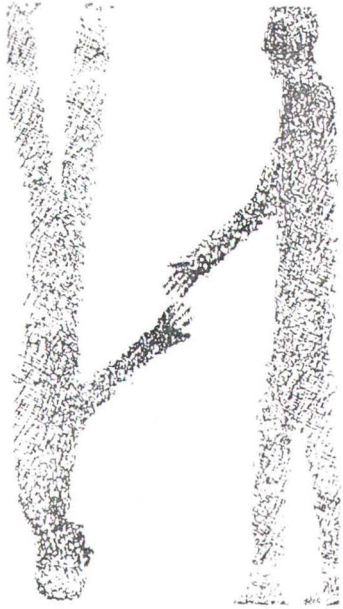
Identitate și alteritate



Studii de imagologie

Editura Banatica
Resita
1996

https://biblioteca-digitala.ro

IDENTITATE ȘI ALTERITATE
STUDII DE IMAGOLOGIE

https://biblioteca-digitala.ro

ISBN 973-97757-6-4

Consilier editorial: PETRU CĂLIN

Volumul reunește comunicările științifice prezentate la simpozionul
SPAȚIILE ALTERITĂȚII care a avut loc la Lugoj
în 30—31 mai 1996
în organizarea
UNIVERSITĂȚII BABEȘ-BOLYAI DIN CLUJ-NAPOCA
MUZEUL DE ISTORIE AL JUDEȚULUI CARAȘ-SEVERIN DIN REȘIȚA
MUZEUL MUNICIPIULUI LUGOJ

https://biblioteca-digitala.ro

IDENTITATE ȘI ALTERITATE
Studii de imagologie

Coordonator: NICOLAE BOCȘAN
VALERIU LEU

EDITURA BANATICA
REȘIȚA
1996

https://biblioteca-digitala.ro

Coperta: Constantin Răducan

https://biblioteca-digitala.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Cercetările de imagologie și studiile de imaginar social au cunoscut o mare extensiune în istoriografia română, stimulate de explozia istoriografică din alte spații culturale, de excelentele rezultate obținute, de o firească nevoie de cunoaștere sau de progres în cunoașterea istorică. După Congresul internațional de istorie de la Stuttgart, imagologia și-a câștigat dreptul de existență în cetate, instituționalizându-se în universități, în programe academice, de doctorat sau masterat. Comisia de istoria mentalităților a Asociației istoricilor din Transilvania și Banat a inițiat organizarea unui simpozion dedicat celuilalt, Spațiile alterității sub autoritatea și în organizarea Universității „Babeș-Bolyai", a Muzeului de istorie Reșița și a Muzeului de istorie și etnografie Lugoj. Organizat impecabil de Muzeul din Lugoj între 31 mai — 1 iunie 1996, prin grija doamnei directoare Luminița Wallner Bărbulescu și a echipei sale, simpozionul Spațiile alterității *a reunit 25 de cercetători de la Cluj, Timișoara, Reșița, Lugoj, Deva, Oravița, București, Sibiu, care au dezvoltat diversele fațete ale alterității, metodologii distincte, perspective nebănuite de înțelegere și reprezentare a celuilalt. Domeniu major al istoriei mentalităților, imagologia și-a relevat valențele și importanța în cercetările de istorie comparată, istoria mentalităților, în studiile consacrate raporturilor dintre popoare și confesiuni, în istoria culturală sau socială și domeniile se pot multiplica.*

Diversitatea și complexitatea tematică, perspectivele diverse pe care le propune, reclamă un efort considerabil de perfecționare metodologică, precizie terminologică, stabilizarea limbajului și nu în ultimul rând o mai precisă adecvare la rigorile reconstituirii istorice, fixarea granițelor domeniului și a limitelor acestuia.

Prezentul volum dorește să rețină atenția publicului asupra unui subiect ce câștigă tot mai mult teren în istoriografia românească în speranța instituționalizării acestui simpozion ca

https://biblioteca-digitala.ro

o manifestare periodică a Comisiei de istoria mentalităților împreună cu muzeele bănățene și Universitatea Clujană.

Autorii mulțumesc și pe această cale directorilor Muzeelor din Lugoj și Reșița, Inspectoratelor pentru cultură ale județelor Timiș și Caraș-Severin, Consiliului județean Caraș-Severin și Consiliului orășenesc Lugoj pentru sprijinul acordat în organizarea simpozionului și apariția acestui volum.

Valeriu Leu
Nicolae Bocșan

https://biblioteca-digitala.ro

Biserica uitată. Imaginea bisericii ortodoxe răsăritene în scrierile călătorilor englezi din secolul al XVI-lea

Maria CRĂCIUN

În scrierile protestante există un mit, în ceea ce privește asemănările dintre protestantism și ortodoxie. Aspectele subliniate în acest discurs sunt mai degrabă superficiale sau periferice corpusului de cunoștiințe teologice. Cele mai frecvent menționate sunt comuniunea sub ambele specii, acordarea cupei laicilor și căsătoria clerului. Există o insistență asemănătoare asupra aspectelor instituționale, cum ar fi refuzul de a recunoaște autoritatea Papei drept cap al bisericii. Lăsând la o parte aspectele teoretice ne întrebăm ce se întâmpla în realitate în momentul în care protestanții obișnuiți, fără o pregătire teologică specială, aveau ocazia să-i observe pe ortodocși în propriul lor mediu. Într-o asemenea situație mai aveau protestanții disponibilitatea să recunoască asemănările între credința aleasă de ei și credința ortodoxă a bisericii răsăritene? Sau erau mai degrabă înclinați să observe diferențele evidente în ritualul și pietatea ortodoxă?

Scopul acestui studiu este să estimeze opiniile protestanților obișnuiți în momentul în care veneau efectiv în contact cu pietatea ortodoxă. Izvoarele sugerează că majoritatea călătorilor englezi aveau o credință protestantă puternică, care le influența în mod profund percepția pietății ortodoxe. Atitudinea lor era în general critică, mai degrabă decât înțelegătoare, și ei nu se puteau adapta obiceiurilor locale, alegând de multe ori să-și afirme cu fermitate propria credință și modelele devoționale.

https://biblioteca-digitala.ro

În acest moment este probabil necesară o rezumare a esenţelor discursului protestant care a dat formă credinţei lor şi care le-a indus probabil reacţiile. Protestanţii erau obişnuiţi cu o pietate cristocentrică, care excludea atât pietatea mariană, cât şi adorarea sfinţilor. Ei credeau în mântuirea prin credinţă, minimalizând rolul faptelor bune şi al unei omeniri active. Exista un accent asupra scripturii şi o respingere a tradiţiei. Serviciul divin şi pietatea tind spre forme simplificate, ceea ce afectează ceremoniile şi aspectele rituale. Serviciile pentru morţi sunt descurajate. Protestanţii preferau de asemenea un contact nemediat cu D-zeu, ceea ce afecta rolul clerului şi modifica atitudinile faţă de funcţia lui în societate. Toate acestea erau însoţite de o respingere a artei figurative în biserică.

Se pare că lipsa de informaţie şi lipsa de familiaritate a dus în mod automat, la suspiciune şi reticenţă. Posibilitatea de a-i converti pe alţii la propria lor credinţă era întotdeauna o tentaţie. Aceasta era încurajată de faptul că în est călătorii se întâlneau atât cu creştini, cât şi cu adepţii altor religii: evrei, musulmani, religii extrem orientale şi diverse nuanţe ale păgânismului. Această situaţie le consolida sentimentul misiunii.

Observaţiile lor permit ieşirea la suprafaţă şi a unor implicaţii politice, din moment ce comentariile se referă atât la creştini care trăiau sub stăpânirea musulmană în Asia Mică şi în fostul Imperiu Bizantin, cât şi la creştini ai bisericii ruse.

Atitudinea faţă de biserica greacă este influenţată de statutul supus al acesteia, aflată sub stăpânirea „infidelilor". Mult mai multă atenţie este acordată, în consecinţă bisericii ruse, care este percepută ca o biserică liberă. Nenorocirile creştinătăţii răsăritene erau întâmpinate cu sentimente amestecate şi provocau o reacţie amivalentă. Simpatia pentru soarta lor este amestecată cu dispreţ, atitudini intransigente (cu o nuanţă ascunsă care sugerează că şi-au meritat soarta) şi o doză de condescendenţă. Mai multă atenţie este acordată bisericii ruse ca instituţie, aceasta operând în cadrul statului şi fiind supusă numai autorităţii împăratului. Călătorii erau preocupaţi de control asupra problemelor spirituale şi distribuirea autorităţii între împărat şi mitropolit.

Sursele pe care le-am folosit sunt relatări de călătorie ale unor călători englezi, în marea lor majoritate protestanţi, care, pe parcursul secolului al 16-lea, au vizitat mai multe teritorii

https://biblioteca-digitala.ro

estice. În secolul al 16-lea nu erau numeroşi protestanţii care aveau efectiv posibilitatea să întâlnească credincioşi ortodocşi. Această oportunitate se ivea pentru negustori şi navigatorii care călătoreau în răsărit în interesul coroanei şi a noilor companii comerciale. Aceste scrieri captează opiniile unor oameni obişnuiţi, care nu avea o implicare decisivă în biserică sau guvern, din care reprezentau totuşi un segment receptiv şi cult al populaţiei. Ei pot fi consideraţi un segment adecvat pentru a estima vederile laicilor asupra pietăţii. Cultura lor este mai degrabă practică decât academică şi în scrierile lor nu întâlnim o preocupare atentă pentru selectarea informaţiei, citarea surselor, etc.

Acest dezavantaj este în mod categoric compensat de faptul că ei nu exprimă vederile unei elite intelectuale, ci pe cele ale unui spectru social mai larg. Ei nu au un interes special pentru biserică. Scopul lor era de a descrie în termeni generali ţara vizitată şi locuitorii ei. Putem asuma cu certitudine că ei au selectat detaliile care i-au şocat cel mai mult.

Pentru a putea face o comparaţie am folosit şi unele surse catolice (una de secol XV şi una de secol XVI) şi mai multe surse protestante de secol XVI.

Este, în primul rând, important să estimăm adeziunea călătorilor la idealurile protestantismului, locul ocupat de religie în preocupările lor şi dacă îşi asumau cu responsabilitate rolul lor de misionari. Dacă călătorii erau protestanţi, trebuie să chestionăm forţa convingerilor lor din moment ce acestea puteau explica reacţia lor în observarea unor tipuri diferite de pietate.

Bazându-ne pe biografia lor, se poate afirma cu o oarecare siguranţă că unii dintre aceşti scriitori au fost protestanţi. De exemplu, se poate afirma despre Richard Chancellor că avea vederi protestante. Se presupune că el a fost crescut şi educat de tatăl lui Philip Sidney. Acesta din urmă fusese membru al camerei private a regelui Edward VI. Familia este cunoscută pentru legăturile ei protestante şi implicarea ei în cauza Reformei. Richard Hakluyt, pe de altă parte, a devenit preot în 1580 şi, mai târziu (în 1589) a ocupat o prebendă vacantă la Westminster.

Sursele sugerează că majoritatea călătorilor păreau să aibă un sentiment puternic al misiunii lor. Ei doreau să implementeze religia adevărată, să condamne superstiţiile şi erorile. Un

https://biblioteca-digitala.ro

text este dedicat lui Leicester, care este văzut ca un protector al preoților și pastorilor și al religiei adevărate[1].

Ei aveau tendința să intre în competiție în mod natural cu alte denominații și să devină tot mai conștienți de diversele modele devoționale. Există o sugestie că ei ar fi înțeles faptul că ritualul exprimă concepte și credințe fundamentale. Apare la un moment dat o descriere a unui incident, mai degrabă ridicol, privind un franciscan care era iritat pentru că nu fusese invitat să cânte un „Te Deum" pe corabie. El era foarte conștient de rolul său de cleric[2]. Izvoarele indică că atât catolicii, cât și protestanții, îl invocau pe D-zeu în bătălie. Inamicul era întotdeauna definit prin religie și, în consecință, conflictul era puternic ideologizat. Chiar și în acest context diferențele devoționale ieșeau la suprafață. Englezii remarcau persistent faptul că, catolicii invocau Fecioara în locul lui D-zeu[3].

Relațiile dintre catolici și protestanți sunt relevante pentru că dovedesc importanța atașată de acești oameni credinței lor și tensiunile care se năsteau de aici. Relatările menționează un incident petrecut lo bordul unei corăbii venețiene. În timpul unei furtuni, marinarii au acuzat un englez ca fiind cauza unei furtuni pentru că nu era un bun creștin. Ei se îndoiau de abilitatea englezului de a înțelege predica unui călugăr de pe vas. Tensiunea religioasă creștea în jurul faptului că fiecare denominație era convinsă de adevărul propriilor credințe și se definea drept unica cu adevărat creștină. Marinarii păreau iritați de comportamentul englezului, pentru că acesta nu respecta procesiunile, nu se închina imaginilor și nu se ruga Fecioarei sau Sfântului Marcu[4]. În mod evident, tensiunea se

---

[1] Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, vol. V. *Central and Southern Europe*, Edinburgh, 1887, p. 227, "Especially for preachers and Ministers of true religion: of which you have beene from time to time not onely a great favourer, but an earnest furtherer, and protectour".

[2] *The voyage of John Locke to Jerusalem*, 1553, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, Edinburgh, 1889, p. 164.

[3] *Idem*, vol. VII, *England's Naval Exploits against Spain*, Edinburgh 1888, p. 236, "...and to the honour of true religion:; "the foolish spaniards cried out according to their manner, not to God, but to our Lady (as they terme the Virgin Mary)".

[4] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 182, "...that we are not indeede all good Christians, for there are in the ship some that hold very unchristian opinions... that I would not see when they sald the procession, and honoured their images and prayed to Our Lady and St. Marke...".

https://biblioteca-digitala.ro

năştea din practicile devoţionale foarte diferite ale celor două grupuri, care nu puteau fi reconciliate. Animozitatea italienilor faţă de englez era stimulată de atitudinea lui, de faptul că acesta respingea pietatea catolică a italienilor (pe care o considera ofensatoare faţă de D-zeu şi destinată să atragă mânia divină) şi nu se conforma modelelor lor devoţionale. El refuza să cânte Ave Maria sau Salve Regina. El era convins că, în loc să se roage lui D-zeu şi lui Isus, italienii se rugau altor sfinţi cărora le solicitau ajutorul.

Această relatare serveşte ca să accentueze diferenţele de nereconciliat dintre pietatea protestantă şi cea catolică şi adeziunea fermă pe care călătorii o aveau faţă de aspectele rituale ale credinţei lor.

Câteodată aveau loc incidente uşor provocatoare. Englezului i s-a oferit o imagine a Fecioarei pentru a o săruta. Realizând ceea ce se întâmpla, inclusiv natura provocatoare a invitaţiei, el a încercat să o evite, dar fără succes, permiţând ca incidentul să fie exploatat pe deplin. Englezul a fost acuzat de vederi luterane şi tensiunea a dominat până când incidentul a fost uitat şi animozităţile au fost calmate[5].

Lucrurile au luat o întorsătură mai serioasă în Ormuz, unde catolicii i-au predat pe englezi autorităţilor cu acuzaţia că sunt spioni şi eretici, care din nou era doar o definiţie ideologică a inamicului[6]. În Goa, englezii au fost întemniţaţi şi le-a fost cercetată credinţa. Rezultatul a fost că erau buni creştini catolici, dar ei au continuat să fie suspectaţi pentru că erau englezi, deci străini. Iezuiţii erau de părere că ei ar fi trebuit să fie trimişi în Portugalia. Pentru că unul dintre ei era pictor, era nevoie de el pentru pictarea bisericii. El a fost în consecinţă adus în rândurile ordinului iezuit[7]. Cele două grupuri se suspectau reciproc. Iezuiţii vedeau în englezi nişte eretici şi nişte spioni. Englezul care se alăturase ordinului îşi regreta decizia de îndată ce tratamentul la care a fost supus l-a dezamăgit. El nu-şi dorea să trăiască într-o mănăstire[8]. El însă

---

[5] *John Locke, în Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 181.

[6] *The manner of the entering of Soliman the great Turke, with his armie into Allepo in Syria, marching towards Persia against the Great Sophie, present at that time*, în *Idem*, vol. X, *Asia* partea III, p. 56.

[7] *Soliman to Allepo*, în *Idem*, vol. X, *Asia* partea III, p. 56-57, "They made the painter a Jesuite...".

[8] *Soliman to Allepo*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 60.

https://biblioteca-digitala.ro

nu-şi putea schimba hotărârea şi, chiar mult mai târziu, se găsea în colegiul Sf. Paul din Goa[9].

În consecinţă, sursele sugerează că, creştinii de indiferent ce denominaţie, în momentul în care vizitau estul erau înclinaţi să critice şi nu erau în dispoziţia cea mai tolerantă, din moment ce considerau propria lor nuanţă de creştinism unica adevărată. Modul în care percepţiile lor personale au fost influenţate de discursul la care au fost expuşi a avut impact asupra atitudinii lor faţă de creştinătatea răsăriteană şi faţă de soarta creştinilor care trăiau în Est.

Un grup de creştini care locuiau în Est erau membrii unor ordine religioase. Aceasta ridică, în primul rând, problema relaţiilor cu populaţia indigenă. Ordinele mendicante (mai ales Fraţii Minori) au încercat să se facă utile răspândind creştinismul. O posibilitate era convertirea unor membri bogaţi şi influenţi ai comunităţi, care la rândul lor vor face alte convertiri[10].

Relatările însă insistă, în general, pe varietatea tensiunilor existente. Uneori călugării au fost martirizaţi[11]. Martiriul putea fi rezultatul unor eforturi de a converti populaţia locală. Izvoarele sugerează că uneori fraţii acţionau ca exorciști în numele lui Isus, care a murit pe cruce pentru mântuirea omenirii. Cei posedaţi erau aduşi franciscanilor şi, paralel cu exorcismul, ei încercau şi o convertire a populaţiei la creştinism, botezând-o în numele Domnului[12]. Indigenii ar fi trebuit să renunţe la idolii lor pe care îi cedau fraţilor. Această parte a relatării dă o impresie interesantă şi suficient de clară a devoţiunii populare, a practicilor religioase populare şi a obsta-

---

[9] *Soliman to Allepo*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 65.

[10] In Fuso fraţii au convertit un om bogat şi puternic la creştinism. "In the foresaid citie four of our friars had converted a mighty and riche man unto the faith of Christ" în *"Here begins the journall of Frier Odoricus, one of the order of the Minorites concerning strange things which he sawe among the Tartars of the East"* în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, 1889, p. 136; Odoricus comentează de asemenea asupra situaţiei privilegiate a franciscanilor la curtea imperială, unde binecuvântarea lor era solicitată. *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 140.

[11] De exemplu în Tana franciscanii. *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 124, Rămăşiţele fraţilor martirizaţi au fost transportate la Caitan, unde franciscanii aveau o reşedinţă. "...unto which I transported the bones of the dead friers, which suffered martyrdom for the faith of Christ,..." în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 133-134.

[12] *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

https://biblioteca-digitala.ro

colelor cu care se confrunta misiunea creştină[13]. Idolii erau distruşi în mod ritual prin foc. Dar diavolii din interiorul idolilor mureau numai după intervenţia divină, după ce focul era stropit cu apă sfinţită. Acesta este scenariul unei bătălii între creştinătate şi credinţa cea veche, o bătălie care trebuia câştigată de creştinism. Pentru a accentua impactul asupra populaţiei, arderea idolilor câştigă o dimensiune spectaculoasă, devenind o ceremonie cât mai publică[14]. Concluzia, foarte optimistă, a acestei relatări era aceea că fraţii misionari au avut succes şi au botezat un număr de oameni[15].

Există, pe de altă parte, o anumită tensiune între creştinii apuseni şi nuanţele locale ale creştinismului. În Ianzu, de exemplu, exista o reşedinţă a franciscanilor, dar şi trei biserici ale creştinilor nestorieni[16].

În Nicomedia, unde locuiau mulţi greci, era evidentă o aversiune a acestora faţă de latini[17]. Relatările îi avertizau pe călători să evite contactul cu grecii, explicând dezamăgirea pe care ei au avut-o când i-au întâlnit. Ei au găsit mai multă loialitate în rândul turcilor. Acesta este un clişeu tipic care apare atunci când o imagine preconceptă este comparată cu realitatea şi aceasta din urmă nu se conformează idealului elaborat. Relatarea remarcă că oamenii nu-i iubeau pe creştinii care aparţineau bisericii Romei. Loialitatea faţă de această biserică era oportună, dar nu neapărat sinceră. Papa îi declarase recent schismatici şi îi condamnase într-un conciliu. Autoritatea era astfel invocată pentru a accentua această imagine negativă a creştinătăţii răsăritene[18].

---

[13] "...then the sayd friers kindle a fire in a public place (whereunto the people resort that they may see the false Gods of their neighbours burnt) and cast the sayd idols thereinto.". *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

[14] *Odoricus*, in *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

[15] *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

[16] *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 137, „in which citie there is our receptacle for the friers of our order, and there be also three churches of the Nestorians".

[17] *Voyage d'outremer et Retour de Jerusalem en France par la voie de terre, pendant le cours des annees 1432 et 1433, par Bertrandon de la Brocquiere, conseiller et premier ecuyer tranchant de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, ouvrage extrait d'un manuscript de la Bibliotheque Nationale*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 164.

[18] *Bertrondon de la Broequiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 165, "...le pape, dans un concile general, les avoit declaree schismatiques et maudits".

https://biblioteca-digitala.ro

O posibilitate de a evita tensiunea și conflictele care se puteau dezvolta din ea era segregarea. Pera, de exemplu, era locuită de greci, evrei și genovezi care beneficiau de o strictă segregare religioasă[19]. Existau tensiuni semnificative și între evrei și creștini în toate locurile vizitate de călători[20]. Este relatată la un moment dat o anecdotă amuzantă care accentuează tensiunea religioasă dintre creștini și evrei. Evreii găsiseră în una din clădirile lor o imagine a Domnului pe care o lapidaseră cu promptitudine. Drept răspuns, imaginea începuse să sângereze. Impresionați de natura miraculoasă a fenomenului, ei au mers la episcop și au cedat casa lor pentru a fi transformată într-o biserică. Ideea accentuată de această istorioară este superioritatea creștinismului, recunoscută până și de inamicii lui[21]. Cu toate acestea, cele mai grave probleme în zonă erau create de relația dintre diversele religii dintr-un stat. Atât creștinii, cât și evreii, trăiau în mijlocul musulmanilor și, în ciuda segregării, tensiunea prevala. La Ierusalim, de exemplu, creștinii trăiau în cartiere speciale, „fontechi", în spatele zidurilor și a porților închise. Intrarea și ieșirea erau complet interzise, mai ales vinerea, ziua de rugăciune pentru musulmani. Ideea dominantă era aceea că izolarea ajuta la evitarea conflictelor[22]. Creștinilor, care trăiau în Cairo, li se interzisese să poarte culoarea verde, pentru că aceasta trebuia să rămână inaccesibilă infidelilor[23].

Tot din Cairo provine și un alt exemplu care ilustrează tensiunile existente, deseori manifestate în polemica religioasă. O dispută teologică a avut loc între creștini și evrei, în care patriarhul ortodox, „un om cu adevărat sfânt" a fost implicat. Într-un episod dramatic, patriarhului i s-a oferit otravă și el se

---

[19] *Bertrondon de la Brocquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 165.

[20] *Frier Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 124 Flandrina era locuită atât de evrei cât și de creștini.

[21] *Bertrandon de la Brocquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 126.

[22] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 196, "And by this means all parties are secure and voide of feare: for in so doing the christians may sleep quietly and not feare nothing, and the Moores neede not doubt while they sleepe or pray, that the Cristians shou'd make any tumult, as in times past hath happened". Creștinii sunt urâți la Damasc, în *Idem*, vol. X, *Asia* partea III, p. 124.

[23] *A description of the yearly voyage or pilgrimage of the Mahomitans, Turkes and Moores into Mecca in Arabia, în Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 212.

https://biblioteca-digitala.ro

presupunea să se salveze prin forţa credinţei sale, care ar fi atras intervenţia divină[24].

Relatările subliziană, în general, incertitudinea vieţii creştinilor în aceste teritorii. Chiar şi atunci când erau bine trataţi şi se bucurau de anumite drepturi, aşa cum era cazul portughezilor şi a altor creştini din Negapatam, care aveau mai multe biserici şi o mănăstire franciscană, exista întodeauna riscul resentimentelor şi a conflictelor[25]. Conflictul şi violenţa apăreau cu mai mare probabilitate într-o situaţie tensionată, când, atât creştinii, cât şi evreii, riscau să devină ţapi ispăşitori. În mijlocul tensiunilor, ei erau mereu suspectaţi şi riscau să-şi piardă atât averile, cât şi vieţile. Segregarea lor religioasă şi socială era frecvent remarcată de călători[26].

În mod ciudat, simpatia pe care o atrăgeau era amestecată cu condescendenţă. Interesul pentru creştinătatea răsăriteană era marcat de conotaţii politice. Călătorii erau jenaţi de existenţa unei creştinătăţi care trăia în supunere şi dominată de necredincioşi. Dependenţa faţă de turci era considerată o stare deplorabilă pentru un creştin.[27]. Călătorii conştientizau starea lor privilegiată, pentru că nu trebuiau să suporte asemenea dificultăţi. Ei se simţeau superiori din această cauză. Călătorii menţionează explicit că puteau să se bucure de evanghelie sub protecţia maiestăţii sale. Vieţile pe care creştinii din Est trebuiau să le ducă sub conducerea principilor infideli puteau explica ignoranţa lor şi faptul că nu puteau să atingă aceiaşi cunoaştere a lui D-zeu. Călătorii exprimau speranţa lor de a converti aceşti creştini, trădând astfel adeziunea lor la misiunea creştină. Ei sperau că, sub stăpânirea unui principe care profesa religia adevărată a lui Hristos, aceste popoare ar fi

---

[24] *A Description of the yearly voyage*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 202, "take and drinke this potion, which I will give thee: and if thy Christ be true Messiah and God, he will (sayd he) deliver thee from danger".

[25] *A Description of the yearly voyage*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 253, "yet for all this, they are amongst tyrants, which always at their pleasure may doe them some harm".

[26] *A Description of the Voyage to Constantinople and Syria, begun the 21st of March 1593 and ended the 9th of August 1595.*", în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 325.

[27] *Bertrandon de la Broquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 187, "En verite, c'est pour la chretienete une grande honte, il faut en convenir qu'elle se laisse subjuger par de telles gens', p. 194, "Cette dependence me parut chose lamentable pour la chretienete".

https://biblioteca-digitala.ro

putut fi stimulate să-l privească pe D-zeu în aceiași manieră cu ei[28].

Condescendența era întărită de implicația că, creștinii din Est și-au dobândit această soartă prin comportamentul lor. Relatările sunt pline de anecdote moralizatoare care sugerează acest lucru. De exemplu, cele referitoare la creștinii din Cipru, care înainte de sosirea turcilor erau complet imorali și lipsiți de D-zeu. Ei intrau călare în biserică în timpul serviciului divin. Lecția pe care le-a dat-o D-zeu a fost transformarea bisericii într-o piață de către turci[29]. Relatările dezamăgesc ocazional pentru că furnizează cele mai restrânse informații despre viața religioasă în țările pe care le descriu. Câteodată, călătorii se comportau ca cei mai simpli și neatenți turiști. Există, în una din relatări, o descriere aproape turistică a Ierusalimului, cu un accent asupra locurilor semnificative legate de viața Mântuitorului[30]. Este menționată o mănăstire locuită de călugări greci în Chios[31]. Mai interesante sunt comentările legate de Hagia Sophia. Călătorii păreau conștienți că pe vremea împăraților creștini aceasta era biserica catedrală cea mai importnată[32]. Ei remarcă că în Constantinopol sunt mai multe biserici foarte frumoase. Cea mai remarcabilă este Hagia Sophia unde însuși patriarhul ține slujbă[33].

Există o anumită doză de curiozitate privind slujba ca atare, și, în general, credințele acestor oameni. De exemplu, în cazul Constantinopolului călătorul admite curiozitatea în ceea ce privește slujba ortodoxă și, în consecință, a vizitat o biserică

---

[28] *Voyage to Constantinople ans Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 330, "and yet I could wish that such amongst us as have enjoyed the Gospel with such great and admirable peace and prosperity under her Maiesties government this forty yeeres, and have not all this time brought forth better fruits of obedience to God, and thanksfullnesse to her Maiesty, were there but a short time to beholde the miserable condition both of christians and others living under such an infidell prince, who not onely are wrapped in most palpable and grosse ignorance of minde, but are cleane without the means of the true knowledge of God".

[29] *Voyage to Constantinople and Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 334, "...but beholde the Judgement of the righteous God, who payeth the sinner measure for measure".

[30] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 183.

[31] *Voyage to Constantinople and Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 333, "....and in it is a monastery of greekish caloieros".

[32] *Voyages to Constantinople and Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 331.

[33] *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 167.

https://biblioteca-digitala.ro

în ziua în care patriarhul fusese acolo pentru slujbă[34]. Există interes pentru tipul de creştinătate profesat de aceşti oameni şi diferenţele rituale şi doctrinale care decurgeau de aici. Comentariile sunt superficiale pentru început, dar câştigă în profunzime pe măsură ce călătorii se familiarizează cu locurile. Primul comentariu se referă la creştinismul rudimentar al locuitorilor din zona Mării Negre[35]. La faptul că în biserica Pantocrator existau călugări asemănători cu observanţii francezi[36]. Se comentează de asemenea asupra faptului că, grecii nu acordau o importanţă mai mare relicvelor decât latinii[37]. Că existau călugări pe muntele Sfânt[38]. Că negustorii aveau o biserică proprie unde liturghia se făcea după modelul catolic. Ei remarcă că Philipopoli era în cea mai mare parte locuit de bulgari care aderau la biserica greacă[39]. Ca în Albania oamenii aveau părul lung şi bărbi ca semn al credinţei lor ortodoxe. Şi călătorii întâlniseră un episcop şi un doctor în teologie[40]. Dar cele mai multe dintre observaţiile călătorilor indică diferenţele de ceremonial şi ritual mai mult decât de doctrină. Există, de exemplu, un comentariu referitor la un sat locuit de sârbi. Călătorul a participat la slujba din ziua de Paşti, a ascultat liturghia şi a ajuns la concluzia că aceşti oameni erau supuşi ai bisericii latine şi că ceremoniile lor erau identice cu cele ale bisericii apusene[41].

Comentariile asupra bisericii ruse sunt, în mod paradoxal, mai bogate decât cele asupra bisericii răsăritene în general. Mai mulţi călători remarcă numărul bisericilor, obiceiul de a

---

[34] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 168.

[35] *Idem*, vol. X, *Asia* partea III, p. 167.

[36] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 170, "Dans le jolie eglise de Pantheacrator, occupe par de religieux caloyers, qui sont ce que nous appellerions en France moines de l'osservance".

[37] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 171.

[38] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 171.

[39] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 187, "Philippopole est peuplé en grande partie de Bulgares qui tiennent la loi Gregoise (qui suivent la religion Grecque)".

[40] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 191.

[41] *Bertrondon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 192, "Ce village est habité par des Rascienes. Le jour de Paques j'y entendis la messe en langue sclavonne. Il est dans l'observance de l'eglise Romaine, et leur ceremonies ne different en rien des notres".

https://biblioteca-digitala.ro

avea mai multe biserici în incinta palatului și structura instituțională a bisericii[42]. Ei aveau tendința să fie impresionați de numărul semnificativ al mănăstirilor, de proprietățile pe care acestea le controlau, dar și de tendința împăratului de a supune mănăstirile autorității sale prin controlul exercitat asupra proprietăților acestora[43]. Mănăstirile erau locuite de un număr mare de călugări și frați. Ei păreau să fie destul de afluenți și își puteau permite să ofere ospitalitate călătorilor[44].

Majoritatea bisericilor erau construite din lemn și acoperite cu șindrilă. Dar în palat erau și biserici de piatră[45]. Obiceiul care le părea cel mai ciudat călătorilor englezi era acela de a avea două biserici, una care putea fi încălzită pentru iarnă și una pentru vară[46] Relațiile dintre Împărat și Mitropolit erau deseori comentate, probabil pentru că era una dintre problemele majore ale epocii. În fond, toate țările europene se confruntau cu relațiile dintre regalitate și biserică. Călătorii comentează astfel asupra responsabilității mitropolitului în toate problemele religioase și asupra respectului pe care împăratul părea să i-l acorde[47]. Mitropolitul avea puterea de a reforma problemele religioase, el judeca și voința lui era ascultată[48]. Împăratul recunoștea demnitatea superioară a mitropolitului care își datora autoritatea spirituală direct lui D-zeu. Împăratul era doar reprezentantul temporal. El, în consecință, se

---

[42] Nouă biserici și o mulțime de oameni religioși sunt menționați în *The booke of the great and mighty Emperor of Russia and Duke of Moscovia, and the dominions orders and commodities thereunto belonging*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe and Adjacent countries*, partea II, Edinburgh, 1886, p. 42; p. 64.

[43] *The Newe navigation and discoverie of the Kingdome of Moscovia, by the Northeast in the yeere 1553: entreprised by Sir Hugh Willoughbie Knight, and performed by Richard Chancellor Pilot maior of the voyage, written in Latin by Clement Adams*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 74, 75.

[44] *The first voyage of Master Anthony Jenkinson, from the citie of London toward the land of Russia, begun the twelfth of May of the yeere 1557*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 215.

[45] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *Eastern Europe*, p. 75. *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200.

[46] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 197.

[47] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200—201, "The Metropolitan dealeth in matters of religion, as himself listeth whom the Emperor greatly henoreth".

[48] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *NorthEastern Europe*, p. 214.

https://biblioteca-digitala.ro

supunea mitropolitului în problemele religioase și era ascultător[49].

După ce au comentat asupra poziției bisericii în societate și aspectele ei instituționale, călătorii s-au putut devota subiectului, mult mai interesant, al diferențelor religioase. Începând cu secolul al XVI-lea, probabil în legătură cu dezvoltarea și răspândirea ideilor protestante, oamenii erau mult mai conștienți de diferențele religioase. Discursul lor era marcat de intenții prozelite, mai înclinat în favoarea propriei denominații și tinzând să elimine religiile rivale[50].

Când călătorii au venit în contact cu biserica răsăriteană, ei au comentat asupra structurii ei instituționale, asupra liturghiei, asupra ritualului și au remarcat pietatea și modelele devoționale ale membrilor ei. În ceea ce privește creștinii, în Asia Mică există un număr de comentarii interesante asupra bisericii siriene și maronite sau asupra georgienilor și nestorienilor. Sirienii țin liturghia după modelul grec, în timp ce maroniții aparțineau instituțional bisericii romane[51]. Georgienii erau și ei creștini ai bisericii grecești. Există unele comentarii, pur explicative, asupra structurii instituționale a bisericii lor, menite să asigure o mai bună înțelegere a acesteia. Ea aparținea ierarhic patriarhatului Antiohiei[52]. Comentariile asupra bisericii nestoriene sunt în general negative[53].

Creștinii trăind în teritoriile musulmane, sub ocupația turcă, beneficiază de regulă de mai multă atenție. Călătorii considerau că acești creștini trebuiau întăriți în credința lor și ajutați[54]. În Constantinopol, ei au vizitat Hagia Sophia, care fu-

---

[49] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 214.

[50] *Idem*, vol. VI, *Madeira and the Canaries ancient Asia, Africa*, Edinburgh, 1887, p. 40, "...and whi'est ech one thinke themselves to treade the staight pathe of everlasting blessednesse and contendeth with eigre mode and bitter dispute, that all other erre and be ledde farre a wrie: and whilest every man struglethe and striveth to spread and enlarge his owne secte, and overthrowe, others. Thei doe soe hate and envie, so persecute and annoy ech one and other, that at this daie a man cannnot safely travail from one country to another".

[51] *Hakluyt*, în *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 109.

[52] *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 147.

[53] *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 150, "...of the wicked sect of the Nestorians".

[54] *A briefe relation of the siege and taking of the citie of Rhodes, by Sultan Soliman the great Turke translated out of French into English at the motion of the Reverend Lord Thomas Dockwray, great Prior of the Order of Jerusalem in England, in the yeere 1524.*" în *Idem*, vol. V, *Central and Southern Europe, Edinburgh*, p. 225.

https://biblioteca-digitala.ro

sese cea mai mare biserică atunci când ţara fusese creştină. În Cipru, la Famagusta, călătorii au vizitat o biserică pentru a vedea relicvele Sfântului Iacob. Apoi au vizitat o biserică greacă. Călugării, mai înainte preoţi, fuseseră căsătoriţi, dar, impresionaţi de numărul mare de mănăstiri, aparţinând atât francezilor, cât şi grecilor. Lângă oraş ei au vizitat o mănăstire greacă. Călugării, mai înainte preoţi, fuseseră căsătoriţi, dar, după primirea în cadrul ordinului, ei au dus o viaţă ascetică. Nu li se permitea să mănânce carne. Dacă nu respectau această regulă, nu li se permitea să citească liturghia. Remarcile privind castitatea şi practicile ascetice ale grecilor sunt pozitive[56]. Într-un alt loc, relatările insistă asupra legendei unui loc sfânt suspendată în aer[57]. Relatările mai conţin şi numeroase comentarii asupra bisericilor şi mănăstirilor greceşti[58]. Există informaţii despre structura bisericii din Cairo, unde existau doi patriarhi: unul al grecilor şi altul al iacobiţilor[59]. În consecinţă, cele mai multe comentarii asupra bisericii răsăritene se limitează la descrieri. Cu toate acestea, câteodată relatările călătorilor sugerează şi diferenţe doctrinale şi rituale. Cele mai interesante privesc biserica armeană. Primele remarci se ocupă de diferenţele ce apar în anul liturgic, absenţa Crăciunului, a veghilor şi a posturilor. Există o insistenţă specială asupra postului şi mai multe explicaţii privind postul Paştelui[60]. Ei observă de asemenea ritualul postului. Următoarele comentarii privesc liturghia. În timpul postului, liturghia se ţine atât sâmbăta, cât şi duminica. Cupa folosită la liturghie era de sticlă şi câteodată slujba se făcea fără odăjdii sau alte or-

---

[55] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 169.

[56] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 171, "These Greekish Friers are very continent and chast, and surely I have seldome seen (which I have well noted) any of them fat".

[57] *John Locke*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 171.

[58] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 175—177.

[59] *A Description of the yearly voyage*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 202.

[60] *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 148, "But they differed in many things, from the belief and faciones of the true churche. Thei knew no Christmas daie, no vigilles, nor the four quarter fastes, which we call Imbruing daies. Thei fasted not in Easter even, because (saie thei) that Christ rose that daie aboute even tide. Upon everie Saturdaie, betwixte Easter and Whitsuntide, thei did eate fleshe. Thei ware greate fasters, and beganne their Lente three weeks afore us: and so streightly fasted it, that upon the Wednesdaie and Fridaie, thei neither eate any kinde of fishe, ne anythinge wherein was wine, or olle".

https://biblioteca-digitala.ro

namente, în prezența diaconilor și a subdiaconilor. Este remarcată și absența purgatoriului. Și diferența doctrinală majoră, negarea existenței celor două naturi ale lui Hristos. Tonul este critic. Camăta și simonia sunt des menționate ca fiind în această biserică atât spirituale, cât și temporale, ca și în cazul georgienilor[61].

John Locke comentează cel mai mult asupra bisericii grecești. El a vizitat bisericile ortodoxe din Zante și a devenit conștient de diferențele rituale. El remarcă altarele, prezența imaginilor și a altor ornamente. În Zante existau ambele religii. El întâlnește ambele feluri de creștini și catolicii păreau să aibă o biserică a lor, Santa Maria de la Croce. Catolicii aveau, de asemenea, o mănăstire aparținând fraților, dar relațiile dintre denominații nu erau amicale. Ei evitau contactul din moment ce diferențele între religii erau atât de mari. Grupul de catolici pare să fi fost foarte mic. La Sf. Ilie, o altă abație a fraților, fuseseră numai doi călugări, dintre care unul murise recent[62].

Există și o altă relatare a unei vizite la biserica greacă din Limisso, în Cipru. Scopul declarat al călătorului era să vadă și să înțeleagă ritul și ceremoniile acelei biserici. El se simțea tentat să comenteze asupra pietății și a devoțiunii, dar nu foarte pe larg, temându-se să nu jignească. Aceasta tinde să sugereze că remarcile sale ar fi fost mai degrabă critice. El comentează asupra faptului că, credincioșii nu îngenuncheau în timpul serviciului divin. Unele comentarii se referă la arta religioasă ortodoxă. Călătorul observă absența imaginilor sculptate sau gravate în aceste biserici și prezența abundentă a picturii. El comentează asupra modelului devoțional, asupra lumânărilor aprinse în fața icoanelor și asupra închinării la icoane. El discută modul în care congregația este aranjată în biserică, bărbații și femeile separați, femeile aproape de intrarea în biserică[63].

Călătorii englezi erau la fel de preocupați de serviciul divin din biserica rusă. Ei erau dornici să evidențieze aspectele care o deosebeau de restul creștinătății. Comentariile

---

[61] *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 148, "Thei were all busy usurers and simonites bothe spirituall and temporall, as the Georgians were. Their priests studied sothesaieng and Nigromancie".

[62] *John Locke*, în *Idem*, Vol. IX, *Asia*, partea II, p. 156.

[63] *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 161, „Their women are always separated from the men, and generally they are in the lower ende of the church".

https://biblioteca-digitala.ro

asupra pietății rușilor sunt mult mai explicite în dezaprobarea lor. Se pare că scriitorii au lăsat la o parte teama de a jicni prin comentariile lor și, în consecință, au lăsat descrieri mult mai detaliate ale modelelor devoționale.

Pentru început, toate diferențele erau remarcate și, în mod obișnuit, călătorii menționau că rușii aveau aceiași religie cu grecii. Impresiile erau critice iar „excesele" și „superstițiile" des menționate[64].

Rușii păreau să țină slujba zilnic în bisericile lor, foarte devreme dimineața, cu cel puțin două ore înainte de răsăritul soarelui. Ei țineau apoi liturghia la ora 9[65]. În timpul slujbei, erau liniștiți și respectuoși[66]. Cele mai multe remarci privesc slujba ținută în vernacular, o remarcă la care ne putem aștepta de la un comentator protestant. Folosirea vernacularului în liturghie este o trăsătură a bisericii ortodoxe care este receptată pozitiv de observatorii protestanți ce comentează ca atare asupra ei[67]. De asemenea, în mod suficient de previzibil, călătorii protestanți erau interesați de euharist și comentau asupra comuniunii sub ambele specii, dar și asupra excesului de ceremonial, atât de difert de obiceiurile din biserica engleză. Credincioșilor se pare că li se acorda comuniunea fără restricții[68].

---

[64] *Richard Chancellor*, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 49—50, „They doe observe the lawe of the Greeks with such excesse of superstition, as the like has not bene heard of."; p. 72, p. 76. Sursa noastră observă și faptul că rușii scriau într-o manieră similară cu grecii., *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200. Ei constată că ritul este asemănător cu cel al bisericii grecești; p. 217. Ei permit numai exercițiul religiei grecești în țara lor.

[65] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe* partea II, p. 51.

[66] *Richard Chancellor, written by Clement Adams*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, "...but in the time of the rest of the service they use great silence and reverence and behave themselves very modestly, and in good sorte".

[67] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, „Their divine service is all done and said in their owne language, that every man may understand it...", *Anthony, Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, 217, "All their service is in the russe tongue...".

[68] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "They have the sacrament of the Lords Supper in both kindes, and more ceremonies than we have. They present them in a dish in both kindes together, and carrie them rounde about the church upon the Priestes head, and so doe minister at all such times as any shall require".

https://biblioteca-digitala.ro

Ei foloseau pâinea dospită pentru împărtăşanie[69] şi o ofereau tuturor amestecată cu vin.

Călătorii protestanţi, în schimb, nu erau foarte impresionaţi de cunoştinţele religioase ale credincioşilor. Cu toate că excesiv de devotaţi, ruşii tindeau să ignore conceptele fundamentale ale creştinismului. În ciuda audierii liturghiei în propria lor limbă, ei persistau în „ignoranţa" şi în „superstiţiile" lor. Aceasta era, în parte, din vina clerului care citea neinteligibil, în timp ce credincioşii pur şi simplu nu ascultau. Ei aveau tendinţa să vorbească între ei în timp ce preotul citea[70]

Ei foloseau atât Vechiul, cât şi Noul Testament, pe care îl citeau zilnic şi, cu toate acestea, cunoştinţele lor religioase nu se îmbunătăţeau. Acest tip de afirmaţie trădează din nou un punct de vedere protestant, care în mod evident asociază lectura Bibliei cu o epurare religioasă, cu eliminarea superstiţiilor şi cu o familiaritate crescută cu adevărata credinţă creştină. După toate aparenţele, credinţa rezulta din înţelegere, iar înţelegerea depindea de cunoaştere[71]. Citirea scripturii, cu toate că se făcea în rusă, era atât de inadecvată, încât chiar cititorul nu înţelegea ce citeşte, în timp ce ascultătorii îl ignorau complet[72].

---

[69] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, "they recieve the Lords Supper with leavened bread, and after the consecration, they cary it about the church in a saucer, and prohibite no man from reciving and taking of it, that is willing so to doe."; *Anthony Jenkinson* în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 217, "they minister the communion with bread and wine after our order, but he breaketh the bread and putteth it into the cup unto the wine, and commonly some are partakers with them, and they take the bread out againe with a spoon together with part of the wine, and so take it themselves, and give it to others that receive with them".

[70] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "For when the Priests doe reade, they have such tricks in their reading, that no man can understand them, nor no man giveth eare to them. For all the while the Priest readeth, the people sit downe and one talk with another".

[71] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 49—50, "They have the olde and newe Testament, which are daily read among them, and yet thair superstition is no less".

[72] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, "They use both the Olde and the Newe Testament, and read both in their own language, but so confusedly that they themselves that doe reade, understand not what themselves doe say, and while any part of either Testament is read, there is liberty given by coustome to prattle, talke, and make a noise,..."

https://biblioteca-digitala.ro

Relatările sugerează că ruşii, deşi foarte devotaţi şi pioşi, nu se rugau foarte mult şi aveau noţiuni religioase foarte precare. Singura rugăciune pe care o repetau în biserică era „Doamne miluieşte-ne" şi cei mai mulţi dintre ei nu cunoşteau Tatăl Nostru. Acest lucru trebuie să fi fost în mod particular şocant pentru călătorii protestanţi din moment ce Tatăl Nostru câştigase o foarte mare importanţă în lumea reformată[73]. Acelaşi lucru era adevărat pentru crez şi pentru cele 10 porunci pe care ruşii tindeau să le ignore[74]. Ei aveau înclinaţia să justifice această atitudine în două moduri. În primul rând spunând că aceste lucruri erau misterioase şi sacre şi nu trebuiau discutate în afara bisericii de oameni obişnuiţi. Şi, în al doilea rând, prin sugestia că cele 10 porunci care au fost date de Moise în lege au fost abolite prin patimile şi moartea lui Hristos. În consecinţă, ei nu mai considerau necesar să se supună acestor porunci[75]. Relatările sugerează că acest lucru era adevărat, deoarece credincioşii examinaţi în privinţa legii şi a poruncilor nu erau de acord decât cu puţine dintre acestea[76]. Ruşii nu vorbeau decât propria lor limbă, respingeau studiile şi scrierile umaniste şi ignorau latina, greaca şi ebraica[77]. Faptul că nu aveau destui preoţi care să instruiască poporul era responsabil, în primul rând, pentru această situaţie. Foarte mulţi oameni credeau că fiecare imagine este un D-zeu[78].

---

[73] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "For the tenth man within the land cannot say the Pater Noster".

[74] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 217.

[75] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "And as for the Creed, no man may be so bolde as to meddle therewith but in the church: for they say it shoulde not bee spoken of but in the churches. Speake to them of the commandements, and they will say they were given to Moses in the law, which Christ has now aborgated by his precious death and passion: therefore (say they) we observe little or none thereof.", p. 73.

[76] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "For if they were examined of their lawe and commandments together, they shoulde agree but in fewe poynts".

[77] *Richard Chancellor*, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 73, "...all studies and letters of humanitie they bitterly refuse: concerning the latine Greeke and Hebrew tongues, they are altogether ignorant in them".

[78] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216, "...so that there are many, and the most part of the poore in the who if one aske them how many gods there be, they will say a great many, meaning that every image with they have is a God..."

https://biblioteca-digitala.ro

Devotamentul față de imagini este comentat într-un mod destul de previzibil și indicând, din nou, un punct de vedere protestant. Relatările sugerează că rușii nu permiteau imagini sculptate sau gravate în bisericile lor, pentru că nu doreau să încalce poruncile divine. Dar, în schimb, aveau picturi în biserică. Ei se închinau imaginilor pictate, un obicei pe care călătorii nu-l cunoșteau în propria lor țară. Rușii, pe de altă parte, nu se închinau decât imaginilor produse în Rusia și se rugau lor numai după ce acestea fuseseră sfințite[79]. Ceremoniile de închinare erau comentate critic de către călători. Ei remarcă lumânările, banii oferiți imaginilor, excesul de ceremonial. Tonul lor sugerează de multe ori lipsa de familiaritate cu arta sacră în general și, în special, cu icoanele. Cuvântul icoană nici măcar nu este folosit, scriitorii menționând mai ales „imagini pictate pe table și scânduri". Ei erau conștienți că închinarea la icoane era legată de cultul sfinților, că oamenii se închinau imaginilor sfinților pictate pe aceste table de lemn[80]. Relatările nu permit să ne facem o impresie despre un nivel mai larg al pietății, comentând asupra prezenței icoanelor în casele private. Aceasta ne permite, într-o oarecare măsură să luăm în considerare pietatea individuală. Izvoarele folosite sugerează că oamenii țineau icoane ale sfântului patron în casele lor, de obicei plasate în cel mai întunecat colț. Deși comentariile călătorilor denotă lipsa de înțelegere în fața atitudinilor locale, ele sugerează totuși intensitatea respectului arătat icoanelor acestor sfinți patroni. Un vizitator care intra într-o casă trebuia să salute mai întâi sfinții, cu toate că nu putea să-i vadă[81]. Sf. Nicolae pare să fi fost unul dintre sfinții cei mai populari[82]. Există câteva comentarii referitoare la pictura morală. Călătorii erau surprinși că pereții bisericilor erau

[79] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 49—50.

[80] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 72. "... but their pictures painted on tables they have in great abundance, which they do adore and offer unto, and burne waxe candles before them, and cast holy water upon them, without other honour..."

[81] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 73; p. 138.

[82] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200—201.

https://biblioteca-digitala.ro

complet acoperiți de pictură, chiar și tavanul. Imaginea principală era cea a Fecioarei[83].

Imaginile, sau mai degrabă sfinții, păreau să aibă o funcție intercesorie. Călătorii au observat că oamenii cereau ajutorul acestor imagini în efortul lor zilnic[84]. Oamenilor li se cerea prin lege să aibă imagini în casele lor și deasupra porții fiecărui oraș, ceea ce sugerează și un rol protector al icoanei. Rușii considerau un păcat atingerea părții pictate a icoanei[85].

O parte a interesului călătorilor, în pietatea rusă este relevată de comentariile referitoare la intensitatea și durata lungă a posturilor. Cei mai mulți menționează că rușii aveau patru posturi pe parcursul anului lor liturgic[86]. Postul începea devreme, în general într-o luni, și era în mod evident legat de mântuire. Cei care nu posteau nu puteau să spere să pătrundă în Împărăția Cerurilor[87]. Postul Paștelui este descris cu un interes aproape antropologic. În cel de al patrulea post oamenii posteau pentru Sf. Martin, Sf. Filip, Sf. Petru, Sf. Nicolae și Sf. Clement[88]. De-a lungul anului, oamenii posteau miercurea și vinerea. Cei mai mulți oameni religioși, mai ales călugării, nu mâncau niciodată carne, ci numai pește, unt și lapte[89]. Pare să fi existat un interes mare pentru obiceiurile dietetice ale călugărilor. Se menționează că aceștia mâncau varză și castraveți, ridichi și alte rădăcini, dar beau și

---

[83] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 215, "They shewed me the church, wherein were as many images as could hang about, and even the roofe of the church was painted full of images. The chiefe image was of our Ladie, which was garnished with gold, rubies, saphires and other rich stones abundantly".

[84] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216, "... for all the country and the Emperor's maiesty himself will blesse and bowe, and knocke their heads before their images, in so much that they will crie earneastly unto thier images to help them to the things which they need".

[85] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 217.

[86] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200—201.

[87] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50—51; p. 73, "If they should breake that fast, their beliefe is they should not come in at heaven gates".

[88] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50—51.

[89] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 51.

https://biblioteca-digitala.ro

„quass“[90]. În timpul postului, oamenii se vizitau unii pe alții și își manifestau iubirea aproapelui și înțelegerea creștină. Ei se împărtășeau mai des și petreceau mult timp în rugăciune[91]. Ei credeau că în timpul postului Paștelui, care începea cu 8 săptămâni înainte de Paști, mitropolitul petrece 7 zile fără să mănânce de loc. Ei erau convinși că mulți oameni religioși exersau acest tip de practică ascetică[92]. Împăratul însuși postea foarte strict. Oamenii aveau tendința să nu iasă mult din casă în acest timp, așa încât străzile erau mai mult goale[93] Cu toate acestea, în aceste relatări apare deseori o notă critică. În ciuda postului sever, majoritatea rușilor se bucurau de băutură și de alte plăceri ale vieții. Călătorii comentau asupra înclinației lor spre băutură[94]. Se sugerează că observarea strictă a formei nu îi face pe ruși creștini mai buni. Împăratul însuși era foarte pios și respecta toate posturile la fel ca și călugării[95].

În aceste scrieri apare și o preocupare pentru moarte și mântuire. Călătorii englezi critică în mod deschis și în termeni foarte expliciți credința rușilor în nevoia morților de a se prezenta la porțile raiului cu o dovadă că au trăit ca adevărați creștini ruși, respectând legea strămoșilor lor. Lor li se dădea în consecință o hârtie care le atesta credința[96]. Că-

---

[90] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 51; p. 75; *Anthony Jenkinson* în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216.

[91] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 74.

[92] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 209.

[93] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 209.

[94] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50 "Howbeit I believe there be in no other countrey the like people for drunkenness“; p. 51 "As for whoredome and drunkenness there be none such living...“; p. 74 "...but after that seventh nights fast is once past, there they returne to their olde intemperance of drinking, un comentariu foarte sugestiv referitor la aplecarea lor spre băutură necontrolată.

[95] *A briefe Treatise of the great Duke of Moscovia, his genealogie, being taken out of the Moscovites manuscript chronicles written by a Polache.* în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 12.

[96] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50—51 "And when any of them die, they have a testimonial with them in the coffin, that when the soule commeth to Heaven gates it may deliver the same to saint Peter, which declareth that the partie is a true and holy Russian.“; p. 75 "There is one use and custome amongst them, which is trange and rare, but yet it is very ridicu-

https://biblioteca-digitala.ro

lătorii considerau acest obicei ridicol. Când cineva murea, el era înmormântat cu o pereche nouă de pantofi pentru călătoria îndelungată, era pus într-un sicriu de lemn şi însoţit la mormânt de oameni care duceau lumânări[97]. Oamenii care erau condamnaţi la spânzurătoare sau erau decapitaţi nu primeau o mărturisire a credinţei lor. Această credinţă destul de înduioşătoare aruncă lumină asupra atitudinilor religioase ruse şi indică o legătură între acţiunile individului şi probabilitatea de a se mântui, sugerând responsabilitatea individuală în timpul vieţii. Această credinţă nu era însă percepută în acest mod de scriitori englezi contemporani. Aceştia, crezând probabil că mântuirea se obţine numai prin credinţă, comentau sarcastic naivitatea rusă[98].

Există mai multe comentarii asupra poziţiei şi comportamentului clerului. Probabil cu un subiectivism de tip protestant, există mai multe remarci asupra egalităţii de statut dintre laici şi clerici. Clerul nu purta veşminte disctinctive, aşa încât nu arăta diferit de laici. Li se permitea să se căsătorească, alt punct de interes pentru protestanţi, dar dacă rămâneau văduvi nu li se permitea o a doua căsătorie. Ei deveneau călugări şi li se recomanda din acel moment castitatea pentru tot restul vieţii[99].

Călugării erau respectaţi de împărat. Când luau masa cu el, ei erau serviţi într-o manieră similară cu împăratul însuşi. Împăratul, fiind el însuşi foarte religios, plasa oamenii săi religioşi deasupra nobililor săi şi îi respecta mai mult[100]. Îm-

---

lous,... they take the dead body and put it in a coffine or chest, and in the hand of the corpse they put a little scrolle, and in the same there are these words written, that same man died a Russe of Russes having received the faith and died in the same. This writing or letter they say they send to S. Peter, who receiving it (as they affirme) reades it, and by and by admits him into heaven,...".

[97] *Anthony Jenkinson,* în *Idem,* vol. III, *North Eastern Europe,* p. 221 "And put a new paire of shoes on his feete, because he hath a greate journey to goe,... but they forget not to put a testimonie in his right hand, which the priest giveth him, to testifie unto S. Nicholas that he died a Cristian man or woman".

[98] *Anthony Jenkinson,* în *Idem,* vol. III, *North Eastern Europe,* p. 221 "They that be hanged or such like, have no testimonie with them, how they are received into heaven, it is a wonder without their passport".

[99] *Richard Chancellor,* în *Idem,* vol. III, *North Eastern Europe,* p. 73; *Anthony Jenkinson* în *Idem,* vol. III, *North Eastern Europe,* p. 204.

[100] *Anthony Jenkinson,* în *Idem,* vol. III, *North Eastern Europe,* p. 204—205.

https://biblioteca-digitala.ro

păratul nu se amesteca în problemele religioase. El le lăsa în seama mitropolitului. Acesta era în rang imediat după D-zeu, cu posibila excepție a Fecioarei și a Sfântului Nicolae[101]. Călugării purtau veșminte negre. În mănăstirile lor erau foarte ospitalieri, dând de mâncare tuturor călătorilor[102]. Preoții capabili să instruiască credincioșii erau însă foarte puțini. Preoții purtau o tichie pe cap. Ei își rădeau creștetul, dar restul părului și al bărbilor lor creșteau neatinse. Părul și barba lungă erau un semn distictiv al clerului ortodox[103].

Biserica rusă părea să organizeze un număr de procesiuni care marcau cele mai semnificative momente ale anului liturgic. În Ianuarie, de Bobotează, Împăratul mergea la biserică cu o procesiune condusă de mitropolit. Când ieșeau din biserică, procesiunea se îndrepta spre râu. Se făcea o gaură în gheață, așa încât apa să poată fi sfințită. Mitropolitul sfințea apa într-o slujbă solemnă. Apoi stropea cu apă sfințită împăratul și nobilii. După aceea oamenii umpleau vase cu apă pentru a le duce acasă. Atât copii cât, și alți oameni, erau aruncați în apa sfințită. Mai mulți tătari erau botezați sub privirile împăratului, chiar și caii împăratului erau aduși la râu pentru a bea din apa sfințită[104]. Lumânări și felinare erau purtate de procesiune alături de crucifixe și icoane, mai ales ale Fecioarei și Sf. Nicolae. Ordinea preoților în procesiune părea să fie importantă. Împăratul îl urma pe mitropolit și era, la rândul lui, urmat de nobili, în ordine ierarhică. Când ajungeau la gaura din gheață mitropolitul era singurul care se așeza. Împăratul rămânea în picioare[105]. Comentariile călătorilor referitoare la obiceiul de a face caii să bea din apa sfințită erau sarcastice[106].

---

[101] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 214 „The Metropolitan is next to God, Our Lady and S. Nicholas excepted".

[102] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216.

[103] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 217.

[104] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 199—200, "Also there were brought the Emperors best horses, to drink at the sayd hallowed water".

[105] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 208—209.

[106] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 209, "...and horses were brought to drinke of the same water, and likewise many other men brought their horses thither to drinke, and by that means they make their horses as holy as themselves".

https://biblioteca-digitala.ro

O altă procesiune majoră avea loc în Duminica Florilor. Un pom era împodobit cu fructe, în timp ce 5 băieți îmbrăcați în alb cântau. Lumânări, icoane și felinare erau purtate de procesiune. Preoții veneau în urma pomului, apoi nobilii, apoi împăratul și mitropolitul. Un cal era travestit în măgar și mitropolitul era așezat pe el, ținând o carte și un crucifix în mână. Împăratul însuși conducea măgarul. Ei mergeu de la o biserică la alta în incinta castelului. Apoi se întorcea la biserica imperială, unde se ținea slujba. După aceea, împăratul și nobilii luau masa cu mitropolitul. Restul săptămânii până la Paști era respectată în mod solemn. Oamenii stăteau acasă, iar împăratul se împărtășea[107].

Vinerea mare era petrecută în meditație și rugăciune. În fiecare an, în vinerea mare un prizonier era eliberat în locul lui Barabas. Oamenii mergeu la biserică unde rămâneau până a doua zi[108]. Un alt obicei al bisericii ortodoxe este amintit în contextul sărbătorilor de Paști și anume vopsirea ouălor. Fiecare om îi dădea preotului un ou. De asemenea, își dădeau unii altora ouă roșii ca un semn de iubire și ca să-și amintească învierea lui Hristos[109].

Alte observații se referă la botez și căsătorie. Diferențele sunt remarcate, cum ar fi faptul că fiecare copil are mai mulți nași, că era botezat prin stropire, nu prin scufundare, și că era uns cu mir într-o ceremonie complicată, că nașii renunțau la diavol în numele copilului și că protecția sfinților era solicitată prin intermediul icoanelor. Nașii promiteau să crească copilul în credință, cu frica lui D-zeu, să aibă devotament față de icoane. Unul dintre ei îi dădea copilului o cruce pe care acesta se presupunea să o poarte întotdeauna. Un rus care nu purta crucea nu era considerat creștin[110].

Căsătoria era și ea un ritual complicat, care implica promisiuni și daruri și protecția bisericii. Oamenii se căsătoreau

---

[107] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 211.

[108] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 211.

[109] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 211.

[110] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 218, "...then one of Godfathers must hang a crosse about the necke of the childe, which he must always ware, for that Russe which has not a cross about his necke they esteem as no christian man".

https://biblioteca-digitala.ro

tineri și soțiile duceau o viață izolată, ieșind numai pentru a se duce la biserică sau la prieteni[111].

Dacă călătorii englezi erau critici față de ruși, atitudinea lor era reciprocată. Este evident din aceste texte că rușii nu aveau o părere prea bună despre pietatea protestantă, pe care o percepeau nu doar ca diferită, ci și inferioară. Ei considerau că englezii erau numai pe jumătate creștini și credeau că ei sunt mai sfinți decât englezii[112]. Ei se considerau superiori și creștinilor bisericii latine. Biserica rusă era singura biserică adevărată și perfectă. Ei detestau latina și nu vroiau să aibă de a face cu papa[113]. Ei se credeau adepții unei credințe și religii mai sincere. În mod evident, călătorii îi disprețuiau pentru această convingere[114].

Deci, din punctul lor de vedere protestant, călătorii observau mai mult ritualul decât diferențele doctrinale ale bisericii răsăritene.

Izvoarele pe care le-am examinat sugerează că, catolicii erau mai preocupați de convertirea păgânilor și, în același timp, erau suficient de ostili față de ortodocși. Această atitudine continuă, pur și simplu, atitudini mai vechi (ale secolului XV). Relatarea scrisă de Betrandon de la Brocquiere sugerează că, catolicii nu erau mai toleranți față de ortodocși. Între ei și biserica răsăriteană existau numeroase tensiuni. În acest sens, s-ar putea specula că protestanții au moștenit o tradiție a intoleranței.

Atitudinea condescendentă este și ea în mare măsură moștenită. Ea este prezentă atât la călătorii protestanți, cât și la cei catolici, și perpetuează vederile secolelor precedente. O percepție a ortodoxiei la un nivel pur descriptiv exista atât în scrierile catolice, cât și în cele protestante. Sentimentul misiunii printre creștinii din est este mai puternic la sfârșitul

---

[111] *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 219—220.

[112] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 49—50, "They say we be but halfe Christians: because we observe not part of the olde law with the Turks. Therefore they call themselves more holy then us"; *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 218—220.

[113] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 138.

[114] *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 75, "... they hold opinion that we are but halfe christians, and themselves onely to be the true and perfect church: these are the foolish and childish dotages of such ignorant barbarians".

https://biblioteca-digitala.ro

decât la începutul secolului al XVI-lea. Şi este mult mai puternic la protestanţi, decât la catolici. În final, pentru a răspunde la întrebarea principală, o metodă adecvată ar fi să comparăm remarcile pozitive făcute de călătorii protestanţi, atunci când menţionau asemănările dintre cele două religii, cu remarcile critice pe care le făceau când comentau asupra diferenţelor.

La o privire superficială, reacţia negativă o depăşeşte cu mult pe cea pozitivă. În general, călătorii remarcau în mod critic excesul de ceremonial şi adeziunea faţă de formele tradiţionale ale religiei pe care ei le considerau superstiţie. Ei criticau şi formele diferite în care se oficiau botezul sau căsătoria. Dezaprobau lipsa implicării individuale în religie, atât de clară în modelele devoţionale ruse (lipsa rugăciunilor, singura rugăciune fiind o cerere de îndurare; devotament excesiv faţă de imagini, considerat idolatrie, cultul sfinţilor şi credinţa în rolul intercesor al acestora, procesiunile, apa sfinţită) şi faptul că, atât credincioşii, cât şi clerul, considerau pregătirea pentru împărtăşanie inutilă. Se accentuează de mai multe ori lipsa de restricţii în primirea împărtăşaniei de către credincioşi. Călătorii sunt critici faţă de nivelul cunoştinţelor religioase, comportamentul congregaţiei în biserică şi convingerea lor fermă că religia este o problemă a bisericii. Ei sunt critici faţă de statutul şi rolul clerului rus, care era în general incapabil să-şi îndeplinească responsabilităţile, mai ales aceea a instruirii credincioşilor.

În final, un număr de comentarii critice privesc concepţia ortodoxă despre mântuire. Observatorii protestanţi nu sunt capabili să accepte credinţa că postul sau alte practici ascetice ar putea obţine mântuirea. Ei nu numai că condamnă legătura pe care ortodocşii o stabilesc între acţiunile din timpul vieţii şi mântuire, dar şi resping toate practicile privind morţii şi rolul intercesor pe care biserica îl joacă în schema mântuirii. În mod surprinzător, nu există nici un comentariu asupra rolului major al tradiţiei. Ruşii trebuiau să dovedească că au trăit în credinţa strămoşilor lor. Există chiar o critică neaşteptată a faptului că ruşii îşi vorbeau numai propria limbă şi respingeau studiile umaniste. Ei dispreţuiau modul în care ruşii se mândreau cu nuanţa lor superioară de creştinism.

Comparativ cu toate aceste critici, există foarte puţine comentarii pozitive. Ele sunt făcute de pe poziţii protestante, fiind deseori previzibile, cum ar fi: folosirea vernacularului în liturghie, comuniunea sub ambele specii (ton foarte neutru pri-

https://biblioteca-digitala.ro

vind pâinea dospită), faptul că ambele testamente erau citite zilnic, egalitatea de statut și căsătoria clerului.

Cu toate că respectul ortodox pentru liturghie este remarcat, nu pare să fi existat înțelegere față de faptul că rolul central al liturghiei este o particularitate majoră a credinței ortodoxe, o trăsătură distinctivă, diferită de accentul protestant asupra predicii.

Există mai multe comentarii neutre asupra postului, deși este observat rolul lui în economia mântuirii. Pare de asemenea să fi existat un interes pentru faptul că religia era exprimată prin forme exterioare de comportament, de exemplu: strictețea postului, frecvența împărtășaniei, prezența la biserică și durata timpului petrecut în rugăciune.

Este evident că cele mai multe critici s-au făcut de pe poziții protestante și călătorii protestanți sunt cei care furnizează descrierile cele mai detaliate și directe ale pietății ortodoxe.

În concluzie, izvoarele examinate par să sugereze că protestanții care au venit în contact cu biserica ortodoxă erau mult mai înclinați să observe diferențele de rit și pietate, decât asemănările des invocate în discursul teologic protestant.

https://biblioteca-digitala.ro

Românii în sensibilitatea săsească şi austriacă la sfârşitul sec. XVII şi în sec. XVIII: clişee şi stereotipuri

Toader Nicoară

Spaţiu multietnic şi multiconfesional — spaţiu multicultural deci — Transilvania a fost în epoca modernităţii locul în care s-au construit şi coagulat într-un dialog continuu şi după o alchimie ale cărei determinaţii interioare sunt greu de descifrat, identităţi naţionale specifice. Fiecare din etniile aflate în acest spaţiu şi-a construit şi alimentat la nivelul imaginarului, imagini de sine şi identităţi proprii, în dialog şi mai ales în contradicţie cu ceilalţi, şi-a alimentat identitatea cu elemente valorizate pozitiv, în timp ce calităţile negative ale aceloraşi valori erau atribuite celorlalţi. În realitatea transilvană imaginile reciproce au avut ca atare, un rol însemnat în developarea identităţii[1].

În faţa unei realităţi etnico-confesionale complexe şi contradictorii, derutante şi tulburătoare, istoriografia tradiţională a rămas multă vreme într-o perspectivă etnocentrică, comodă de altfel, fiecare încercând să facă, cu mai mult sau mai puţin talent, un discurs paralel, în fapt, o pledoarie pro domo sua.

Pentru istoricul care vrea să pătrundă în profunzimea fenomenelor istorice din acest spaţiu la sfârşitul secolului al XVII-lea şi în secolul al XVIII-lea faptul se dovedeşte a fi deosebit de dificil. Episoadele dramatice şi confruntările vio-

[1] vezi, Maurice Agulhon, *L'Imaginaires de nations; reflexions preliminairs sur l'experience francaise*, în Cloude Gilbert Dubois, editeur *L'Imaginaire de la Nation 1792—1992*. Presses Universitaire de Bordeaux, 1993, pp. 13—18; B. Anderson, *Imagined Communities*, New York-London, Versa, 1991; E. Geller, *Nations et nationalisme*, Paris Payot, 1989, Eric Hobsbawn. *Nation et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

https://biblioteca-digitala.ro

lente dintre comunităţile etnico-confesionale au reprezentat o realitate cvasi-cotidiană, iar violenţa în lumea rurală o componentă de bază a mentalităţii unei civilizaţii[2].

Restituirea imaginilor reciproce pe care comunităţile şi le-au construit şi apoi alimentat mereu, unele despre celelalte, construcţii subiective, care ţin de domeniul imaginarului, poate oferi o cale de înţelegere a acestei realităţi. Intr-o asemenea analiză se cuvin restituite mecanismele care prezidează construirea acestor imagini, elementele din real care le-au alimentat, speranţele şi iluziile, orgoliul şi infatuarea, spaimele şi angoasele cu privire la propria condiţie, la propriile origini, dar şi cu privire la ale celorlalţi.

Imaginea duşmanului secular s-a cristalizat nu numai ca urmare a unor episoade dramatice, ci mai ales prin maniera în care aceste episoade au fost asumate la nivelul sensibilităţii şi imaginarului, alimentând apoi neliniştile şi incertitudinile proprii. Imaginea românilor în imaginarul colectiv maghiar, secui sau saxon este din acest punct de vedere relevant pentru maniera de percepţie a celuilalt. Aşa cum este cunoscut, aceste entităţi etnico-naţionale şi etnico-confesionale, maghiarii, secuii, saşii şi românii s-au aflat în contacte directe locuind împreună în acest spaţiu în zone determinate; românii şi ungurii în comitatele nobiliare ale Transilvaniei, în Partium, românii cu secuii în scaunele secuieşti, românii cu saşii pe pământul regesc, fiind astfel prin forţa împrejurărilor constrânşi să convieţuiască laolaltă. Dar în afara spaţiului comun o mulţime de alte elemente de natură obiectivă şi subiectivă au grevat asupra raporturilor dintre ele, în subsidiar asupra imaginilor despre ceilalţi.

Din punct de vedere juridico-instituţional cele patru comunităţi beneficiau de un statut radical diferit: maghiarii, saşii, secuii, — aveau calitatea de stări privilegiate — deşi din punct de vedere cantitativ reprezentau fiecare în parte o minoritate demografică, pe când românii răspândiţi peste tot, erau excluşi ca şi comunitate etnică de la drepturile politice, reprezentând dacă putem spune o „majoritate marginală".

„Constituţiile" principatului elaborate în secolele precedente şi conservând stări de fapt medievale, au fost recunoscute de Habsburgi prin diploma leopoldină din 4 dec. 1691. Acestea excludeau de la viaţa politică şi de la celelalte beneficii pe

---

[2] Robert Muchembled, *La violence au village*, Paris, Brepols 1992.

https://biblioteca-digitala.ro

care le invoca pentru ceilalți „fii ai patriei" pe români ca entitate etnică. *„Deși neamul Valahilor nu a fost socotit în această țară nici între stări și nici între religiile recepte, cu toate acestea, pentru folosul țării atâta vreme cât sunt toleraţi..."*[3].

„Deși națiunea română nu s-a numărat între staturi (stări, națiunile regnicolare) și nici religiunea ei nu s-a admis între religiunile recunoscute prin lege (receptae) cu toate acestea se suferă aici spre folosul țării"[4].

„Națiunea valahă a fost admisă în această țară pentru binele public"[5].

O asemenea condiție juridică, care-i excludea de la drepturile și libertățile politice făcea din români o comunitate de stare inferioară, îi transforma practic într-o „majoritate marginală" care deși contribuia la bunul mers al treburilor principatului, nu aveau nici un cuvânt de spus în forurile publice, locale și centrale ale țării.

Explicația unei asemenea stări de lucruri era relativ simplă în viziunea celorlalte națiuni. „Națiunilor regnicolare" le era frică de numărul mare al românilor și de consecințele acestui fapt în eventualitatea unei egale îndreptățiri. Mărturii numeroase converg în acest sens. Astfel în chiar întâmpinarea pe care stările și ordinele transilvane o fac la 1744 ca răspuns la cererea împărătesei Maria Terezia de înmatriculare a românilor greco-catolici între stări — ca unii ce prin unirea cu biserica romană făceau parte din statusul catolic — își face loc această opinie ca un loc comun în mentalitatea colectivă a stărilor: *„Aceștia (românii) deși locuiesc din vechime în principat, totuși firea și facultățile lor fizice și psihice, sarea lor de jos și alte împrejurări îi fac cu totul incapabili de drepturi și privilegii. Subt niște pribegi și nestatornici... care se leapădă de unire... și pot deveni un dezastru penru monarhie ..*

Tocmai din cauza acesta, regii și principiii țării pe valahi nu i-au făcut părtași la privilegii ci i-au considerat numai suferiți (toleraţi)"[6].

În mentalitatea saxonă mândră de privilegiile sale seculare, faptul va deveni un loc comun, o convingere și o axiomă

---

[3] *Aprobatae constitutiones*, titlul VIII, art. 1—4.

[4] *Ibidem*, titlul I, art. 8.1.

[5] *Ibidem*, titlul IX, art. 1 *Despre valahi*, în Mitropolia Ardealului, 4—5, 1976, p. 472.

[6] Hurmuzaki, *Documente*, VI. p. 575; vezi și Augustin Bunea, *Episcopul I. Inochentie-Klein*, Blaj, 1900, pp. 103—105.

https://biblioteca-digitala.ro

politică ce va fi susținută cu încrâncenare de reprezentanții națiunii săsești.

„Poporul valah a fost tratat în Transilvania ca un popor destinat, încă de la originea sa servituții, atât pe pământul crăiesc, cât și pe cel al nobililor... Mulțimea sa în raport cu celelalte popoare ale Transilvaniei... a indicat patriei dintotdeauna — potrivit legilor — această înțelepciune, ca să-l mențină într-o stare de înjosire și în frâu, să nu ajungă să-și cunoască propriile avantaje și puterea. În acest sens au fost alcătuite legile țării în privința lor ca și celelalte instituții"[7].

Se adaugă acestor incompatibilități de statut politic, altele, numeroase și semnificative; deosebiri lingvistice, religioase, moravuri și moduri de viață diferite. Sașii cu o vocație urban-cetățenească, românii preponderent rurali, maghiarii și secuii cu un orgoliu nobiliar exacerbat, mândri de privilegiile lor. Sașii minoritari din punct de vedere demografic dar organizați în comunități închise, puțin sau deloc permeabile, mândri de privilegiile lor, vor manifesta o psihologie de cetate asediată, tocmai datorită punerii în cauză a acestor privilegii după venirea Habsburgilor. Ungurii și secuii vor fi prea mândri și siguri de sine pentru a-și face probleme din cauza dispreţuitei „plebe valahe".

Ori, toate aceste elemente își vor pune amprenta pe maniera de a-i percepe pe ceilalți, în ocurență pe români. Așa cum o evidențiază cercetările de imagologie, imaginile despre români sunt în egală măsură rezultatul contactelor directe, ale observației, dar și a prejudecăților de tot felul. Dar ele sunt de asemenea rezultatul alimentării sensibilității și imaginarului cu aceste prejudecăți și presupoziții, prin sedimentări și stratificări care se operează lent prin interiorizarea și subiectivizarea unor experiențe obiective ale unei conviețuiri dramatice.

Unul din elementele care revin obsesiv în conturarea unui portret robot al românilor în sensibilitatea săsească este acea a unui popor marginal, care se plasează în afara regimului de stări al societății tripartite transilvane. Clișeul acesta nu este desigur o creație a secolului al XVIII-lea. El vine din secolele precedente, dar va deveni acum, datorită unor stimuli, un loc comun în mentalitatea sașilor. Astfel eruditul saxon Johan Troester în lucrarea sa DAS ALT UND NEUE TEUTCHE

---

[7] Michael Conrad de Heydendorf, *Selbst Biographie*, în *Izvoarele răscoalei lui Horea, B, Izvoare narative*, București, Ed. Academiei, 1983, I, p. 37.

https://biblioteca-digitala.ro

DACIA, scrisă la 1666 remarca cu privire la români: *„Acest popor este atât de puțin respectat în țară, cât nici nu este socotit între stările țării, nu are nici un oraș, castel sau casă care să fie numai a lui, ci, ori cutreieră de colo-colo prin lanțul de munți care înconjoară țara, ori își datorește colibele din satele și mărcile germanilor și ungurilor, milei acestora, în calitate de supuși ai lor... ...în Transilvania... ei nu se bucură de nici un privilegiu, ci sunt toți păstori și pălmași..."*[8].

La fel cum, un secol și jumătate mai târziu, baronul Samuel Brukenthal, care în calitate de guvernator al Transilvaniei, informa, la 1772 curtea vieneză despre stările de lucruri din marele principat, nu va face decât să reia aceste locuri comune, clișeele și stereotipurile care impregnau mentalitatea săsească cu privire la condiția românilor.

„Comitatele formează aproape două părți din țară, locuitorii lor, țărani iobagi sunt în cea mai mare parte valahi, cam puțini unguri, printre care și mai puțini sași...

Valahii nu formează o națiune în sensul legal, ci numei plebs, popor simplu. Din partea legilor sunt numai tolerați, iar de la drepturile și libertățile celorlalte națiuni sunt eschiși. Nu formează nici stat (stare) separat, nici district separat, ci sunt răsfirați printre celelalte națiuni și districte. Altfel, locuiesc parte în sate separate, parte împreună cu ceilalți, și nici datini naționale nu au, ci trăiesc amăsurat datinilor și legilor națiunii în mijlocul căreia se află, dar pentru acea există la ei o atracție naturală spre confundarea virtuților cu păcatele și aceasta îi deosebește de ceilalți locuitori ai Transilvaniei"[9].

„...Un popor de țărani și de păstori..."

Una din imaginile clișeu care vor deveni un laitmotiv în toate scrierile și istoriile cronicarilor și erudiților saxoni din Transilvania cu privire la români, este cea de țărani iobagi sau de păstori. Încă în secolul al XVI-lea umanistul sas Christian Sechaeus în opera sa RUINAE PANNONICAE, retipărită de altfel de către Carl Josef Eder la 1797 în atmosfera generată de disputele Supplexului, se desprinde imaginea aspră de păstor disgrațios și hirust, demnă de dispreț a românului.

---

[8] apud Klaus Heitman, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, București, Ed. Univers, 1995, p. 265.

[9] apud T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, I, pp. 73—74.

https://biblioteca-digitala.ro

„Turmele-şi paşte pe câmpuri valahul nemernic,
Barbar, ce plin de cruzime viaţa-şi trăieşte sălbatic,
Înveşmântat în sarici din piele de capră flocoasă,
Deosebit de poporul din jur, şi prin trai şi prin lege,
Fără să-i pese de crivăţ şi nici de-a iernilor geruri,
El se hrăneşte cu lapte şi cu mălaie făcute,
Dintr-o făină de mei, ce e coaptă în spuza fierbinte,
Iară cu cruda slănină, foalele-i place să-şi umfle"[10].

Imaginea românilor necultivaţi şi „sălbatici" va subzista mereu în arierplanul psihologiei colective saxone chiar şi atunci când naraţiunea despre români capătă accente bucolice. Astfel în notele lui Johann Troester românii sunt prezentaţi în aceiaşi calitate de păstori singuratici, cântăreţi din fluier: *„Valahii se ocupă îndeosebi cu creşterea vitelor şi agricultura, dar cea mai mare plăcere o au în păscutul oilor, cu care pleacă vara în munţii răcoroşi; ei se alungesc în iarba mănoasă ca adevăraţi Tytiri; pe când caprele botoase şi mieii dolofani pasc pe păşuni şi se caţără pe stânci, Corydonul valah, cântă din fluierul său lung de un cot şi jumătate, o doină pentru verişoara sau ciobăniţa lui, aşa încât cu greu l-ar putea egala chiar şi zeul Pan cu toţi spiriduşii săi din pădure"*[11].

Calitatea de păstori este mereu evidenţiată de observatorii saxoni, determinând mereu observaţii maliţioase. Michael Liebrecht, într-o schiţă carecterologică asupra naţiunilor din Transilvania, publicată la 1791 scria cu privire la români;

„Cea mai mare parte (a românilor) tândăleşte la spatele oilor, o alta rătăceşte prin ţară cu căruţele. Foarte puţini cultivă cu oarecare osârdie ogoarele şi viile, dar rareori mai mult decât au nevoie pentru hrana lor zgârcită pentru îmbrăcăminte şi dări". În ce priveşte calităţile de meşteşugari şi talentul acelaşi Liebrecht nu acordă nici cea mai mică şansă românilor: *„... În districtul Tălmaci, câteva mii se ocupă cu tăbăcăria, dar sunt doar cârpaci şi dau rasol. Din toate aceste activităţi respiră indolenţa şi delăsarea"*[12].

---

[10] apud Ştefan Bezdechi, *Christian Schesaeus despre români*, în Anuarul Institutului de Istorie Naţională, IV, (1926—1927), Cluj, pp. 498—499.

[11] Adolf Armbruster, *Docoromania-saxonica*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, pp. 116—117.

[12] M. Liebrecht, *Uber die National Charakter der in Siebenburgen befindlichen Nationen*, Wien, 1792, p. 88, Klaus Heitmann, *op. cit.*, pp. 137—138.

https://biblioteca-digitala.ro

Unul din aspectele îngrijorătoare, care preocupă în cel mai înalt grad populaţia saxonă este numărul mare, copleşitor din punct de vedere demografic al românilor. Un aviz din 1701 al dietei Transilvaniei remarca cu privire la români că sunt o „... *barbara et prolofica natio...*"[13]. La fel cum toate sursele remarcă numărul mare de copiii din familiile românilor. În timp ce unii autori pun acest fapt pe seama căsătoriilor timpurii ale românilor (Liebrecht) alţii constată că de vină ar fi pentru a asemenea situaţie... consumul excesiv de mămăligă[14].(!!!) Obsesia acestei prolificităţi a românilor trimite în arierplanul mentalităţilor colective la o iminentă preponderenţă demografică şi trădează o creştere în intensitate a sentimentului de îngrijorare şi teamă. Acest sentiment de neliniște şi spaimă chiar, devine presant pentru saşi, în ajunul vizitelor împăratului Iosif al II-lea în Transilvania, în cadrul atmosferei generate de dezbaterile privind acordarea conciviliţăţii românilor de pe pământul crăiesc.

„Mai marii ţării, aceia care se află în fruntea naţiunilor, cercurilor şi scaunelor, nobilimea, magistraţii şi clerul tuturor religiunilor aşteaptă între teamă şi speranţă o nouă reglementare a constituţiei ţării, recunoaşterea ei nemodificată, limitarea sau pierderea privilegiilor lor, a servituţii şi a puterii după idea pe care monarhul şi-a făcut-o despre ei şi spre binele provinciei.

Iobagul şi îndeosebi plebea valahă speră în întregime la o schimbare în avantajul soartei sale, primul o reducere a slujbei iobăgeşti, cea de-a doua admiterea la drepturi egale cu ceilalţi locuitori ai ţării şi desfiinţarea stării sale plebee veşnice"[15].

Decretarea conciviliţăţii pentru români de pe pământul crăiesc prin decretul imperial din 22 martie 1781 şi considerarea lor ca „cetăţeni ai patriei" va transforma grija şi teama saşilor în certitudine ameninţătoare:

„Nu este în intenţia mea să judec potrivit legilor omeneşti şi ale patrei această hotărâre regească. Dar vremurile care vor veni, vor dovedi urmaşilor dacă primejdia care îngrijorează celelalte naţiuni ale Transilvaniei, de pe urma acestu fapt, se vor împlini. Ca urmare poporul valah, deveni mai îndrăzneţ,

[13] Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 161.

[14] Nicolae Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, Bucureşti, 1981, p. 424.

[15] Michael Conrad de Heydendorf, *Eine Selbstabiographie*, ed. Rudolph Theil, în Archiv, XVI, p. 653, apud, Mathias Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Dacia, Cluj, 1994, p. 246.

https://biblioteca-digitala.ro

arogant, şi-şi manifesta faţă de stăpânii de pământ nesupunerea, şi pe pământul crăiesc, intenţia de a lua locul saşilor"[16].

Sentimentele naţiunii săseşti devin disperate în faţa pierderii privilegiilor. „*Acum îmi doresc din toată inima să nu mai trăiesc*" — notează consilierul Hannenheim, în timp ce Johann von Hermann considera o asemenea măsură" *cea mai importantă şi cea mai îngrijorătoare care a venit de la tron în cei 500 de ani de când locuim pământul nostru regesc liber*"[17]. Comunitatea săsească considera că „*modul său de viaţă nu era compatibil nici cu modul de gândire şi de viaţă a nobilimii maghiare şi nici cu moravurile stirpei valahe, ţinută până acum departe de oraşe şi de uniunea stărilor politice*" şi se vedea „*dintr-o dată aruncată într-o oală cu celelalte două*"[18]. O convieţuire cu „*spaţa umană valahă care nu a aparţinut niciodată celor trei stări, care s-a strecurat aici doar treptat şi nu a avut niciodată nici o înţelegere pentru educaţia morală*" li se părea saşilor ne neconceput şi de neacceptat. Frica de o invazie a românilor în oraşele săseşti este puternic resimţită la nivelul sensibilităţii colective. Într-o asemenea eventualitate „*Mediaşul va deveni un oraş armenesc, Sibiul armenesc şi românesc, iar... Braşovul va deveni un oraş valah*"[19].

„Calităţi" şi „defecte"

Dar alături de realităţile politice şi sociale rezultate din îngrijorarea şi teama în faţa diluării sau chiar pierderii unui statut juridico-politic privilegiat, care a oferit secole de-a rândul prosperitate materială şi un sentiment securizant, imaginile saxone despre români oferă ipostazele cele mai diverse. Aproape toate „istoriile" erudite şi savante ca şi notaţiile ocazionale despre români nu lasă la o parte problema originilor. Faptul nu este deloc surprinzător, dacă avem în vedere că mitul originilor a reprezentat unul din elementele esenţiale, care alături de limbă a contribuit în mod deosebit la conturarea imaginii de sine, la construirea imaginii moderne de naţiune.Ori, o origine ilustră este mereu invocată de toate colectivităţile etnice, care se trezesc la conştiinţa de sine, acum

---

[16] *Idem*, în *Izvoarele răscoalei lui Horea. B. izviare narative*, I. p. 37.
[17] apud Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 247.
[18] *Ibidem*, p. 248.
[19] *Ibidem*, p. 247.

https://biblioteca-digitala.ro

în zorile modernității[20]. Astfel saşii îşi vor asuma o ilustră ascendenţă în geţii — goţii antichităţii (pe baza unei voite sau accidentale) confuzii semantice între goţi şi geţi, şi vor face din originea dacică unul din motivele de orgoliu „naţional"[21], în timp ce maghiarii şi secuii îşi vor alimenta orgoliul cu o incertă dar ilustră ascendenţă huno-scitică[22]. Din acest punct de vedere, naţiunea română, pe cale de a se trezi la conştiinţa de sine va găsi în acest element fundamental al imaginarului naţiunii unul din puţinele elemente incontestabile: ilustra origine romană! În chiar secolele precedente teza originii latine a românilor va fi mereu vehiculată de eruditii şi istoricii saxoni din Transilvania[23].

Originii romane i se asociază uneori, vechile calităţi şi virtuţi ale strămoşilor iluştri. Astfel raportul Clary din 1772 vehiculează „opinia comună" după care *„valahul ar avea însuşiri admirabile, ceva ales în agerimea spiritului şi în tăria sa, acestea oarecum ca moştenire a descendenţei sale romane"*[24].

Dar în atmosfera tensională şi plină de nelinişte, generată de problema concivilităţi şi mai apoi de dezbaterile Suppllexului se vor ridica semne de întrebare chiar şi asupra acestui element atât de însemnat din patrimoniul imaginar al românilor: originea romană şi latinitatea limbii. Eruditul Michael Liebrecht, la 1791 va pune la îndoială în a sa schiţă caracterologică, un opuscul publicat la Viena, exact aceste elemente fundamentale ale unei imagini de sine confortabile. *„Valahii băştinaşi — notează Liebrecht — se autonumeau Rumani. Acest nume, precum şi limba pe jumătate romană (latină) precum şi alte câteva elemente au fost deja foarte ispititoare pentru a-i privi drept resturi ai coloniştilor care, sub Traian au pătruns în Dacia"*. După argumente şi demonstraţii savante, concluzia eruditului saxon apare limpede şi tranşantă: *„. . .deci, şi-au atribuit acest nume uzurpat, romani. Cu toate că au o limbă pe jumătate latină, învăţată de la tovarăşii lor de convieţuire la care se adaugă alte câteva obiceiuri deprinse tot de la aceştia, este mai mult decât probabil că avem de-a face cu*

---

[20] Arlette Jouanna, *Ordre social; Mythe et hierachies dans la France du XVI-e siècle*, Paris, Hachettes, 1977.

[21] Adolf Armbruster, *Dacoromano-saxonica*, pp. 91, 94—95, 117, 120, 122.

[22] vezi Pal Judit, *O legendă a istoriei; priblema originii hunice a secuilor*, în Studii de istorie a Transilvaniei, Cluj, 1994, pp. 97—104.

[23] Idem, *Romanitatea Românilor, Istoria unei idei*, Bucureşti, Ed. Encicloqpedică. 1993.

[24] Mathias Bernath, *op. cit.*, pp. 222—223.

https://biblioteca-digitala.ro

o greşeală, nu unica, în istoria popoarelor"[25]. Astfel pe măsură ce românii îşi descopereau originea ilustră şi încercau să o invoce în favoarea unei condiţii social-politice decente chiar şi aceste elemente le vor fi contestate[26].

Începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea odată cu participarea masivă a românilor la războaiele casei de Habsburg cu Prusia, şi după organizarea regimentelor româneşti de graniţă, încep să li se recunoască românilor calităţile de buni militari, care trimiteau în imaginar la acelaşi virtuţi militare ale strămoşilor romani. „*Aceia care intră în starea soldătească cum ar fi valahii de altfel, sunt curajoşi şi inimoşi*" (Thoman, 1773), iar „*odată obişnuiţi cu ordinea militară şi disciplina, sunt oameni la locul lor, bravi şi inimoşi. Ei se disting prin dispreţul faţă de moarte, ceea ce-i face buni soldaţi*"[27]. Un călător german, Johann Lehman, remarca de asemenea la 1782 înflorirea satelor grănicereşti, programul şcolilor, asimilarea limbii germane de către elevii români. El constată de asemenea calitatea de buni soldaţi, dar adaugă că uneori vitejia este folosită pentru a răzbuna jignirile[28]. Dar cu totul altfel sunt valorizate aceste calităţi de către saşii din Transilvania. Acelaşi M. Liebrecht concede că „*în general, ei au fost socotiţi buni soldaţi, deşi la drept vorbind sunt numai buni bătăuşi. Îndrăzneala lor e doar o furie prostească, dar când pericolul creşte le piere curajul. E adevărat, viclenie au destulă şi sunt buni pentru ambuscade, însă cu ordinea şi buna regulă nu pot fi decât cu mare greutate obişnuiţi. E greu de imaginat de câtă osteneală a fost nevoie pentru a aduce la un anumit grad de disciplină trupa grănicerească*"[29].

În cei priveşte pe românii de rând, imaginea acestora în sensibilitatea saxonă este grevată de aceleaşi prejudecăţi şi clişee. Călătorind prin Transilvania, eruditul Carl Josef Eder, autorul adnotărilor răutăcioase la Supplex Libellus din 1791, îi vede pe români „*gospodari răi, aplecaţi spre hoţie şi răutăcioşi*". Îi consideră „*oameni vrednici de compătimire, lipsiţi de*

---

[25] Michael Liebrecht, *Uber die National Charakter...* p. 84.

[26] vezi *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae iura tribus receptis nationibus communia postlimino sibi adseni postulatium*, cum notis historico-criticis, I. C. E (der) Civis Transilvani, Cloudiopoli, XDCCXCI.

[27] Mathias Bernath, **op. cit.**, p. 212.

[28] Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, pp. 245—246.

[29] Michael Liebrecht, *op. cit.*, p. 82.

https://biblioteca-digitala.ro

orice fel de învățătură, învăluiți într-o cumplită neștiință și disprețuiți de toată lumea"[30].

Una din „calitățile" valorizate negativ constată aplecarea aproape naturală a românilor către băutură și excese de tot felul. DESCRIEREA ȚĂRII din 1775 notează că, *„valahii trăiesc după simțurile și înclinațiile lor, sunt dedați băuturii uratici, răzbunători, tentați să emigreze. Le place trândăveala și sunt delăsători"*[31]. Cu privire la înclinația spre băutură, Francesco Griselini, care i-a cunoscut de aproape pe românii din Banat remarcă aproape aceleași lucruri. *„...Ei beau vin, bere și rachiu până la exces... Dacă valahii nu s-ar destrăbăla atât de băuturi tari nu li s-ar putea tăgădui elogiul frugalității..."*[32] Un alt călător german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea îi percepe ca *„...desfrânați, bețivi, răzbunători și ușuratici, bucuroși să treacă dintr-un loc în altul, leneși la munca câmpului, grozav și chiar dezgustător de murdari"*[33]. Cu privire la predispoziția spre băutură și alcoolism a românilor, mărturiile sunt numeroase, convergente, organizându-se într-un clișeu durabil, ce se va dovedi greu de dizlocat. *„Cu ploșca de vinars în mână, țăranul valah ia parte la faptele lui Caesar și Traian"* notează cu ironie malițioasă Schwantner în cartea sa despre români[34].

În aceste circumstanțe, câștigă în aprecieri mai ales femeile române, cărora li se recunosc calități fizice și morale. Mai ales călătorii din spațiul german, remarcă hărnicia și frumusețea româncelor. La 1655—1657 un călător danez Hildebrand remarca hărnicia româncelor din Bihor: *„Româncele torc și țes haine pentru toți ai casei. Româncelor torc din mers, au furca cu caierul înfipt în brâu și torc cu fusul"*[35]. *„Femeile române sunt prietenoase, frumoase și harnice"* remarca Johann Lehmann la 1782. Dar printre aceste remărci binevoitoare sare în ochi condiția de totală subordonare a femeii, supusă bu-

---

[30] Nicolae Iorga, *Mărunțișuri istorice culese din Ungaria*, București, 1906, p. 56.

[31] Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.

[32] F. Grisellini, *Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*, prefață, note, traducere de Costin Feneșan, Timișoara, Facla, 1984, vezi și Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 106.

[33] apud Nicolae Iorga, *Mărunțișuri istorice*... pp. 32—35.

[34] apud P. Suciu, *Situația culturală a țărănimii noastre ardelene în trecut*, în Societatea de mâine, IV, nr. 17, 1927, p. 223.

[35] Paul Simionescu, *Mărturii ale unor călători străini în țările române în sec. XVII—XVIII*, în Revista de etnografie și folclor, nr. 4, 1971, p. 292.

https://biblioteca-digitala.ro

nului plac al bărbatului, *„singura care muncește și întreține casa, crește copiii, muncește la câmp, în timp ce bărbatul este leneș și beţiv“*[36]. În comparaţie cu bărbaţii lor, femeilor româncе li se recunosc deci un plus de calităţi. *„Pe când bărbaţii români pierd în comparaţie cu alţii, pe atâta câștigă femeile alăturate cu cele de seama lor, din alte părţi. Româncele sunt în toate smerite, prietenoase și plăcute în purtări, și foarte sârguincioase“*[37].

Dar în ciuda acestor minime concesii în care calităţile apar mai degrabă ca potenţiale, imaginea care rămâne dominantă la nivelul sensibilităţii saxone rămâne prevalent negativă. Sub pana unor eruditi saxoni ca „învăţatul“ Carl Josef Eder sau Michael Liebrecht această imagine capătă accente și dimensiuni psihognomice. În schiţa caracterologică asupra naţiunilor din Transilvania, Liebrecht remarcă adevărate tare genetice cu privire la români: *„Valahul rămâne pe mai departe o specie umană foarte caracteristică din munţii în care locuiește cu predilecţie, teribil de neglijat de natura maşteră. În afara chipului de om, mulţi dintre ei abia dacă au ceva omenesc într-ânșii, dar și atunci sunt schimonosiţi și desfiguraţi de guşă și de alte anomalii ale naturii“*[38]. Anticipând cu mai bine de un secol achiziţiile „ştiinţifice“ ale lui Lombrosso, Leibrecht face românilor un portret fără drept de apel. *„Întreaga lor înfăţișare trădează înclinarea spre excese. Fruntea mică, prematur încreţită, părul castaniu, nepieptănat, căzând peste ochi și tuns la ceafă, sprâncenele groase și stufoase, ochii mici, iscoditori, obrajii scofâlciţi, inundaţi de barbă și mustăţi, trupul scund și ciolănos, sunt într-o totală consonanţă cu spiritul lor necultivat“*[39]. Ori Liebrecht nu este în această privinţă o voce singulară[40]. În atmosfera de retragere a reformelor iosefine, încordată de mișcarea Supplexului, elita saxonă se va strădui să demonstreze cu argumente dintre cele mai „ştiinţifice“ calităţile naţiei, valorizate preponderent negativ, spre a o face nedemnă de graţia împărătească și de o șansă la egala îndreptăţire cu naţiunile regnicolare ale Transilvaniei. Ora revolu-

---

[36] apud, A. Rusu, C-tin Rudneanu, *Călătorii străini despre Banat și Timișoara sec. XVIII—XIX*, în Studii de istorie a Banatului, II, 1971, pp. 142—143.

[37] Nicolae Iorga, *Călători străini*... p. 420—425, M. Liebrecht, *op. cit.*, p. 90.

[38] M. Liebrecht, *op. cit.*, p. 86.

[39] *Ibidem*, p. 89.

[40] vezi opinii asemănătoare ale lui Griselini, Sulzer etc., la Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 212.

https://biblioteca-digitala.ro

ţiei franceze încă nu bătuse în acest spaţiu al Europei centrale!

Dar nu la fel stau lucrurile şi în ce priveşte viziunea pe care şi-o vor face cercurile aulice vieneze despre realităţile transilvane şi despre români. La instalarea lor în Transilvania (1686—1691) Habsburgii i-au „descoperit" pe români ca una dintre etniile cele mai numeroase care populau provincia, dar care nu se numărau printre stările şi ordinele ţării. Cercurile aulice vieneze vor realiza destul de repede de însemnătatea şi imensele avantaje potenţiale pe care le putea oferi imperiului această situaţie. Această mulţime de oameni putea oferi braţe de muncă pentru punerea în valoare a resurselor ţării, venituri însemnate pentru cămara imperială, ca şi suflete „schismatice" de salvat, prin convertire la credinţa catolică, ai cărui campioni erau împăraţii de la Viena. Numeroşi emisari vor constata pe teren această situaţie. Părintele iezuit Andreas Freyberger va constata la 1701 că românii *„sunt răspândiţi în toată Transilvania, între secui şi pe pământurile şi scaunele săseşti. Nu e sat, nu e oraş, nu e suburbiu din care să lipsească românii. Un popor de ţărani şi de păstori, pe care-i poţi deosebi de orice alt cetăţean al Transilvaniei după hainele lor păroase de lână de oaie, însemnat în ce priveşte numărul, trec de 200 000"*[41].

În numeroasele DESCRIERI ALE ŢĂRII realizate de ofiţeri superiori, sau de emisari veniţi în misiuni de prospectare — Francesco Griselini, naturalistul Hacquet — ca şi de funcţionari din administraţia aulică se conturează o altă imagine cu privire la români decât cea a naţiunilor recepte ale Transilvaniei. Prima constatare este cea privitoare la preponderenţa demografică a românilor. Astfel rapoartele consilierilor guberniali remarcă faptul că românii *„constituie mai mult de jumătate din totalul locuitorilor Transilvaniei, 677000"* (Thomann la 1775 şi 1781)[42]. Dar, deşi constituie doar o stare a supuşilor, *„poporul valah nu locuieşte în anumite districte, ci este răspândit în tot locul, amestecat în toate localităţile cu celelalte naţiuni ale Transilvaniei"*[43].

Griselini, la rându-i remarcă pentru Banat acelaşi lucru. *„Dintre neamurile care muncesc în Banat, valahii sunt cei mai numeroşi. Urmaşi ai renumitului popor care mânuia în*

---

[41] apud Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria bisericii române*, Budapesta, 1906, pp. 63—64.

[42] Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.

[43] *Ibidem*, pp. 222—223.

https://biblioteca-digitala.ro

aceiași măsură plugul și sabia, ei au decăzut în ziua de astăzi într-o barbarie adâncă... primitivi și ignoranți, plini de cusururi fizice și morale... Un lucru este sigur. Acest popor nu-și dă niciodată singur numele de „valah". Ei se numesc rumuj sau rumagnesch, adică romuli sau romani și dovedesc îndeajuns prin limba lor că sunt de origine romană"[44]. Condiția politică și socială inferioară și marginală sare în ochi observatorilor. *„Neamul acesta neglijat și asuprit are parte de pământurile cele mai rele din întreaga țară... Sunt surghuniți de celelalte neamuri din principat pe pământurile cele mai pustii și mai părăsite, dar chiar și acestea li se răpesc îndată ce sunt lăzuite și desfundate de români cu sudoara feței lor pentru cultura porumbului.*

Fiecare sas sau ungur poate lua în stăpânire aceste locuri chiar dacă românul le-a stăpânit cu familia sa, unde nu găsește nimic decât stânci sau chiar silindu-l să iasă din țară".

Condiția marginală este evidențiată prin toate mijloacele. *„Dacă un sat românesc este așezat în vecinătatea unui sat săsesc sau unguresc, valahul nu are voie să se apropie de satele acestor două națiuni privilegiate mai aproape ca țiganii ci el trebuie să se oprească ca o lepădătură, ca la o bătaie de puști la gardul de mărăciniș care înconjoară satele săsești sau ungurești.*

Cu valahul nu se leagă nici o prietenie și el este sortit pentru munca cea mai grea și cea mai umilitoare. Ei nu aud nici un cuvânt bun din gura cuiva și n-are niciodată zile de sărbătoare"[45].

În raportul Clary, realizat la 1772 pentru a informa și pregăti vizita împăratului Iosif II în Transilvania remarcăm aceași situație: *„Brațele valahilor întreține străzile și drumurile, ei aduc spre folosința locuitorilor produsele din munții îndepărtați, ei cultivă cea mai mare parte a câmpului și a viei, ei sunt cauza principală a comunicației, de la ei se scurge partea cea mai mare a contribuției în casele stăpânului țării, din aceleași mâini primim cele mai multe venituri camerale, prin creșterea vitelor și prin mânarea lor la pășunat... cu mijloacele lor se fac considerabile transporturi de sare și acest popor este acela care scormonește munții și prăpăstiile pen-*

[44] Francesco Griselini, *op. cit.* p. 171.

[45] Hacquet, *Reisen*... p. 89; 112; 173.

https://biblioteca-digitala.ro

tru a aduce la iveală din pântecele pământului valoroase minerale spre binele satului și a principelui..."[46]

Hărnicia românilor și suportarea celor mai grele sarcini sunt elementele care se desprind din toate descrierile. Cu privire la românii din Banat, Griselini remarcă că ei sunt „*singura națiune care se dedă la tot felul de munci. Ei participă la săparea canalelor, pentru clădirile cezaro-crăiești*"[47]. Românii sunt întâlniți peste tot, la toate muncile, „*sunt buni la orice și oriunde pot câștiga ceva*". „*Căci faptul că nu le lipsește industria (îndemânarea) este dovedit din plin de casa și uneltele lor, care sunt toate de mâna lor durate*"[48]. Christoph Seipp remarcă de asemenea hărnicia și aplecarea către muncă a românilor bănățeni. „*Cum ar arăta Banatul dacă n-ar fi locuit de români. Tot pământul e lucrat și toate ogoarele sunt pline de roade. Pot ele crește de la sine. Sunt ele produse de micul număr de germani și încă și mai micul număr de locuitori unguri?*"[49]

Ca mod de viață și îmbrăcăminte românii se deosebesc de toți ceilalți locuitori ai țării. „*Unii poartă pe cap un fel de căciulă aspră, lungă și păroasă, alții una rotundă de sub care atârnă plete lungi... alții poartă un fel de căciulă rotundă albastră asemănătoare căciulilor olandeze, alții în sfârșit, poartă o căciulă țuguiată, asemănătoare dervișilor din Pera. Vara poartă de obicei, numai cămașă, pe care o încing cu șfoară, de care stă atârnată în partea stângă o bucată de postav, pe care o numesc glugă, cu care-și acoperă capul când plouă*"[50].

În ce-i privește pe românii din Banat, Griselini remarcă cu privire la aspectul fizic. „*Românii din Banat sunt puternici și bine făcuți la trup, cel mai adesea cu o înfățișare plăcută și bărbătească. Ei poartă părul lung, cu cărare deasupra frunții. La tâmplă părul le atârnă atât de mult, încât nu arareori trece cu o jumătate de palmă de bărbie. În unele părți e un semn de frumusețe în plus dacă își înoadă capetele cozilor de păr. Toți lasă să le crească mustața dar barba și-o*

[46] Mathias Bernath, *op. cit.*, pp. 222—223.
[47] Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 173.
[48] *Ibidem*, p. 174, vezi și Gerhardt, *Beschreibung des Banats*, 1789, p. 49.
[49] Christoph Seipp, *Reisen von Presburg*... Frankfurt, Leipzig, 1793, p. 422.
[50] Paul Simionescu. *Mărturii ale unor călători străini în țările române, sec. XVII—XVIII*, în Revista de etnografie și folclor, nr. 4, București, 1971, p. 292.

https://biblioteca-digitala.ro

tund până la vârsta de 50 de ani. După aceia încep să poarte bărbi lungi.

În schimb celălalt sex nu este, în cea mai mare parte, nici frumos, nici bine făcut, cu excepția a foarte puține cazuri, când natura s-a arătat mai generoasă. Printre valahi se găsesc doar rareori cocoșați și schilozi; de asemenea abia dacă vei zări ciupiți de vărsat și cu atât mai puțini dintre aceia care să-și fi pierdut văzul în urma unei boli. Felul natural în care își cresc copiii îi scutește pe aceștia de orice infirmități precum cele de mai sus"[51].

Starea materială precară, ca și condiția socială fac din români o ființă demnă de toată mila și compasiunea: „*O casă sărăcăcioasă, protejând puțin de frig, îmbrăcămintea la fel de sărăcăcioasă, o femeie istovită de nevoi, copiii privați de hrană, câmpuri pustii, cămări goale, vite sleite, toate acestea constituie o priveliște chinuitoare și nu oferă nici o speranță în vederea unei schimbări, o viață oribilă*"[52]. O asemenea stare de lucruri izvorăște „din apăsările suferite de când lumea"[53].

Recunoscând asprimea nației și degradarea moravurilor care i-au făcut pe unii observatori să-l considere „*o dejecție a naturii umane*", naturalistul Hacquet nu se poate abține să nu remarce „*la dânșii trăsături care ar fi strălucit și la cel mai civilizat om. Cât n-a stricat ura și apăsarea față de această nație a monarhiei, odată așa de strălucită și de mare! Orcum ar fi, nația valahă, are în ce privește mulțimea și dreapta stăpânire a țării, meritele sale proprii*"[54].

Apar însă în imaginile oferite de cercurile aulice și de reprezentanții acestora în marele principat și elementele pozitive sau în cel mai bun caz neutre cu privire la români. Pentru cei din Banat, Griselini remarcă chiar calități sociale și valori morale deosebite. „*Nu pot ascunde excelenței voastre virtuțile sociale ale acestui neam. Cea dintâi dintre ele — fără îndoială — ospitalitatea față de călători și străini, atunci când aceștia se văd nevoiți să caute adăpost în locuințele lor sărăcăcioase. Tot ceea ce au mai bun este oferit oaspetelui. Chiar dacă n-au nimic în afara unei simple pâini valahii o împart totuși din toată inima cu oaspetele, îl tratează cu cea mai mare prietenie și îi oferă cel mai bun loc de dormit în casă*"[55]. La

---

[51] Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 171.
[52] Mathias Bernath, *op. cit.*, pp. 220—221.
[53] *Ibidem.*
[54] apud Nicolae Iorga, *Călători*, p. 429.
[55] Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 178—179.

https://biblioteca-digitala.ro

mijlocul veacului, odată cu înființarea regimentelor de graniță încep să li se recunoască românilor calități de militari. Călătorind în Banat și Transilvania împăratul „roman" Iosif al-II-lea va fi încântat să întâlnească în Carpați pe urmașii vechilor romani (*„parva romuli nepos"*) remarcându-le spiritul ascuțit și agerimea minții ca și aplecarea spre meserii a națiunii române, dar și condiția politică și socială precară în care aceasta se afla. Iosif remarcă de asemenea calitățile de militari, apreciind pe grănicerii din Hațeg, *„rezultatele destul de bune"*, programele școlare din zonele grănicerești unde *„școlarii învață să citească și să scrie nemțește, iar unii din ei au profitat destul de mult"*[56].

La Reghin împăratul constată că sașii din zonă îi privesc pe români ca pe niște sclavi, care trebue să execute singuri aproape toate muncile publice. Pe pământurile comitatelor nobiliare împăratul va constata realitatea dură cu care se confruntă unii dintre supușii săi, ceea ce-l face să exclame: *„Acești sărmani supuși valahi care indubitabil sunt cei mai vechi și cei mai numeroși locuitori ai Transilvaniei sunt de toți chinuiți, fie de unguri sau sași, și copleșiți de nedreptăți. Și astfel dacă recunoaștem aceasta, soarta lor este vrednică de plâns, încât este de mirare că au mai rămas atât de mulți dintre acești oameni și nu au fugit cu toții"*[57]. În imaginea augustului călător se conturează înțelegerea complexității stării de lucruri din Transilvania. *„Nu contest că în cultură, îndeosebi în sârguință valahul este un gospodar rău și că își cultivă rău pământurile, dar nu ar putea fi altcumva dacă el nu este sigur de proprietatea sa, nici măcar de pe o zi pe alta și dacă zilnic, aproape ceas de ceas este sau poate fi luat la lucru, după bunul plac al stăpânului său, cum să se mai preocupe în astfel de împrejurări de pământul său și să se străduiască"*[58]. Ascultându-și plângerile și luându-le jalbele, comunicând cu ei, împăratul a putut constata că *„națiunea este de altminteri ageră la minte și inconsistența ei provine în mod cert, numai din nenorocirea ei..."*[59] La fața locului Iosif își va face o imagine proprie despre stările de lucruri din marele principat, concluzionând: *„Valahii cugetă foarte bine, stăpânii unguri și funcționarii sași, însă nu"*[60].

---

[56] Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 227—228.
[57] *Ibidem*, p. 241.
[58] *Ibidem*, p. 241.
[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*, p. 223—224.

https://biblioteca-digitala.ro

Aşa cum o evidenţiază cercetările de imagologie recente, imaginile săseşti şi austriece despre români sunt în egală măsură rezultatul contactelor directe, ale unei convieţuiri dificile marcate de episoade de violenţă, dar şi a prejudecăţilor de tot felul. Judecăţile cu privire la celălalt evidenţiază mai ales diferenţele. Reprezentările pe care aceste comunităţi şi le fac unele despre celelalte au un caracter preponderent negativ. În cazul particular avut în vedere, aşa cum s-a putut constata, sunt prevalent negative imaginile pe care şi le fac despre ele comunităţile care convieţuiesc în acelaşi spaţiu, în timp ce comunităţile mai îndepărtate, în care contactele sunt sporadice sau mediate, iar interesele imediate şi directe lipsesc, imaginile tind să devină neutre sau în cel mai bun caz pozitive.

Imaginile sunt apoi puternic personalizate, deoarece efemerul, derizoriul, singularul este luat drept esenţial şi generalizat. Conflictele dintre comunităţi şi relaţiile încordate generate de cele mai diverse cauze vor alimenta şi colora imaginile şi percepţiile reciproce. Chiar şi observaţiile cu caracter şi pretenţie de neutralitate ca şi cele pretins „ştiinţifice" nu reuşesc să se desprindă de prejudecăţile proprii spaţiului cultural din care autorii lor vin.

Ca oricare altă realitate istorică, realitatea transilvană este percepută şi redată prin clişee şi stereotipuri care se alimentează şi se intercondiţionează reciproc. Paradoxal ele devin mai relevante mai ales pentru comunităţile care le-au emis şi trădează mai ales spaimele şi angoasele care domină imaginarul acestora, constituind un barometru asupra sănătăţii lor mentale.

În timp ce imaginile saxone sunt gravate de prejudecăţi de stare greu de dizlocat, reprezentanţii cercurilor vieneze animaţi de pragmatism remarcă „calităţi" ce puteau fi valorificate în interesul aulic, în timp ce lumea cu pretenţii savante vedea în „valah" o ipostază europeană a „bunului sălbatic", atât de prezeńt în sensibilitatea şi preocupările epocii.

https://biblioteca-digitala.ro

Românii văzuți de maghiari: geneza unei imagini etnice moderne

Mitu Ildikó Melinda
Sorin Mitu

Imaginea modernă a maghiarilor despre români s-a format, în trăsăturile sale generale, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În primul rând, acest fenomen a reprezentat un rezultat secundar al procesului de confectionare a unei identități naționale maghiare, de către intelectualii iluminiști și romantici. Precizarea trăsăturilor propriei identități a necesitat delimitarea viguroasă a acesteia de caracteristicile atribuite altor popoare, ceea ce a determinat o amplă reflecție cu privire la „caracteristicile naționale", ilustrată de literatura etnografică, istorică și geografică. Aceste fenomene se regăsesc la toate națiunile din zonă, în epoca respectivă, iar în spatele lor poate fi plasată, cu siguranță, teoria herderiană referitoare la spiritul specific al popoarelor[1]. Potrivit acesteia, există o esență de natură metafizică, particulară, inconfundabilă, a fiecărei națiuni, ceea ce va determina ca în procesul de constituire a imaginilor reciproce, diferențele să fie socotite mult mai importante decât asemănările. Desigur, astăzi am putea teoretiza afirmând că această perspectivă este una eronată, și probabil am avea dreptate, numai că acest lucru ar însemna înstrăinarea viziunii epocii respective de propriul ei context și judecarea ei prin intermediul unei grile de valori care îi era străină și pe care nu o cunoștea. În orice caz, se poate afirma că șocul modernizării, disoluția treptată a formelor de solidaritate tradițională — au reprezentat cauzele principale atât ale „inven-

[1] Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* 1784—1791; vezi Holm Sundhausen: *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie.* München 1973.

https://biblioteca-digitala.ro

tării poporului"[2], ale construirii propriei identități, cât și ale construirii imaginilor „celuilalt", de cele mai multe ori în calitate de adversar[3].

În al doilea rând, dintr-o altă perspectivă, trebule spus că imaginea modernă a maghiarilor despre români venea pe fondul vechilor stereotipii și imagini medievale. Își spunea puternic cuvântul în acest sens tradiția unui anumit tip de conviețuire și percepere a celuilalt. Ea era fundamentată atât pe diferențele sociale, religioase și culturale extrem de puternice existente între românii și maghiarii din Transilvania, cât și pe o memorie colectivă care a reținut cu mare intensitate, și a recreat adeseori, în mod imaginar, momentele de conflict dintre cele două entități.

De exemplu, răscoalele țărănești din 1437 și 1514 au avut, cu siguranță, ca orice manifestări medievale similare, în primul rând un caracter social și religios. Ele au creat o puternică imagine negativă, o tradiție cărturărească, istoriografică și chiar legislativă vehementă ca atitudine, îndreptată împotriva răsculaților, acei *rustici infideles*, dar ea era în primul rând imaginea proprie unei elite sociale, a nobilimii exasperate de răzvrătirile țăranilor. Ulterior însă, *țăranii* vor ajunge să fie identificat cu *românii*, analogie pe care o vor face atât maghiarii, cât și intelectualii români. Raționamentul nu se baza doar pe realitatea socio-demografică, ci și pe felul în care romanticii români vor concepe „specificul" națiunii lor: ruralitatea este pentru ei sinonimă cu românitatea, reprezintă esența specificului românesc, or, potrivit acestei versiuni, conflictul dintre nobili, majoritar maghiari, și țărani — devine unul cu caracter etnico-național.

Revenind la imaginea maghiarilor despre români, trebuie spus că ea nu se baza numai pe asemenea interpretări, eronate sau imaginare, de natură imagologică, ci și pe constatarea empirică, la îndemâna oricui, a marilor diferențe reale existente. În special alteritatea religioasă, alăturată diferențelor culturale și de civilizație materială, de mod de trai și de habitat — au contribuit la conturarea unor stereotipii etnice solide încă din evul mediu. Așa este cazul identificării românilor cu cio-

---

[2] Vezi Claude Karnoouh: *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie. Essai.* Paris 1990. Traducere românească: *Românii. Tipologie și mentalități.* București 1994.

[3] În conformitate cu teza lui Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* Revised Edition. London 1991.

https://biblioteca-digitala.ro

banii, crescătorii de oi, clișeu care implică și alte conotații, relative la deplasarea lor perpetuă, cu turmele, opusă caracterului statornic al maghiarilor, făuritori ai unei civilizații de tip occidental, feudală și citadină. Indiferent de realitatea economică și socială care stă sau nu în spatele acestei imagini, forța ei incontestabilă este dovedită de faptul că până astăzi istoricii români, de exemplu, mai ales cei care aparțin istoriografiei tradiționale și oficiale, sunt alergici la termeni cum ar fi „păstorit", „nomadism", „migrație", folosiți de istoriografia maghiară[4]. Sentimentele lor se datorează, probabil, caracterului puternic al acestei imagini, complexelor de respingere sau chiar de inferioritate mascată pe care ea le generează.

Fără a căuta apropieri facile sau întâmplătoare, este surprinzător cum același clișeu poate fi întâlnit și în relatarea din *Chronicon Pictum Vindobonense,* potrivit căreia în anul 1330 regele Ungariei, Carol Robert de Anjou, îl numea pe voievodul român Basarab „păstorul oilor sale"[5], și la istoricul romantic Kővári László, care scrie că la 1848 maghiarii nu trebuiau să se teamă de români, așa după cum nu se poate cineva teme de oile lor[6]. Chiar dacă formula din *Cronica pictată* poate fi considerată și un loc comun dintr-o narațiune medievală, iar exprimarea lui Kővári era una care voia să scoată în evidență nu disprețul la adresa românilor, ci slăbiciunea organizatorică și socială care li se atribuia — clișeul ales pentru a-i caracteriza pe români rămânea același.

În evul mediu, stereotipiile etnice se fixau fie la nivelul creației folclorice, orale, putând fi regăsite, de exemplu, în primele culegeri de proverbe populare publicate de intelectualii maghiari[7]; fie la nivelul creației culte, îndeosebi în scrierile istoriografice (de exemplu la Anonymus, în secolul al XIII-lea[8],

---

[4] Vezi Ștefan Pascu, Ștefan Ștefănescu (eds.): *The Dangerous Game of Falsifying History.* București 1987.

[5] *Chronicon Pictum Vindobonense.* În: *Scriptores Rerum Hungaricarum.* Budapest 1937, vol. I, p. 496—498.

[6] *Apud* George Barițiu: *Părți alese din istoria Transilvaniei.* Brașov 1994, vol. II, p. 224.

[7] Dugonics András: *Magyar példabeszédek és jeles mondások.* Szeged 1820, p. 10, 47, 84, 97, 127, 185—191, 163, 167, 199, 207, 298. *Magyar közmondások könyve.* Pesta 1851, proverbele de la nr. 5915—5919.

[8] Anonymus îi numește pe români și pe slavi „cei mai sărmani oameni din toată lumea" ("uiliores homines essent tocius mundi"). Anonymus: *Gesta Hungarorum,* cap. 25. În: *Scriptores Rerum Hungaricarum.* Budapest 1937, vol. I.

https://biblioteca-digitala.ro

sau la Szamosközy, în secolul al XVII-lea[9]), precum și în culegerile de legi (*Tripartitum*, codificat de Werbőczy, în 1517, îi stigmatizează pe țăranii care nu sunt încă identificați explicit cu românii, dar este subliniat puternic clișeul „infidelității" lor, al lipsei de loialitate[10]; *Approbatae Constitutiones* și *Compilatae Constitutiones*, în 1653 și 1669, fac trimitere directă la trăsăturile negative atribuite românilor[11]).

În epoca modernă, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, aceste clișee tradiționale sunt topite și remodelate în creuzetul unei noi imagini etnice. Ea se fixează acum la nivelul culturii naționale moderne, care formează opinia publică, și se difuzează în forma sa scrisă prin intermediul: (1) lucrărilor savante; (2) creației legislative și documentelor cu caracter politic; (3) periodicelor, calendarelor și almanahurilor; (4) manualelor școlare. Din punct de vedere al tematicii surselor în care apare, imaginea poate fi întâlnită mai ales în: (a) lucrările de istorie, (b) descrierile geografico-etnografice, (c) scrierile social-politice și ideologice, (d) creația beletristică, (e) relatările de călătorie, cărora li se adaugă (f) imaginile figurative, mai ales pictura artistică și documentară.

Trebuie subliniată foarte puternic constatarea că imaginea maghiarilor despre români nu este una care să ocupe un rol major în imaginarul social maghiar. Imaginea românilor despre maghiari, de exemplu, este mult mai importantă pentru cultura politică românească decât imaginea ei similară din mediul maghiar. Pentru maghiari, imaginea românilor, chiar atunci când se individualizează ca atare, nu reprezintă decât una din componentele „problemei naționale" a Ungariei, un fragment din interesul manifestat față de naționalitățile Ungariei, pe parcursul secolului al XIX-lea[12].

Să vedem în continuare câteva exemple de natură să ilustreze geneza acestei imagini. Principalii ideologi maghiari din prima jumătate a secolului al XIX-lea, atât din Ungaria propriu-zisă cât și din Transilvania, abordează în scrierile lor pro-

---

[9] Szamosközy István: *Erdély története (1598—1599, 1603)*. Budapest 1981.

[10] *Corpus Juris Hungarici*. Budapest 1899, vol. I, p. 714—716.

[11] *Corpus Juris Hungarici, 1540—1848-évi erdélyi törvények*. Budapest 1900, p. 12, 22, 23—24, 131.

[12] Pentru problema națională în Ungaria vezi Spira György: *A nemzetiségi kérdés a negyvennyolcas forradalom Magyarországán*. Budapest 1960.

https://biblioteca-digitala.ro

blematica românească. Széchenyi István, Wesselényi Miklós și Kossuth Lajos remarcă potențialul numeric pe care îl reprezintă blocul etnic românesc, în contextul afirmării generale a „popoarelor Răsăritului", îndeosebi a celor slave[13]. Respectivii ideologi sunt îngrijorați de pericolul pe care l-ar reprezenta pentru Ungaria panslavismul, având în spate politica Ruesiei, și în acest cadru pun problema poziției românilor. Pe de o parte, ei menționează posibilitatea apropierii românilor de Rusiei, și în acest cadru pun problema poziției românilor. Pe de civilizație, care i-ar plasa, deopotrivă, în sfera unei identități comune răsăritene. Pe de altă parte însă, există o solidă linie de interpretare care încearcă să scoată în evidență caracterul „occidental", „european" atribuit de această dată românilor, ilustrat de originea lor latină, ca și de credința greco-catolică a unei jumătăți din populația românească a Transilvaniei[14]. În pofida conflictelor și polemicilor existente între români și maghiari, această interpretare venea extrem de mult în întâmpinarea ideilor intelectualilor români (fără ca ei să conștientizeze acest lucru), care subliniau, de asemenea, orientarea lor spre occidentul Europei, caracterul latin al originii și culturii române, ca și detașarea și diferențierea lor față de slavi. Maghiarii legau această orientare occidentalizantă și europenizantă a românilor de atragerea lor în sfera de influență maghiară, de „civilizarea" lor, prin maghiarizare, prin integrare în structurile culturale ale Ungariei. Intelectualii radicali români, în schimb, se vor împotrivi cu vehemență maghiarizării politice și culturale, dorind o cale de dezvoltare și modernizare distinctă, autonomă, pentru națiunea lor.

Exista o puternică imagine a „bunului sălbatic" român, care implica atât lipsa de civilizație atribuită tradițional acestuia, dar și potențialul său pozitiv, capacitatea lui de a se integra, în spiritul dezideratelor politice maghiare, în peisajul politic și cultural al Ungariei. În mai 1848, când izbucnirea revoluției deschidea problema atitudinii naționalităților din Ungaria și Transilvania în fața viitorului conflict al maghiarilor cu dinastia de Habsburg, ziaristul Pálffy Albert scria: „Poporul român este bun și fidel, liniștit, blând și răbdător și în pofida oprimării a rămas cinstit și nestricat. Maghiarul nu se poate sprijini pe nici una dintre națiunile conclocuitoare atât de si-

[13] Széchenyi István: *A Kelet népe*. Pest 1841. Wesselényi Miklós: *Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében*. Leipzig 1843.
[14] Ladislau Gyémánt: *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790 și 1848*. București 1986, p. 71.

https://biblioteca-digitala.ro

gur ca și pe el. Românii sunt atrași spre ruși doar prin ritul răsăritean, dar sângele lor este apusean, ei sunt romani"[15].

O atitudine mai complexă mărturisea Gorove István, în 1842, într-o carte consacrată problematicii naționale din Ungaria, surprinzând atât trăsăturile considerate „pozitive" ale românilor, cât și „dificultățile" pe care imaginea atribuită lor le ridică în fața relațiilor cu maghiarii: „O ramură de naționalitate mai semnificativă este și cea valahă. Un popor liniștit, pașnic, blând și recunoscător, dar, din cauza inculturii și sărăciei, cu atitudini servile. Nu va fi ușor pentru națiunea noastră să-l influențeze, deoarece sărăcia și incultura lor îngreunează educația. În general, locuiesc în munții răsăriteni și sudici ai țării noastre și față de maghiari nu manifestă nici cea mai mică adversitate. Dacă din punct de vedere religios îi au ca lideri pe preoții lor, nu au însă lideri din punct de vedere național. Față de statul nostru nu au avut niciodată un efect negativ, nu au o clasă industrială și comercială, toată puterea lor stând în agricultură"[16].

Clișeele vehiculate de Gorove, îndeosebi imaginea „lipsei de cultură" a românilor (handicap care este însă remediabil), apar în multe alte descrieri ale românilor, care pun în lumină, în egală măsură, înapoierea și potențialul pozitiv care le sunt atribuite. Farkas Ádám scrie în 1838: „Nu există altă națiie atât de rămasă în urmă în privința culturii, dar cu atâtea tendințe frumoase spre civilizație. Românii sunt dăruiți de natură cu putere, talent și înțelegere, sunt respectuoși față de binefăcătorii lor, ascultători în fața autorităților"[17]. Geograful Dóczy József îi descrie și el în termeni asemănători în 1830: „Românii sunt în general mai leneși, deși au minte bună; și dacă se străduiesc, devin oameni învățați și buni profesioniști. De altfel, prețuiesc onoarea adusă de o bună situație si sunt slujbași foarte destoinici. Cauza principală a greșelilor de care sunt învinuiți constă în ignoranța și superstițiile lor. Doar religia adevărată produce oameni adevărați"[18].

---

[15] În: *Márcziús Tizenötödike*, 1 (1848), 59, p. 236. Cf. Mitu Melinda: *Revoluție română de la 1848—1849 din Transilvania oglindită în gazeta „Márczius Tizenötödike" (I)*. În: *Acta Musei Napocensis* 26—30 (1989—1993), II/Istorie, p. 557.

[16] Gorove István: *Nemzetiség*. Pest 1842, p. 91—92.

[17] Farkas Ádám: *Die Bergstadt Zalathna*. În: *Blätter für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde* 2 (1838), 3, p. 17—18.

[18] Dóczy József: *Európa tekintete jelenvaló természeti, műveleti és kormányi állapotjában*. Wien 1829—1830, vol. IX, p. 355—357, 365—407.

https://biblioteca-digitala.ro

Asemenea aprecieri maghiare concordau de altfel perfect cu imaginea prezentă la autorii saşi, de exemplu la Michael Lebrecht sau la Joseph Benigni[19], sau chiar cu clişeele, extrem de puternice, ale auto-imaginii româneşti[20].

O imagine foarte expresivă şi complexă a românilor, cu o mare audienţă în conştiinţa publică, întâlnim şi în literatura ficţională[21]. Jókai Mór, cel mai important prozator romantic maghiar, schiţează în romanul *Sărmanii bogaţi*, publicat în 1860[22], o bună tipologie a societăţii româneşti ardelene. Ea este ilustrată de personaje caracteristice, cum ar fi preotul Rubán Tódor, *Aufklärer* de provincie care predică necesitatea ridicării naţiunii sale prin şcoală şi cultură, prototip al intelectualului român fidel cauzei naţionale, Makkabeszku Pável, întreprinzătorul activ din lumea unui sat încorsetat încă în prejudecăţi şi tradiţie, ciobanul Iuon Táre, întruchipând simplitatea, curajul şi cinstea omului din popor. În general, romanul abundă în referiri la viaţa cotidiană a ţăranilor români, la obiceiurile şi tradiţiile acestora, într-o viziune umanizată, atentă la grijile, bucuriile şi universul psihologic al acestora.

Două dintre ideile de bază care se desprind din *Sărmanii bogaţi*, credinţa în capacitatea culturii de a contribui la ridicarea maselor, precum şi dorinţa de a vedea naţiunile Ardealului convieţuind în bună înţelegere, revin şi într-un alt roman de primă mărime al lui Jókai Mór, *Dumnezeu este unul*, publicat în 1877[23]. Acţiunea acestuia se desfăşoară în Munţii Apuseni, în timpul revoluţiei din 1848. În împrejurările teribile ale războiului civil, personajul central al romanului, un maghiar de religie unitariană, reuşeşte să-şi salveze familia şi comunitatea ameninţate de către românii răsculaţi, bazându-se

---

[19] [Michael Lebrecht]: *Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen*. Viena 1792. Joseph Benigni von Mildenberg: *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstenthums Siebenbürgen*. Hermannstadt 1837. Vezi Klaus Heitmann: *Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum*. 1775—1918. Köln 1985 (traducere românească: *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german*. Bucureşti 1995).

[20] Sorin Mitu: *Aspecte ale imaginii de sine la românii ardeleni. 1800—1850. Dimensiunea negativă*. În: *Studii de istorie a Transilvaniei*. Cluj 1994, p. 106—115.

[21] Vezi Mitu Ildikó Melinda: *Imaginea românilor în opera lui Jókai Mór*. În: *ibidem*, p. 116—121.

[22] Jókai Mór: *Szegény gazdagok*. Pest 1860, vol. I—IV.

[23] Idem: *Egy az Isten*. Budapest 1877, vol. I—VI.

https://biblioteca-digitala.ro

exclusiv pe mijloace pașnice, pe forța de convingere a filosofiei sale care predică non-violența.

Revoluția de la 1848, care prin evenimentele sale sângeroase era de natură să infirme categoric clișeul românilor pașnici și răbdători, atrage în mod deosebit atenția lui Jókai. Cu toate că dezaprobă conduita politică a românilor, care luptă împotriva maghiarilor alături de trupele austriece, romancierul nu privește în mod nediferențiat masa românilor aflați în revoluție. El distinge câteva categorii diferite, judecate și apreciate în funcție de rolul pe care îl joacă.

Cea mai inofensivă pentru interesele maghiare, în viziunea lui Jókai, este nobilimea română din Transilvania, „care s-a abținut de la revoltă, cu toate că ar dori și ei o Daco-Românie, dar democrație nu. Ei au și minte și avere, și de aceea nu doresc revoluția"[24].

O a doua categorie, cea mai numeroasă de fapt, este constituită de masele largi răsculate. Oameni simpli, lipsiți de cultură și educație, influențabili, ei sunt o pradă ușoară pentru propaganda desfășurată în rândul lor de dușmanii cauzei maghiare. Acțiunea lor se confundă de regulă cu cea a unor tâlhari, care ucid, jefuiesc, incendiază, sunt beți, murdari și necruțători. Este evidențiată mereu dezorganizarea acestor răsculați, lipsa de disciplină care domnește în tabăra lor, unde nu există avantposturi, iar santinelele dorm chiar în fața reședinței comandanților. Folosesc o tactică primitivă, semănând cu cea a tătarilor de odinioară, și singura lor forță reală constă în numărul mare. Ei sunt autorii atrocităților din multe localități cu populație maghiară[25].

Se poate remarca în această imagine de o mare duritate modul de prezentare unilateral al evenimentelor. Ororile sunt comise numai de către români față de maghiari, și niciodată invers. În această privință, Jókai dă dovadă de o parțialitate mai accentuată în comparație cu alte relatări maghiare despre revoluție, apărute de exemplu în presă, în care se fac referiri și la atrocități săvârșite de maghiari în dauna românilor[26]. Explicațiile acestei subiectivități mai pronunțate pot să țină și de anumite afinități ideologice ale autorului, reticent în general față de comportamentul maselor needucate în revoluție, dar și de caracterul literar al imaginii pe care o schi-

---

[24] Idem: *Egy az Isten*. Budapest 1927 (*Jókai Mór művei. Centenáriumi Kiadás*, vol. XXXI), p. 232.

[25] *Ibidem*, p. 269. Vol. XXXII, p. 24, 37, 39, 76, 85, 90, 96.

[26] Vezi *Márczius Tizenötödike* 1—2 (1848—1849), *passim*.

https://biblioteca-digitala.ro

ţează, care trebuie să împartă într-un mod cât se poate de evident lumea personajelor sale în „cei buni" şi „cei răi".

În schimb, Jókai manifestă o atitudine mai nuanţată şi o certă simpatie pentru români atunci când construieşte, printre primii în cultura maghiară, imaginea unei elite româneşti, cultă, conştientă de sine, cu idealuri proprii şi năzuinţe superioare, dintre care cea mai importantă o reprezintă emanciparea naţională şi socială a propriei etnii. Prin aceasta, Jókai nuanţează imaginea existentă, care, până atunci, fie că subliniase inexistenţa sau raritatea elitei intelectuale şi sociale româneşti, fie o condamnase vehement pentru atitudinea ei politică, afirmându-se că intelectualii români nu fac decât să incite în mod demagogic poporul bun, dar ignorant, împotriva maghiarilor.

Elita românească a cărei imagine o construieşte Jókai formează o altă categorie în tipologia participanţilor la revoluţie, privită cu mai multă înţelegere. Aici intră personaje inteligente şi cultivate, cu idealuri superioare, care sunt umanizate şi îndeplinesc roluri pozitive în structurile narative. Unii regretă sincer cruzimile comise, alţii, în acelaşi spirit, deşi sunt „răsculaţi dacoromani", salvează maghiari nevinovaţi, ascunzându-i şi salvându-i din faţa furiei mulţimii. Avram Iancu, liderul şi eroul naţional al românilor, deşi este conducătorul luptei împotriva maghiarilor, este mitizat şi înfăţişat în aureola unui erou romantic, obsedat de menţinerea purităţii morale a revoluţiei române[27].

Un bun exemplu pentru înţelegerea mecanismelor de geneză a imaginii românilor în cultura maghiară îl oferă şi relatarea călătoriei efectuată de preotul maghiar Ürmösy Sándor în principatul românesc al Munteniei, în 1841—1843[28].

Imaginea zugrăvită de Ürmösy în cartea sa evidenţiază o percepţie categoric negativă. Românii sunt în viziunea lui Ürmösy leneşi, murdari, inculţi, superstiţioşi, ostili progresului. Călătorul este nemulţumit de tot ceea ce constată în zonă, de

---

[27] Jókai Mór: *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből*. Pest 1850, nuvela *A Bárdy család*.

[28] Ürmösy Sándor: *Az elbujdosott magyarok Oláhországban*. Kolozsvár 1844. Vezi Mitu Melinda, Sorin Mitu: *Relatarea de călătorie prin Ţara Românească a lui Ürmösy Sándor (1841—1843)*. În: *Acta Musei Napocensis* 26—30 (1989—1993), II/Istorie, p. 191—205.

https://biblioteca-digitala.ro

modul de viață al oamenilor, de politica ineficientă a principelui și a guvernământului, de încercările timide de înaintare pe calea progresului, care lui i se par modeste și neconvingătoare.

Care este explicația unei asemenea atitudini? Se datorează ea unei imagini pre-existente cu care Ürmösy pleacă de acasă, bazată pe resentimentele etnice ale maghiarilor față de românii din Transilvania, și care îl determină să observe pe drum, selectiv, doar acele aspecte care îi confirmă, într-un fel sau altul, propriile prejudecăți? Este ea o concluzie pur personală a lui Ürmösy, datorată unei firi excesiv de critice și negativiste, rod al observațiilor unui mizantrop? Este cumva consecința evidentă a însești stărilor de lucruri din Muntenia, a căror înapoiere ar impune observatorului străin o astfel de imagine, mai ales când acesta are un sistem de referință bazat pe un standard de civilizație mult diferit? Răspunsul nu este deloc unul simplu și univoc.

Fără îndoială că primul aspect, cel al resentimentelor naționale, bazat pe tradiția raporturilor dintre cele două grupuri etnice concurente, trebuie luat în considerare. Totuși, această dimensiune ținând de prejudecățile etnico-naționale nu poate epuiza caracterul negativ al imaginii, deoarece negativismul lui Ürmösy ia adeseori forma unui criticism social sau cu adresă general-umană. Critica se îndreaptă fie în sens liberal-reformist spre anumite alcătuiri social-politice defectuoase, fie, cel mai adesea, în sensul moralizator, pur iluminist, de care Ürmösy este foarte apropiat, spre carențele care stau în firea umană necultivată, în stare de barbarie, și care nu pot fi îndreptate decât prin promovarea virtuților morale și religioase, prin cultură, luminare și progres. Desigur, nu se poate disocia tranșant care este cel mai important aspect în viziunea călătorului maghiar: de vină este sistemul social-politic defectuos, firea cea rea a românilor, sau firea umană necultivată în general? De fapt, aspectele respective se suprapun de regulă la Ürmösy, de la caz la caz, în diverse combinații și proporții. Dacă am compara însă această percepție cu imaginile elaborate de călători care văd stări de lucruri asemănătoare celor din Muntenia, dar cu un peisaj etnic mai puțin predispus la prejudecăți din direcție maghiară, cum ar fi Bulgaria de exemplu, am putea măsura mai exact ce anume și cât este prejudecată și resentiment de natură etnico-națională, și cât se da-

https://biblioteca-digitala.ro

torează unor modalități diferite, mult mai complexe, de elaborare a imaginii.

În fine, în al treilea rând, în corelație cu primele două aspecte, pentru explicarea atitudinii asumate de Ürmösy trebuie luate în considerare și diferențele multiple și reale de civilizație existente între lumea celui care elaborează imaginea și lumea realității oglindite. Pe de o parte, este vorba de diferența reală de civilizație existentă între Transilvania și Muntenia epocii respective. Există însă și o diferență, poate mai importantă, datorată sistemului de referință la care se raportează Ürmösy în privința tipului de civilizație. Pentru el, progresul de tip occidental, al cărui cult îi este inculcat prin educație, chiar dacă poate nu se manifestă eclatant nici în Transilvania, reprezintă însă etalonul de bază cu care măsoară și judecă realitățile pe care le vede. În măsura în care nu reușește să sesizeze aceeași tendință în Muntenia, este evident că aprecierile sale sunt dure. În plus, în conformitate cu optica vremii, îi lipsește o înțelegere de tip Lévi-Strauss a raporturilor dintre diferitele genuri de civilizații. Pentru el, civilizația la care se raportează și cea pe care o vede în Muntenia nu sunt pur și simplu diferite, ci clar ierarhizate, departajate valoric, în funcție de un europocentrism funciar de tip occidental, de situarea lor pe acea traiectorie a progresului în care Ürmösy crede neabătut.

Toate aceste motivații se intercondiționează și se stimulează în mod reciproc. Dacă uneori resentimentul național, imaginea pre-existentă, îl determină pe Ürmösy să vadă un aspect mai negru decât este el „în realitate", alteori o realitate cu adevărat negativă este cea care generează imaginea negativă, imagine care se va transforma ulterior într-un stereotip, într-o prejudecată sau invectivă de natură etnică.

Analiza imaginii maghiarilor despre români pune în evidență funcția extrem de paradoxală pe care o joacă aceasta în relația dintre români și maghiari. Deși ea conține și numeroase aspecte „pozitive" sau „neutre", ele nu vor fi apreciate ca atare de către români, dimpotrivă, vor stimula reacții polemice și un război reciproc al „imaginilor adversarului". Cauza acestei neînțelegeri de fond o constituie lipsa de comunicare și de comprehensiune reală, deoarece fiecare îl apreciază pe celălalt în primul rând prin filtrul unei imagini distorsionate, și nu

https://biblioteca-digitala.ro

prin intermediul unei înțelegeri mai directe. Iar această lipsă de comunicare reală — fenomen, de altfel, obișnuit în comunicarea socială — are ca o cauză importantă, la origini, nu numai conflictele ivite pe parcursul istoriei, ci și diferențele reale de civilizație, mentalitate, orientare politică, existente între români și maghiari. De aceea, apropierea și comunicarea efectivă între cele două entități, teoretic vorbind, trebuie să aibă la bază atât relativizarea imaginilor despre celălalt, înțelegerea și tolerarea diferenței, dar, poate, și atenuarea, într-o anumită măsură, a unora dintre acele diferențe care blochează comunicarea.

https://biblioteca-digitala.ro

IMAGINEA PRINCIPELUI ÎN BALADA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

Mihaela Grancea

Studiul pe care îl abordăm nu are pretenţia exhaustivităţii, el este o încercare de-a surprinde câteva particularităţi ale reflectării figurii Principelui din Ţările Române în cântecul epic tradiţional. În acest demers prudenţa este obligatorie fiind categoric determinată atât de natura intenţiei noastre — dorinţa de a realiza o schiţă imagologică, cât şi de specificitatea textului folcloric studiat, de absenţa conexiunii dintre imaginea elaborată şi apoi răspândită în mediul oficial şi viziunea specifică lumii rurale tradiţionale, cu referire la reprezentarea Principelui. Lipsa acestei conexiuni dintre nivelul popular şi cel oficial este un fenomen paradoxal, căci în lumea evului mediu românesc frescele bisericilor şi mânăstirilor ortodoxe, cărţile populare, respectarea obiceiurilor tradiţionale religioase şi laice erau elementele care în mod firesc ar fi trebuit să apropie, cel puţin la nivelul afectivităţii afectelor, cei doi poli ai societăţii româneşti; contextul istoric intern deosebit de complex mai ales în secolul al XVIII-lea (perioada în care se definitivează structura cântecului epic tradiţional), va crea o serie de factori de înstrăinare şi de disociere între elita social-politică şi masele populare. Această lipsă de comunicare este tragică în esenţa ei. În alte spaţii socio-culturale cu toate fenomenele de mobilitate, dinamism economic şi social, se poate vorbi de existenţa unei psihologii colective a autorităţii, plecând de la imaginea consacrată a Regelui. Acesta este pentru toţi supuşii săi (realitate mai vizibilă în cazul Franţei regelui Ludovic al XIV-lea), autoritatea paternală unificatoare. Senior al seniorilor, fiu al Bisericii, stăpân deplin în regatul său, monarhul ideologiilor oficiale devine şi în imaginarul popular — element catalizator al co-

https://biblioteca-digitala.ro

munității, mediator, superpotență — asigurând prosperitatea, temeinicia și integritatea comunității. Aceste imagini realizate ca urmare a interferențelor dintre tradițiile politice, teoretizările politicienilor adepți ai monarhiei absolute dar și ai teoriei contractului, precum și cu elaborările specifice imaginarului popular s-au sintetizat în câteva noțiuni și imagini fundamentale ca: autoritate sacrală, figură paternală asemeni aceleia a Tatălui justițiar din Vechiul Testament[1].

În lumea Țărilor Românești comportamentul politic și cotidian princiar era influențat de imageria politică bizantină, de termenii contractului feudal și de credința în „norocul" Principelui[2] — așa cum acest ultim aspect reiese din cronistica românească. În conformitate cu termenii contractului feudal, domnul trebuia să-și „miluiască" credincioșii, să-și apere țara și să împartă dreptatea. Tradiția cronicărească va construi Principelui român un chip specific pentru viziunea medievală cu privire la conducătorul politic. În acest sens, sugestivă ni se pare formula sintetizată de Miron Costin. Astfel domnul trebuia să fie „nevarsatoriu de sânge, cucernic, blând, netrufaș"[3]. De comportamentul creștinesc și de norocul domnitorului depindeau (ca și în Țara Graalului) fertilitatea țării, siguranța, prosperitatea și ocolirea acesteia de catastrofe.

În perioada fanariotă, principii au încercat să-și legitimeze fragilul și vremelnicul statut făcând apel la tradițiile politice românești, la imageria specifică vremurilor anterioare. Preocuparea pentru fastul aulic, interesul pentru construirea unei imagini publice favorabile în afara spațiului românesc, sunt și semne ale dorinței de-a păstra autoritatea princiară în cadrele continuității politice, dar și în dimensiunea reformismului raționalist occidental și central-european. Aceste eforturi nu au convins nici în interiorul spațiului românesc și cu atât mai puțin nivelul oficial european. În acest sens sunt edificatoare imaginile devenite în timp imagini clișeu vehiculate în mediile oficiale europene și în opinia publică europeană prin intermediul relatărilor de călătorie și a notelor diplomatice provenite de la misionarii și diplomații călători prin lumea românească în sec. al XVIII-lea. Caracterul nereprezentativ al autorității domnești este vizibil și la nivelul mentalităților colective specifice spațiului rural, tradițional, exprimate în textul folclo-

---

[1] Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne* (XV—XVIIIe siècle), Paris, 1978, p. 273—275.

[2] Cristina Codarcea, *L'Ancien system fiscal roumaine*, Paris, 1992.

[3] Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, 1944, p. 35.

https://biblioteca-digitala.ro

ric. Dincolo de câteva excepții „Constantin Brâncoveanu", „Iancul Mare", în mai toate baladele populare domnul este un personaj secundar, un axis mundi nefuncțional, o acumulare de nevirtuți, centrul conjurației malefice ostile eroului exponențial, reprezentativ pentru comunitatea tradițională. El este cel mult un element neutral, un sistem de referință sau pretext narativ care acordă mai multă credibilitate cronologiei și topografiei profesate în balada tradițională. „Vodă" este de cele mai multe ori evocat ca element necesar într-o relație care scoate în evidență exemplaritatea eroului salvator, care mânuiește obștea de la un dezastru virtual. În multe alte cazuri, în acest tip de relație Principele este un antierou, o primejdie care amenință comunitatea dând astfel prilejul eroului reprezentativ să intervină pentru eliberarea ei[4].

Dar credem că mai întâi sunt necesare pentru înțelegerea adecvată a mecanismelor acestor reprezentări câteva observații cu referire la specificitatea textului folcloric și a felului în care acesta reflectă mecanismele logicii populare și ale imaginarului epocii. Astfel gândirea ruralului respectă două dimensiuni categoric tradiționale — cea morală (căci acest gen literar are și rosturi înțelepțești) și canoanele estetice, specifice acestei creații epico-lirice care este balada; temele predilecte, formulele emistihiale cerute de o receptare dihotomică presupun ori incredibila victorie a comunității oprimate asupra factorilor de decizie politică, ori un final tragic, sângeros asemeni unei ieșiri din ordinea cosmică. Un fapt este cert — creatoul popular transfigurează realitatea istorică. Chiar și evenimentele relativ apropiate în timp își pierd autenticitatea și istoria se desfășoară conform năzuinței comunității frustrate care domină doar în planul ficțiunii. Dar nu numai logica năzuinței crează fenomene de răstălmăcire ci și durata memoriei populare care depășește doar în mod excepțional câteva generații[5]. După acest interval faptele reale sunt înlocuite cu fapte închipuite, construite în funcție de mai înainte menționata logică a năzuinței. În această dimensiune funcția cântecului epic tradițional nu este aceea de-a reconstrui istoria, ci de a relata un fapt memorabil de psihologie comună în direcția exemplificării sale tipologice[6].

---

[4] vezi ciclul Visina în Al. I. Amzulescu, *Balada familială*, București, 1983.

[5] Nicolae Roșianu, *Eseuri despre folclor*, București, 1981, p. 128.

[6] Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, București, 1985, p. 94.

https://biblioteca-digitala.ro

Ar mai fi interesant de semnalat o altă caracteristică a textului folcloric ca sinteză, ca sedimentare a mai multor straturi de structuri mentale. Există astfel un strat arhaic, probabil precreştin, vizibil mai ales în produsele folclorice legate de ceremonialele de trecere. Astfel de elemente rămân nealterate, neretuşate şi în cântecul epic tradiţional datorită caracterului lor sacrosant care nu permite intervenţii; în schimb, în naraţiunile eroice, în baladele cu caracter istoric, modificările par numeroase, multe dintre ele fiind operate în secolul fanariot, secol în care autoritatea domnească decade mult din demnitatea ei, determinând astfel reacţii la nivelul afectivului colectiv, în special un autentic sentiment de înstrăinare de factorul de decizie politică. Astfel se crează imagini care deformează, afectează chiar şi personalităţile istorice specifice unor epoci mai glorioase. Un caz tipic ne pare în acest sens reprezentarea lui Mihai Viteazu în toate variantele baladelor „Corbul şi Mihai Viteazu", „Mihai Viteazu şi săsoaica", „Mihai Viteazu şi boierul Dobriceanu", „Radu Calumfirescu". Acest fenomen ilustrează realizarea fisurii de intenţionalitate dintre nivelul oficial şi cel popular, pentru acesta din urmă domnitorul nefiind o figură reprezentativă pentru comunitate. O excepţie o reprezintă iconografia unde adeseori voievodul primei uniri apare în postura Sfântului Teodor[7]. Cel mai contradictoriu portret al domnului îl întâlnim în balada „Căpitanul Nica". Aici se afirmă că deşi domnul era „bun la sfat înţelept la vorbă, / Două trei vorbe zicea, / Boieri-l înţelegea, /" aflându-se sub influenţa fraţilor Buzeşti „îl pierde" pe căpitanul Nica, deşi acesta „îşi pustiise avutul şi casa" pentru a-şi apăra ţara de tătari, În finalul baladei, căpitanul Nica îşi formulează acuzaţia: „alei doamne de ruşine / Să-ţi dai sufletul din tine / Că nu te-ai gândit la mine / nici măcar ca la un câine; / În lupta ce m-am luptat / Tu nu mai fost ajutat; / Te-am ţinut de frăţior / Şi tu mi-ai fost vânzător; Domn bogat şi fără sfat, / Uşor ai fi la purtat / Şi pe spate scărpinat. / Pe câţi creştini i-ai slujit / Tot mai rău i-ai sărăcit / În loc să-i fi miluit /"[8]. Constatăm că în balada menţionată relaţia vasalică este interpretată în conformitate cu mentalităţile vremii. Astfel, domnul este acuzat că nu şi-a îndeplinit obligaţiile contractuale, „nemiluindu-şi" credincioşii. Din perspectiva

[7] Cornel Irimie, *Icoane pe sticlă*, Bucureşti, 1971, fig. 29.

[8] Alexandru I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic*, Bucureşti, 1981, p. 676.

https://biblioteca-digitala.ro

gândirii populare soluția este tipică vizând ca și în alte situații corecția fizică a personajului.

Iancu de Hunedoara și Constantin Brâncoveanu sunt abordați din perspectiva credinței. În timp ce primul lucrând cu „viclenie", am zice noi „specific țărănească", intră într-un fals dialog cu turcii, „creștinându-i" într-o manieră voinicească, cel de-al doilea Principe plătește scump statornicia în credința. Repetarea de către domnul muntean a cuvintelor „Nu mă dau în legea ta"[9] demonstrează asumarea categorică a unui destin tragic, exemplar.

Onomastica principilor — personaje de ficțiune este în general întâmplătoare, mai ales în ciclul familial. Memoria populară nu a reținut corect cronologia domniilor care s-au succedat rapid la tronul Țărilor Române, cu atât mai mult cu cât ei nu lasă urme în această memorie. O excepție o reprezintă Alexandru Hangerli personaj dintr-o baladă cu același nume, principe fanariot care a rămas în conștiința contemporanilor printr-un act negativ și anume, încercarea de a introduce văcăritul[10]. În majoritatea cântecelor tradiționale apare câte un „Ștefan Vodă", dar existența sa ca personaj este în relație cu stilul oral, fiind vorba mai degrabă de o formulă emistihială care urmărește facilizarea discursului epic. Problema apariției unor asemenea nume în baladă nu presupune introducerea semnificațiilor istorice[11].

Autoritatea domnului se exercită, în viziunea populară, doar în domeniul arbitrariului. De cele mai multe ori Principele este un tiran care nu-și îndeplinește obligațiile contractuale adică, nu-și „miluiește" apropiații, nu distribuie drept impozitele și nu împarte corespunzător dreptatea. Dimpotrivă, prin manifestările sale el demonstrează imposibilitatea controlului politic, rolul capriciilor, influența trufiei și a invidiei (hybrisuri condamnate de comunitatea tradițională) în luarea deciziilor. În acest sens multe balade populare sunt autentice documente de psihologie juridică[12]. Situații care vin în argumentarea acestei afirmații ne sunt prezentate în cântecele epice „Dobrișan", „Deli Marco" „Bucă bucavăț", „Corbea", „Iordăchița Lupului" etc. De aceea nu trebuie să ne mire felul în care sunt finalizate conflictele dintre Principe ca factor de

---

[9] *Ibidem*, p. 686—687.

[10] Ion Nijloveanu, *Balade populare românești*, București, 1984, p. 397.

[11] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 108.

[12] *Ibidem*, p. 105.

https://biblioteca-digitala.ro

decizie politică, și juridică și eroul exponențial, victima virtuală.

În majoritatea baladelor populare cel care conservă caracteristici ale bunului conducător — mediator, conciliant, justițiar — este împăratul de la „Țaligrad". De cele mai multe ori el îl pedepsește pe Principele care nu-și reprezintă supușii amenințând astfel echilibrul necesar existenței comunității (vezi pedeapsa aplicată Principelui Hangeliu). El apare în ipostaza de instanță supremă despăgubindu-l pe eroul ruinat de sistemul fiscal. Este cazul lui Tudorel din balada cu același nume. Această imagine a împăratului presupune mai mult încarnarea unui principiu compensatoriu, decât reprezintă o realitate.

Am putea afirma că acest portret al Principelui este „beneficiarul" realității dificile pe care secolul fanariot a presupus-o. În mentalitatea populară deci, domnul nu este văzut ca un factor de autoritate deoarece nu-și îndeplinește obligațiile și atribuțiile presupuse de statutul de domn și de mare voievod. Dimpotrivă, el apare ca un corp străin în sânul societății, un factor de disoluție, un antierou, deoarece este exponentul unor realități și interese străine de cele al comunității rurale.

https://biblioteca-digitala.ro

Prognoze asupra evoluției națiunii române în imaginarul francez (1830—1848)

Muntean Ovidiu

Dilatarea Europei și recuperarea spațiului oriental începând din secolul al XVIII-lea a determinat un interes particular al Occidentului pentru aceste teritorii, reflectat de numărul mare de călători care au traversat zona și care au lăsat prețioase descrieri de călătorie. Dincolo de curiozitatea și exotismul specific epocii romantice, călătoriile au fost generate și de necesitatea unei cunoașteri complexe a regiunii din punct de vedere economic, politic, militar, etnic și confesional precum și din punct de vedere al gradului de civilizație al celor ce locuiesc aici. Toate aspectele de care călătorii se ocupă sunt privite prin prisma unei conștiințe tributare mediului, culturii, înclinațiilor personale, opiniilor politice ale acestora. Astfel, ele sunt supuse subiectivității sau în cazurile fericite personalității celui care devine la un moment dat interpretul lor luând o anumită atitudine.

Diversitatea abordărilor franceze asupra civilizației românești în întregul ei, permite explicitarea fațetelor care compun imaginea românilor din spațiul carpato-danubiano-pontic până în preajma revoluției pașoptiste. Trebuie precizat de la început că atunci când se concentrează asupra realităților întâlnite, reflecțiile observatorilor francezi dobândesc adesea conotații negative. „Impresia pe care ți-o face pământul Valahiei când îl vezi pentru prima oară — va nota Anatol Demidov în anul 1837 — nu este una din acelea care să te atragă. O câmpie tristă și goală, câteva bordeie acoperite cu lut, iată priveliștea ce se înfățișează călătorului ce așteaptă plecarea vaporului de la Schela (Turnu-Severin)"[1]. Afirmațiile altor observatori fran-

[1] Anatol Demidov, *Voyage dans la Russie méridionale et la Crimée par la Hongrie, la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1840, p. 9, (s-a folosit pentru trimiteri traducerea făcută de Vasile Ghibaldan).

https://biblioteca-digitala.ro

cezi păstrează aceiași notă descurajantă. Un tablou sumbru al vieții țăranilor români din Transilvania îl regăsim în scrierile baronului d'Haussez care a trecut prin Ardeal în anul 1831[2]. Considerații negative apar și în opera lui E. Thouvenel care scria în anul 1840 despre locuitorii din zona Orșovei: „Am găsit acolo peste tot mizeria cea mai adâncă. Locuințele nu sunt decât cocioabe din lut și trestie unde țăranii noștri n-ar vrea să-și așeze nici vitele"[3].

Dincolo de reluarea stereotipală acelorași constatări negative, trebuie subliniat faptul că acești călători surprind și accentuează diferențele de civilizație dintre Occident și Orient. Pentru Orient și, în genere, pentru locurile necivilizate cu o moralitate sau o spiritualitate diferită de locul de unde se pleacă, sentimentele călătorului iau de obicei forma protestului, pamfletului politico-moral, lamentației, compasiunii, propunându-se soluții pentru rezolvarea situațiilor[4].

Confruntați cu o asemenea realitate neplăcută ochiului, autorii francezi încercau, în primul rând, să descopere care sunt cauzele ei. E. Thouvenel descoperea la valahi urmele unei lungi înrobiri de către turci, subliniind contrastul izbitor dintre frumusețile naturale ale țării și situația ei determinată de condițiile istorice. El scria că „din haosul forței brutale" ce domnea în Principatele dunărene nu putea rezulta nici o idee mare fecundă, nici o nouă concepție, mai mult „unul din cele mai frumoase ținuturi de pe pământ era blestemat de o soartă crudă și prefăcut într-o arenă a patimilor nedemne". Sub raport geopolitic, autorii francezi evidențiază destinul țărilor române care din cauza poziției lor geografice, au fost mereu supuse celor mai cumplite năvăliri, fiind teatru de luptă și obiect al poftelor unor vecini mai puternici. Această idee apare bine conturată la Anatol Demidov care în cursul călătoriei sale remarca: (...) de altfel, se înțelege ușor că lipsa brațelor și puținul progres al agriculturii și industriei trebuie puse pe seama lâncezelii acestei țări, care a fost atâția ani teatrul atâtor războaie nenorocite și care era amenințată fără îndoială de năvălirile

---

[2] Haussez (Le baron d'), *Alpes et Danube ou voyage en Suisse, Styrie, Hongrie et Transylvanie*, Paris, 1837, vezi și Ernest Armeanca, *Peregrinările baronului d'Haussez prin Banat și Transilvania*, în „Gând românesc", III, 1935, p. 235—242.

[3] Edouard Thouvenel, *La Hongrie et la Valachie*, Paris, 1840, p. 146—149.

[4] Marian Popa, *Călătoriile epocii romantice*, Buc., 1972, p. 457.

https://biblioteca-digitala.ro

turcilor[5]. De asemenea, în anul 1834, vorbind despre spiritul public din Principate, diplomatul francez Bois le Comte remarca amestecul ciudat de idei liberale și privilegii nobiliare ca o consecință a faptului că populația a fost timp de un secol supusă, rând pe rând, atât turcilor prin fanarioți cât și rușilor[6].

În opinia autorilor francezi, rămânerea în urmă a țărilor române nu se întemeiază doar pe datele apriorice ale firii poporului ci pe dureroase experiențe istorice. Acestei idei i se asociază însă opinia favorizantă că poporul posedă remarcabile predispoziții ce așteaptă numai împrejurări exterioare favorabile ca să se poată manifesta. De pe o asemenea poziție Saint-Marc Girardin a notat în cursul călătoriei din anul 1836: „Principatele se află în momentul de față într-o situație de criză cu totul specială: trăiesc sub asuprirea turcească, dar se îndreaptă spre prosperitate fără să știe care va fi destinul lor politic"[7].

Atunci când autorii francezi se referă la „predispozițiile", talentele și germenii buni care în împrejurări exterioare favorabile prevestesc românilor un viitor mai bun, ei specifică în ce constau concret aceste elemente promițătoare ale firii poporului.

Elementul central care dă consistență acestor aptitudini (inteligență, ospitalitate, iscusință a spiritului, sensibilitate, pasiune pentru epos și cânt)[8] este în ultimă instanță apartenența la rasa latină. Deosebit de apreciate sunt virtuțile militare ale valahilor[9], în cadrul regimentelor de graniță[10] instituite de austrieci. Într-o broșură din anul 1839, R. Perrin, de asemenea, evidențiază curajul soldaților români scriind: „Trimiteți un batalion de infanterie valah în fața inamicului și veți vedea eroica încăpățânare a scitului și a dacului"[11]. Mai târziu, Auguste Gerando considera proverbială rezistența soldatului valah care are ceva din mândria romană iar în această privință mai sublinia ca un

---

[5] Anatol Demidov, *op. cit.*, p. 63.

[6] Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XVII, Buc., 1913, p. 358.

[7] Simona Vărzaru, *Prin țările române. Călători străini din secolul al XIX-lea*, Buc., 1984, p. 61—62.

[8] Auguste de Gerando, *La Transylvanie et ses habitants*, vol. I, p. 222, 321, 330, 338, 341; E. Thouvenel, *op. cit.*, p. 173; A. Demidov, *op. cit.*, p. 16, 93, 129.

[9] *Documente Hurmuzaki*, vol. XVII, p. 358.

[10] vezi Nicolae Bocșan, *Observateurs français sur les confins militaires autrichienes*, în „The Austrian military border. It's political and cultural impact", Iași, 1994.

[11] Raoul Perrin, *Coup d'oeil sur la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1839, p. 25—26.

https://biblioteca-digitala.ro

român valorează cât zece saşi[12]. Autorul francez, care a călătorit în Transilvania în anul 1834, transcria o pildă a vitejiei soldaţilor români în îndemnul: „Luptă până la moarte". Ideea a fost preluată de Jules Michelet care scria mai târziu: „Dacă valahul soldat nu are furia ungurească el are în schimb statornicia legiunilor antice. Este proverbul român: „Luptă până la moarte"[13]. Construcţia stereotipală apare în anul 1856 şi la publicistul A. Ubicini în aceiaşi formă[14].

Din atât de favorabila diagnoză a talentelor şi predispoziţiilor naturale ale poporului, autorii francezi au făcut constatări despre perspectivele de viitor ale naţiunii. De altfel, chiar titlul uneia din cele mai inspirate lucrări despre români din această epocă subliniază acest lucru. Lucrarea intitulată „Despre starea prezentă şi despre viitorul principatelor Moldova şi Valahia" scrisă de Felix Colson în 1839 se referă la soarta poporului român „uitat până în zilele noastre, ca o oază în deşert pe hotarele Europei şi Asiei, fără putere pe teritoriul său, fără influenţă în propria sa mare, vasal vecinilor săi" dar care acum „urmează mişcarea providenţială de regenerare care ridică alte popoare"[15]. Această formulă de efect care face referire la cele două planuri temporale prezent-viitor o întâlnim în prezentările autorilor noştri atunci când se referă la evoluţia ţării şi poporului român. Progresele naţiunii sunt întrezărite la diplomatul Bois la Comte în „progresele spiritului constituţional care sunt reale şi rapide"[16]. Trei ani mai târziu, în 1837, A. Demidov constata că, „nici o societate europeană n-a fost mai activă în a-şi face calea spre bine peste toate piedicile de care era îngrămădită". Acei străini — continuă autorul — care au plătit ospitalitatea Bucureştilor cu moneda spiritualului lor sarcasm „nu vor tăgădui, căci doar ştiu destul de bine istoria că sunt naţiuni care datează de patruzeci de ani regenerarea lor politică şi morală şi care nu sunt deloc mai bogate în principii"[17]. Perspectivele ce se deschid ţărilor române sunt cât se poate de promiţătoare arăta şi mareşalul Marmont călătorind în anul 1834 prin Transilvania. Datorită abundenţei resurselor ţă-

---

[12] A. Gerando, *op. cit.*, vol. I, p. 334.

[13] Jules Michelet, *Madame Rosetti*, Paris, 1853, p. 3.

[14] A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, Paris, 1856, p. 206.

[15] Felix Colson, *De l'état present et de l'avenir des principautés de Moldavie et de Valachie*, Paris, 1839, p. 1—2.

[16] *Documente Hurmuzaki*, vol. XVII, p. 357.

[17] A. Demidov, *op. cit.*, p. 31.

https://biblioteca-digitala.ro

rilor române călătorul francez este convins că „timpul prezent le promite un viitor mai bun“[18]. O notă discordantă față de tonusul optimist cu care autorii francezi văd viitorul țărilor române o găsim într-o lucrare a consulului francez A. Billecocq din anul 1847[19]. Autorul știe bine că românii „au format odată cu Polonii și Ungurii, acel zid de armă care a scutit Apusul de năvălirea mongolă sau turcească“. Când se referă la viitor, națiia i se pare a face parte din „popoarele moarte la orice idee de ordine și de legalitate, zăcând în mizeria celui mai grosolane umilințe și simțitoare numai la împunsătura puterilor brutale, pe care Rusia le invita la binefacerile civilizației“[20]. De asemenea, tineretul — considera autorul — nu se duce la Paris pentru studii, ci numai din deșearta trufie de a se putea întoarce acasă cu atitudini de „dandy et de lions“; literatura pe care o fac apoi acasă este „puerilă și vană“ ca și visurile naționale sprijinite pe originea romană[21]. Aceste opinii negative ale autorului, trebuie puse în legătură cu caracterul polemic al lucrării. Neizbutind după schimbarea domnitorului Alexandru Ghica prin Gh. Bibescu în anul 1842 să-și păstreze postul, el se răzbună încercând aici să dizgrațieze pe noul domnitor. Această scriere nu este semnificativă pentru sublinierea contribuției autorului la lupta de eliberare națională a românilor. Doi ani mai târziu, în 1849, într-o altă scriere el face o prezentare amplă a aspirațiilor românilor în spiritul lui Colson sau Vaillant[22]. Scrierile celor doi — nu lipsite nici ele de intenționalitate politică[23] relevau faptul că numai ziua de mâine poate să consacre adevăratele talente ale națiunii și în acest scop încercau să întrevadă posibile soluții politice viitoare pentru acest spațiu. Cele mai importante idei ale lui Felix Colson privind dezvoltarea politică și viitorul poporului român sunt înserate în partea finală a lucrării sale citată mai sus. Autorul este primul din seria publiciștilor francezi care consemnează în opera sa ideea constituirii unui stat al tuturor românilor, unirea dintre Țara Românească și Moldova fiind considerată numai ca o etapă

[18] A. Marmont, *op. cit.*, vol. I, p. 142.

[19] Adolphe Billecocq, *La principaté de Valachie sous le Hospodar Bibesco*, Paris, 1847.

[20] *Ibidem*, p. 53.

[21] *Ibidem*, p. 120—121.

[22] vezi *Le nostri prigoni! ou Journal de Billecocq, diplomate français*, vol. I, 1849.

[23] Despre legăturile lui Felix Colson cu mișcarea politică condusă de Ion Câmpianu vezi Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea națională 1834—1848*, Buc., 1967, p. 20—21.

https://biblioteca-digitala.ro

în calea realizării acestui deziderat. În această privinţă sunt semnificative referinţele din partea finală a lucrării, privitoare la provinciile române încorporate unor mari imperii[24]. El scria aici că românii din Transilvania au viitor, în sensul „că nutresc speranţa de a se uni cu fraţii lor din Moldo-Valahia", că „ideea unirii se răspândeşte tot mai mult în rândurile lor" şi că ei „speră să obţină drepturi şi privilegii pentru fraţii lor loviţi din Ungaria şi Banat"[25].

Idei despre posibilitatea unirii românilor întâlnim şi în opera lui Saint-Marc Girardin care considera, în 1836, că „speranţa cea mare este însă, în acea forţă interioară şi acel principiu de viaţă care este în ţară". Prin ea se va ajunge la unire, Moldova dând aristocraţia iar Ţara Românească o clasă mijlocie"[26].

Subliniindu-şi credinţa şi într-un viitor economic prosper al Principatelor, acelaşi autor arăta într-o scrisoare din anul 1836: „Când oameni de afaceri din Paris şi Londra sau din alte mari craşe vor avea prilejul să vorbească de afacerile lor comerciale cu Principatele (...), atunci independenţa românilor, atât de fragilă şi delicată astăzi va fi mai puternică şi mai sigură; pentru o ţară, privirile Europei aţintite asupra destinului ei înseamnă o apărare şi o forţă"[27]. Ideea unui viitor economic prosper al ţărilor române era subliniată şi de alţi observatori francezi care evidenţiau imensele bogăţii naturale precum şi fertilitatea solului[28]. De pe această poziţie, A. Demidov nota: „Un observator, căutând în trecut istoria progresului unei naţiuni fericite şi bogate, se va mira găsind ca principiu al unei dezvoltări mari şi puternice nişte aşa de modeste începuturi. Aceasta e o dorinţă care nu se poate îndeplini cu greu acum când am văzut Valahia şi am recunoscut perfecta aşezare a solului pentru orice întreprindere, care trebuie să răsplătească munca omenească"[29].

În introducerea lucrării sale din anul 1844, intitulată „La Roumanie", Jean Vaillant considera posibilă realizarea unei

---

[24] Felix Colson, *op. cit.*, p. 260.

[25] *Ibidem*, p. 265—266.

[26] Saint-Marc Girardin, *Souvenirs des voyages et d'études*, Paris, *1852—1853*, vol. I, p. 296.

[27] *Ibidem*, p. 244.

[28] A. Demidov, *op. cit.*, p. 83. O pledoarie pentru intensiifcarea comerţului francez cu Principatele la E. Thouvenel, *op. cit.*, p. 261.

[29] A. Demidov, *op. cit.*, p. 77.

https://biblioteca-digitala.ro

formule politice viitoare pentru români pe baza planurilor enunţate de secretarul ambasadei engleze la Constantinopol, David Urquhart[30]. Aceste planuri vizau în principal ideea unui stat românesc unitar care să încorporeze toate provinciile româneşti[31]. Un an mai târziu aceste planuri sunt rediscutate de A. Gerando dintr-un alt unghi de vedere. Când vorbeşte despre români autorul face în general caz de simpatia pe care i-o inspirase „rasa valahă" — subînţelegând totalitatea „celor cinci milioane" de locuitori de pe întreg pământul românesc —, înrudită prin originea comună cu francezii săi. Vorbind despre viitorul politic al naţiunii, el nu ezită să pună în discuţie legitimitatea unui stat românesc unitar. Se invoca în acest sens o formulă de „republică federativă română" cu Principatele române ca sâmbure şi celelalte provincii, respectiv Transilvania şi Basarabia aduse prin consimţământul Austriei şi Rusiei. Spre deosebire de Vaillant, el nu sprijinea o astfel de alcătuire politică viitoare, calificând-o drept o excentricitate a fostului secretar al ambasadei engleze: „Dl. Urquhart nu a fost fericit în intervenţiile sale politice şi nu este necesar să se aştepte experienţa pentru a judeca această nouă concepţie"[32]. În opinia sa această mică republică română s-ar afla într-o situaţie precară deoarece ar fi fost înconjurată de două mari imperii al Habsburgilor şi al Romanovilor. Concluzia analizei sale era că un viitor politic sigur pentru români ar fi fost posibil dacă formaţia politică unitară românească ar trece în întregimea ei sub sceptrul Austriei care numără deja între supuşii săi mai mult de două milioane de români[33].

Dincolo de nuanţele politice propuse pentru viitorul ţărilor române — unele având o doză certă de internaţionalitate şi fiind supuse subiectivismului sau personalităţii celui care devine la un moment dat interpretul lor — concluzia francezilor era că împlinirea deplină a deziderateloi naţiunii va fi posibilă cu siguranţă în viitor. Dobândind astfel o funcţionalitate compensatoare, viitorul fericit al naţiunii era contrapus prezentului deplorabil într-o viziune romantică.

---

[30] Jean A. Vaillant, *La roumanie ou l'histoire, langue, littérature, ortographie, statistique de Romans*, Paris, 1844, p. 10.

[31] C. Bodea, *op. cit.*, p. 70.

[32] A. Gerando, *op. cit.*, p. 222.

[33] *Ibidem*, p. 223.

https://biblioteca-digitala.ro

Optimismul francez în acest sens era sintetizat de opinia lui A. Gerando care își încheia considerațiile despre români astfel: „Cu siguranță nu trebuie să disperăm față de un astfel de popor. Oricare ar fi înjosirea valahilor, ei se vor ridica indiscutabil, căci ei sunt capabili de o dezvoltare rapidă"[34].

În final, merită subliniate câteva considerații ale observatorilor francezi despre rolul pe care tineretul trebuie să-l aibă în procesul de regenerare cultural-națională. Tinerii plecați la studii în Apus, aflându-se în afara îngrădirilor directe administrative și politice ale guvernelor țării lor și folosindu-se de scutul ce-l oferea societatea întemeiată de ei la Paris[35], au putut da o expresie mai liberă aspirațiilor înnoitoare ale vremii. Propaganda lor în favoarea Principatelor, la care se adaugă cea făcută de marea emigrație poloneză, nu putea rămâne fără ecou în capitala Franței. Aici generația moldo-valahă de la 1848 îndeplinește un rol aparte în marele proiect etno-pedagogic a lui Michelet preocupat de convertirea compatrioților săi la religia revoluționară a poporului.

La Paris, tinerii studenți din Principate au devenit încarnarea poporului român în „statu nascendi", lipsit de tradițiile care limitau succesul francezilor în gigantica sublinare a Revoluției din 1789, oferită de Jules Michelet drept model. Cum Michelet voia să restituie radicalitatea originilor Revoluției, să reducă la 1848 spiritul lui 1789, arhaitatea Principatelor părea o exaltantă promisiune[36]. În imaginarul social și cultural al francezilor, Principatele, cu civilizația lor arhaică, erau un teritoriu vizat cu predilecție, alături de spațiul polonez, în cadrul utopiilor regresive. Francezii, erau într-o căutare după modele ideale de „buni sălbatici", necorupți de civilizație și animați de civism, care să facă posibilă revoluția democratică și socială dorită de curentele radicale sau revigorarea morală visată de socialismul creștin. Dintr-o astfel de perspectivă putem explica interesul unor istorici ca Jules Michelet, E. Quinet pentru cauza românilor, precum și a publicistului Hippolyte Desprez care în 1846 călătorea în țările române. Pentru ultimul, acest „bun sălbatic" era un instrument ideal pentru revoluție ce poate reface întreaga ordine politică și socială pornind cu ingeniozitate de la zero.

---

[34] *Ibidem*, p. 331.

[35] C. Bodea, *op. cit.*, p. 78, s.q.

[36] Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura românească*, Buc. 1994, p. 255

https://biblioteca-digitala.ro

Contrastul dintre imaginea României la Paris — favorabilă fiindcă dorită astfel de cercul lui Michelet — și situația reală a țării era atât de complet, încât foarte rapid tinerii întorși în țară din lungi călătorii și sejururi apusene cădeau pradă unor convulsive frustări. Unul dintre ei, D. Brătianu îi scria, în 1846, lui Michelet în termeni prea cioranieni ca să fie doar politicoși sau măgulitori: „Maintenant, je sais qu'ci finit la France, commence le neant".

https://biblioteca-digitala.ro

Aspecte privind mitul „bunului împărat" în sensibilitatea colectivă românească din Ardeal la 1848

Mircla Andrei

Cercetarea de față se înscrie în palierul istoriei mentalităților, o direcție inaugurată și promovată doar de puțin timp în istoriografia românească. Cercetările noastre sunt întemeiate pe documente cunoscute, propunând o nouă lectură ce vizează evidențierea comportamentului și a atitudinilor mentale la nivel colectiv, dincolo de factologia propriu-zisă.

Tema mitul „bunului împărat" nu este o descoperire nouă în istoriografia românească, care a acordat un spațiu, este adevărat restrâns, studierii acestui subiect. Ea s-a bucurat de interes în istoriografiile cehă, slovacă, poloneză și rusă, care au identificat acest mit cu un „monarhism naiv" sau cu un „monarhism țărănesc"[1], iar funcționarea sa a fost explicată de aceste istoriografii într-un mod de gândire unilateral, redusă doar la presiunea exercitată de cercurile conducătoare vieneze prin sugestie ideologică. Dar considerarea acestui mit al „bunului împărat" drept o iluzie cultivată la școala manipulării aspirațiilor țărănești spre țeluri rezonabile și nepericuloase pentru putere este o abordare simplistă, care ignoră multe alte aspecte și nu ia în seamă mutațiile reale înregistrate în secolul al XVIII-lea în însăși conținutul puterii de stat, exemplul iosefinismului, dar și în conștiința țărănimii, care se transformă într-o conștiință politică incipientă care poate să aprecieze de acum în mod pozitiv sau negativ inițiativele Curții.

---

[1] Iosif Wolf, *Răscoala din Boemia (1775) și Răscoala lui Horea. Studiu comparat*, în „Răscoala lui Horea", Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 189.

https://biblioteca-digitala.ro

Mitul „bunului împărat" se naște dintr-un fond preexistent la nivelul conștiinței societății tradiționale românești, atașată unei maniere specifice de percepție și valorizare a puterii văzută ca instanța supremă pe pământ, iar stăpânul (împăratul) reprezintă pentru ea mandatorul puterii lui Dumnezeu pe pământ. Peste acest fond se suprapune propaganda oficială a Curții vieneze care urmărea același lucru: să obțină ascultarea și încrederea supușilor, în vederea păstrării păcii și liniștii în monarhie. Această propagandă folosește drept metode reformele din epoca tereziană și cea iosefină în mod special. Prin diverse metode subtile se urmărește configurarea la nivelul conștiinței societății românești din Ardeal — dar și la nivelul conștiinței altor popoare din imperiu — de sentimente prodinastice care, în timp, prin cultivarea continuă se vor transforma într-un autentic patriotism dinastic.

Mitul pleacă întotdeauna de la un fapt sau un eveniment real, conținând pe lângă substanța lui imaginară și un substrat real. El este „o reflectare și o proiectare a acțiunilor vieții reale"[2] sau cum afirma M. Eliade, întotdeauna „mitul povestește o istorie sacră" în sensul de istorie adevărată și relatează un eveniment care a avut loc, vorbește doar despre „ceea ce s-a întâmplat realmente și despre ceva ce s-a întâmplat deplin"[3].

Specialiștii domeniului afirmă că mitul este o formă, prin excelență a gândirii colective care n-a fost niciodată abolită dintr-o societate oricare ar fi gradul ei de evoluție, ea jucând un rol foarte important mai ales în societățile tradiționale, mai puțin receptive la înnoirile din sfera vieții sociale care au un sistem arhaic de gândire și a căror indivizi cunosc o emotivitate sporită izvorâtă în primul rând din sentimentul neputinței. Membrii unei societăți tradiționale își desfășoară întreaga lor viață într-un climat de așteptare și încordare de teamă, căutând să-și găsească un protector împotriva universului ostil (natura, sistemul social, etc.), protector pe care-l găsește fie în obștea sătească, fie în stăpânul pe a cărui moșie lucrează, fie chiar în persoana suveranului. O astfel de societate tradițională, o civilizație țărănească, rustică întâlnim și în Ardealul primei jumătăți a sec. XIX-lea, o societate care, — în condițiile politico — sociale în care trăia, era în căutarea unui

---

[2] C. I. Gulian, *Mit și cultură*, Ed. Politică, București 1968, p. 163.

[3] M. Eliade, *„Aspecte ale mitului"*, Ed. Univers, București, 1967, p. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

apărător şi a unui salvator legitim care să-i ofere soluţia ieşirii din mizeria social-politică în care se zbătea.

La nivelul lumii tradiţionale, dominată încă de o gândire colectivă, în care indivizii nu au un sistem propriu, particular de a gândi şi percepe lumea înconjurătoare în toate formele ei multiple şi complexe, nu şi-au construit încă concepte conştiente sau logice, apariţia sau, mai bine zis, inventarea unui mit este un lucru cât se poate de firesc. Parafrazându-l pe G. Cocchiara care spunea că „înainte de a fi fost descoperit sălbaticul a fost mai întâi inventat"[4] de oamenii secolelor XVI—XVIII în conformitate cu preocupările lor morale, politice şi sociale, am putea afirma că şi mitul bunului împărat austriac a fost confecţionat de ardeleni la începutul secolului al XIX-lea ca un răspuns la speranţele şi întreprinderile lor politice, în vederea obţinerii unor drepturi ce li se cuveneau, care au fost încălcate de nobilimea maghiară în decursul timpului.

Mitul „bunului împărat" sau al eroului salvator este unul dintre cele mai vehiculate mituri politice. Eroul salvator — omul providenţial — apare în gândirea poplară ca eroul chemat să elibereze sau să restaureze o anumtiă situaţie în forma legală anterioară. E asociat cu simbolul luminii, este cel care face să dea înapoi forţele răului, este cel care a reuşit să restaureze o ordine dereglată, este chemat să rezolve un deziderat colectiv de amploare[5]. Legitimitatea eroului, care în acest caz se poate confunda cu noţiunea de legalitate vine din calităţile deosebite cu care este înzestrat. În această lumină trebuie văzută şi înţeleasă şi credinţa românilor ardeleni în monarhul bun şi drept — asociat cu monarhul austriac — în puterea căruia stă şansa lor de a fi repuşi în drepturi. Această credinţă a reprezentat de multe ori colacul de salvare a ardelenilor deznădăjduiţi în momente de grele încercări, a întreţinut vitalitatea acestei naţii oropsite, fiind una din convingerile de mare consistenţă la care s-a apelat în momentele de criză. Privind lucrurile din aceste perspective putem admite că este absolut firească naşterea şi funcţionarea acestui mit în sensibilitatea colectivă românească.

În ceea ce priveşte încercarea de a trasa, pentru mitul „bunului monarh" o linie de demarcaţie între legendar, fabulos şi adevărul istoric este aproape imposibil. Cu o situaţie nere-

---

[4] G. Cocchiara, apud M. Eliade, *Mituri, vise, mistere, 1991*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pag. 140.

[5] Raul Girardet, *Mythes et e mythologies politiques*, Editions Paris 1986, p. 15.

https://biblioteca-digitala.ro

zolvabilă — la modul teoretic — ne întâlnim şi atunci când încercăm să stabilim limitele acestui mit, limite care nu se pot fixa cu precizie, deoarece în naşterea oricărui gen de mit nu s-a putut preciza încă momentul zero precum nu s-a putut stabili nici data fixă a dispariţiei sale. Pe baza cercetărilor noastre putem afirma că mitul „monarhului bun" este o realitate istorică care se prefigurează în timpul vieţii lui Iosif al II-lea, dar prinde consistenţă abia după moartea sa şi mai ales în timpul războaielor napoleoniene, când românii — alături de sârbi, cehi, croaţi etc. — luptă pentru cauza împăratului şi împotriva duşmanului acestuia. Această participare multinaţională în lupte, sub flamura habsburgică întăreşte la nivel colectiv percepţia mitică a puterii, accentuează „valoarea" „bunului împărat" pentru tinerii ţărani deveniţi soldaţi în armatele sale.

Acest mit reprezintă o continuitate istorică pentru întreg secolul XIX, persistenţa lui la nivel colectiv putând suferi o comparaţie cu forma unei spirale, adică în anumite momente el există într-o formă pasivă, iar în altele îl găsim manifestându-se plenar, cele două forme de existenţă găsindu-se într-o permanentă alternare.

Orice mit, în cazul nostru credinţa în „suveranul bun", este un gen de scenariu narativ despre un timp fabulos, o epocă a „vârstei de aur" a unui popor — care pentru românii din Ardeal poate să coincidă cu epoca marilor reforme teresiene şi iosefine — scenariu care în anumite momente poate fi reiterat şi reactualizat. Un exemplu elocvent în acest sens este momentul 1848—1849, când prin intermediul discursului politic al elitei româneşti din Ardeal mitul este resemnificat la nivelul conştiinţei populare.

Preponderenţa covârşitoare a ţărănimii în revoluţia de la 1848 face necesară această reactivare şi repunere în funcţiune a credinţei în „bunul împărat". Ţărănimea înţelegea realizarea năzuinţelor sale numai cu ajutorul împăratului, a doua instanţă legitimantă, după Dumnezeu, a acţiunii politice româneşti. De aceea ea luptă mai întâi pentru cauza împăratului, care nu poate fi decât dreaptă şi sfântă, pentru că învingând împăratul va avea grijă — aşa cum procedase de multe ori înainte — să-şi recompenseze supuşii fideli.

Modul în care se desfăşoară Marea Adunare de la Blaj din 3—15 mai 1848 demonstrează înscrierea revoluţiei româneşti pe linia tradiţională a legalismului şi reformismului, linie politică care va rămâne în vigoare pe întreaga perioadă de des-

https://biblioteca-digitala.ro

fășurare a acestui eveniment de mare rezonanță istorică și politică. Fără a declara o ruptură față de revoluția maghiară, lăsând încă posibilitatea unei reconcilieri între cele două națiii, adunarea a făcut cunoscută opțiunea etniei românești din Ardeal de adeziune la pricipiile democratice ale noului regim austriac și a afirmat ca principală trăsătură fidelitatea și atașamentul față de tron, precum și promisiunea de a nu se abate de la cauza sfântă a monarhiei austriece.

Semnificativ, în sensul celor afirmate, este conținutul celui de-al treilea punct al declarațiilor Adunării, prin care, în unanimitate, „națiunea română se declara că vrea să rămână de-a pururea statornic credincioasă Înălțatului Împărat al Austriei și marelui principe al Transilvaniei și augustei case austrice"[6]. În același spirit de loialitate este formulat și punctul al cincilea care cuprinde jurământul celor adunați pe câmpia Blajului „față de împărat, patrie și națiune", despre a cărui solemnă rostire Al. Papiu Ilarian spunea: „era înainte de prânz și miile poporului român stă la jurământ nemâncat ca la cuminecătură"[7].

Tonul de profundă atașare de dinastia habsburgică ce reieșea din cele cinci puncte ale declarațiilor Adunării de la Blaj a fost dictat într-o mare măsură din spiritul de prudență cu care unii dintre cei aflați în fruntea mișcării politice românești abordau raporturile cu casa austriacă. Se poate ca fruntașii politici mai radicali să nu fi fost de acord cu o asemenea orientare politică înclinată spre moderație, mai puțin fermă în privința propriilor interese, dar pentru moment era considerată tactica cea mai potrivită.

Diferența de percepție și de gândire politică referitoare la interesele monarhiei, respectiv la cele ale națiunii române apare mai clar punctată cu prilejul înaintării împăratului, de către delegația română aflată la Viena în iunie 1848, a celui de-al doilea memoriu, care la intervenția lui Șaguna a fost formulat într-un stil reverențios, având un caracter pronunțat prohabsburgic și legalist. Acum, prin refuzul unor membrii ai delegației — A. T. Laurian, T. Cipariu, Popasu etc. — de a-și pune semnăturile pe acest nou memoriu se configurează o viitoare divizare la nivelul elitei românești pașoptiste, putând fi detectate două orientări: una a tradiționaliștilor (în special clerici), mai moderată, alta mai radicală, a tinerilor intelec-

[6] Al. Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, Viena 1852, vol. II, pag. 233

[7] Ibidem, pag. 233.

https://biblioteca-digitala.ro

tuali laici, al căror patriotism dinastic se caracterizează şi printr-un anume pragmatism politic pus în slujba ridicării propriei naţiuni.

După încheierea adunării de la Blaj, participanţii s-au întors în locurile de obârşie cu hotărârea fermă de a păstra şi îndeplini cele jurate la Blaj. Nu numai cărturarii români, ci şi masele largi ale ţărănimii devin conştiente despre pericolul maghiarizării ce îi ameninţa prin uniunea cu Ungaria, dar cu preţul vieţii ei încearcă să reziste presiunii maghiare. Iată cum percepe omul simplu această primejdie: „Ţi-o luat împăratul un prunc şi-o murit pe front la talieni, te-o durut, da dacă tai din pădure un pahui nu se cunoaşte. De-o dat foc nemeşii la un sat românesc şi-o murit douăzeci, treizeci de oameni betejl, bătrâni ori copii o fost jele mare, oamenii s-o întunecat şi s-o cruntat ca piatra, da iară s-o vindecat (...) ţara şi naţia dacă le pierzi alea nu le mai dobândeşti pe veci. Ţi se şterge numele“[8].

Un exemplu semnificativ de rezistenţă curajoasă îl oferă românii din scaunul secuiesc al Ciucului, care nici în faţa ameninţărilor, nici chiar a violenţei la care au fost supuşi prin incendierea satelor sau a persecuţiilor fizice nu au vrut să accepte uniunea care pentru ei însemna pierderea religiei străbune, a limbii moştenite de la români şi, nu în ultimul rând, credinţa către împărat sfinţită prin jurământul către tron făcut pe Câmpia Libertăţii. Ei preferă soluţia fugii în Moldova, iar când preoţii îi sfătuiesc să treacă de partea guvernului maghiar, răspunsul oamenilor de rând cade ca o sentinţă: „Dumneavoastră ne spuneţi din Sfânta Scriptură cum că păstoriul cel bun sufletu-şi pune pentru oile sale, pentru ce dar lucraţi chiar din contră?“[9].

Tot mai des întâlnim în formulările epocii ideea luptei pentru împărat şi naţiune, iar numele monarhiei austriece este aşezat de români în panteonul naţional al simbolurilor sfinte ca religia, limba, naţia. Românii vor lupta pentru cauza împăratului cu toate piedicile şi ameninţările maghiarilor, având în suflet nădejdea că acesta nu va rămâne nerecunoscător faţă de sacrificiile lor şi că monarhia austriacă nu va uita faptele românilor la fel ca în trecut când „acest sărman popor care

---

[8] Florian Dudaş, *Avram Iancu în tradiţia poporului român*, 1989, Ed. Facla, Timişoara, p. 46.

[9] Teslovan, *Date istorice — un fragment din evenimentele românilor transilvăneni în anul 1848—1849*, apud, Nic. Bocşan, V. Leu, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1988, p. 168—169.

https://biblioteca-digitala.ro

de patru secoli gemeau în insuportabilul jug al nobililor tirani maghiari şi era înjosit de către aceia prin tratamentul nedemn ca un animal, într-atât a fost înflăcărat şi entuziasmat pentru monarhul său de către unii martiri români care gustaseră norocul culturii, încât jertfi totul numai spre a-şi dovedi credinţa către domnitor"[10].

O altă problemă cu care românii ardeleni se confruntă în vara anului 1848 în urma trecerii — prin rescriptul imperial din aprilie 1848 — a ministerului de război sub autoritatea guvernului maghiar şi a realizării uniunii este cea a recrutării forţate pentru armata maghiară. Peste tot se constituie comisii de recrutare care au rolul de a-i determina pe români — indiferent prin ce metode — de a se înrola în armata maghiară. Dar românii, sub motiv că legea de înrolare în armata maghiară nu are girul împăratului, refuză cu temeritate şi hotărâre acest lucru, susţinând că preferă moartea decât să-şi dea flăcăii ostaşi lui Kossuth şi că, în schimb, se vor înrola fără nici cea mai mică ezitare în oastea imperială.

Foarte convingător în acest sens se exprimă V. Moldovan care, relatând diferite aspecte din timpul evenimentelor din anii 1848—1849 din satul Chirileu, judeţul Mureş, spune că atunci când comisia de recrutare pentru acest sat a încercat să-şi îndeplinească misiunea, mulţimea adunată în faţa casei tatălui său, preot acolo, a început a striga într-un singur glas: „o dată cu capul nu ne dăm feciorii cătane la Kossuth, da de va porunci împăratul nu numai feciorii îi dăm dară şi noi mergem cu toţii"[11]. Această mărturisire — ca de altfel multe altele asemănătoare — ne conving despre sinceritatea devotamentului şi a fidelităţii românilor faţă de împăratul lor, pe care îl recunosc drept singura autoritate supremă fără a cărui recunoaştere şi autorizare guvernul maghiar nu poate avea o valoare politică reală.

Vis-à-vis de această atitudine a românilor care nu poate atrage decât ură şi răzbunare din partea ungurilor. Atanasie Sandor afirmă: „Poate-şi tot insul închipui cum se purtară maghiarii prin săracile sate româneşti, cumu-i batjocurea, suduia, înfrica cu puşcături, cum le pângărea muierile şi fetele ş.a. pentru că sunt români şi pentru simţirile ce le aveau

---

[10] * * * *Ziarul sergentului Simion Domide*, în „Arhiva someşană", 5, 1936, nr. 19, Năsăud, p. 55.

[11] V. Moldovan, *Memorii din 1848—1849*, Ediţia I, Braşov, 1895, p. 64.

https://biblioteca-digitala.ro

pentru împărat"[12]. Peste tot în Ardeal mulți români au fost maltratați, uneori chiar uciși, pentru credința statornică ce o aveau față de împărat, ceea ce însă nu a înfricoșat populația și nu o a determinat să facă nici un pas înapoi.

Adunarea din septembrie 1848 desfășurată, tot la Blaj, moment de bucurie pentru români, deoarece monarhia a păsit hotărât împotriva rebelilor, în cadrul căreia se depune un nou jurământ de credință, a deschis o nouă etapă în cadrul revoluției române și a raporturilor româno-maghiare, trecându-se de la tactica pașnică la soluția armată a rezolvării problemelor românești. Totodată această adunare marchează începutul colaborării româno-austriece care avea drept scop înăbușirea mișcării rebele ungurești. Această etapă este cea a luptei deschise care a cerut mii de vieți omenești, nenumărate averi distruse, toate puse pe altarul credinței în „bunul monarh", în speranța că după încetarea acestor stări de război, odată cu venirea vremii pentru împărțirea dreptății, românii își vor avea partea lor binemeritată.

În raportul său Avram Iancu, făcând referiri la perioada de după Adunarea din septembrie, de la Blaj, spunea că „românii, în toate timpurile credincioși casei imperiale, săturați de terorismul maghiar și bucuroși că guvernul legitim păsea hotărât împotriva rebelilor, se ridicară în mai multe părți de la sine, fără conducători, începând să dezarmeze pe maghiari, impunându-le vulturul și steagul negru-galben"[13].

Odată ce au ales calea cooperării cu trupele imperiale, românii nu mai dau înapoi în fața nici unei greutăți, cum ar fi lipsa de arme și de muniții, neprimirea ajutorului promis de la imperiali, lipsa de îmbrăcăminte și mai ales de alimente. În ilustrarea acestor stări deplorabile în care se găseau de multe ori luptătorii români, impresionant este mesajul unei scrisori trimise de satul Muntele Rece lui Avram Iancu. Acestuia îi este descrisă starea materială precară în care trăiau locuitorii, fără hrană și fără posibilitatea de a și-o procura și cereau ajutorul generalului munților, pentru moment. În continuarea scrisorii este înfățișată o întâmplare dramatică: trei flăcăi din acel sat au fost trimiși să procure „ceva bucate", dar

---

[12] Atanasie Șandor, Studii asupra evenimentelor de peste munți din anii 1848—1849, cu nararea celor întâmplate în părțile Ardealului, apud *op. cit.*, Nic. Bocșan, V. Leu, p. 116.

[13] V. Popescu-Râmniceanu, *Istoria mișcării românești din Ardeal în anii 1848 și 1849* (Raportul prefectului de legiune Avram Iancu), București, 1919, p. 82.

https://biblioteca-digitala.ro

au fost prinşi de unguri şi unul a fost împuşcat, iar ceilalţi îmbrăcaţi husari. Dar în ciuda tuturor acestor greutăţi cu care ei se confruntă îi mărturisesc lui Iancu: „noi odată cu capul nu ne dăm, iar ce va da Dumnezeu să fie, noi de către Împăratul nu ne despărţim, noi până la un picur de sânge nu ne dăm"[14].

Dacă românii epuizaţi de atâtea lupte, fără arme şi hrană au acceptat în mai 1849 tratativele cu trimisul lui Kossuth, deputatul Dragoş, aceasta nu a însemnat o slăbire a credinţei lor, ci o situaţie forţată de împrejurări, lucru ce poate fi susţinut prin faptul că primul punct al revendicărilor româneşti înaintate lui Dragoş conţinea dorinţa şi vrerea românilor de a rămâne credincioşi împăratului şi casei de Habsburg, şi abia apoi urmau celelalte cereri: egalitate între toţi locuitorii, recunoaşterea naţiunii române din Transilvania ca naţiune politică etc. Chiar şi pasul făcut spre o posibilă împăcare devine fără importanţă în urma imprudenţei comise de Dragoş, care şi-a permis o expresie necuviincioasă la adresa împăratului şi a familiei imperiale, or spune Iancu „numele împăratului este sfânt pentru români"[15]. De altfel populaţia adunată la Câmpeni, în marea ei majoritate, a afirmat că voia pacea dar numai dacă la această pace se învoia comitetul naţional şi împăratul.

În acelaşi scop al slujirii intereselor monarhului de la Viena şi prin aceasta a propriilor lor interese s-au dedicat şi grăniceriii care au manifestat o loialitate şi un ataşament profund faţă de cauza imperială. Românii din nordul Ardealului, în condiţiile politice incerte care se creaseră în vara anului 1848 şi a atitudinii de teamă propagată dinspre mişcarea ungurească, identifică regimentul grăniceresc de la Năsăud ca o adevărată oază de salvare şi foarte multe sate, circa 1000, vin aici pentru a depune jurământul de fidelitate pe steagul imperial în faţa colonelului Urban, considerat omul împăratului, iar după primirea confirmării se întorc acasă mai liniştiţi şi încrezători.

O dovadă concludentă în sensul fidelităţii faţă de tron ne oferă batalionul I românesc năsăudean, format din 2 companii ale regimentului, cuprinzând 847 de oameni puşi sub comanda maiorului Leon Pop, care, în virtutea proclamaţiei din aprilie 1848, a fost trimis din ordinul guvernului maghiar la Seghedin

---

[14] S. Dragomir, *Studii şi documente referitoare la revoluţia românilor din Transilvania în anii 1848—1849*, Cartea Românească, Cluj, Vol. II, p. 221.

[15] I. Popescu-Râmniceanu, *op. cit.*, p. 104.

https://biblioteca-digitala.ro

unde trebuia să facă servicii de garnizoană. Scopul camuflat al plecării sale în Ungaria era de a fi trimis în luptă împotriva croaților și sârbilor, care se opuneau și ei din răsputeri uniunii. Planul guvernului este răsturnat de refuzul românilor de a intra în luptă contra fraților în credința imperială, refuz care i-a pus în fața pericolului de a-și pierde viețile[15].

Această atitudine de atașament, încredere și fidelitate față de suveranul lor a fost o constantă pe tot parcursul evenimentelor desfășurate în anii 1848—1849, dar tratamentul la care românii au fost supuși după victoria trupelor austriece aliate cu cele țariste împotriva rebelilor unguri, asociat cu motivul ingratitudinii monarhice, adică nerecunoașterea și nerecompensarea jertfelor și meritelor românilor, care nu doreau privilegii, ci doar un tratament egal cu al celorlalte națiuni au provocat începutul declinului mitului „bunului împărat".

Pentru o vreme, care a coincis cu regimul neoabsolutist, credința în monarhul bun își va atenua din intensitate și probabil nu va mai reveni niciodată la vigoarea cu care se manifestase în timpul revoluției. Dar înclinarea țăranului spre uitare și iertare, tendința de a-l absolvi pe suveran — autoritatea supremă pe pământ după Dumnezeu — de orice vină și de a pune toate greșelile pe seama nobilimii maghiare și a sfetnicilor răi și mincinoși din preajma monarhului vor salva această credință, cu atât mai mult cu cât în perioada liberalismului împăratul își va întoarce din nou privirea asupra românilor „copleșindu-i" cu „binefaceri".

[16] V. Șotropa, *Pățaniile Batalionului I năsăudean în 1848—1849*, în Arhiva someșană, nr. 14, 1931.

https://biblioteca-digitala.ro

Petiționarism și alteritate în mișcarea națională a românilor din Imperiul habsburgic (1849—1851)

Ion Cârja

Pentru întreaga perioadă a revoluției din Transilvania este demonstrat de cercetările făcute până în prezent faptul coexistenței în mișcarea națională românească a tacticii legaliste petiționare, de îndelungată tradiție, cu cea revoluționară, de tipul insurecției organizate. Aceasta din urmă — o inovație a perioadei pentru românii ardeleni — se fundamentează, în optica elitei, pe cea dintâi. Românii nutreau convingerea că puterea imperială vieneză le recunoaște naționalitatea și egala îndreptățire cu celelalte entități naționale din Imperiu, prin urmare se atașează acțiunilor întreprinse de armatele Austriei împotriva taberei revoluționare maghiare, aducându-și un aport material și uman considerabil. Fruntașii națiunii — „inteligheția" — consideră că eforturile celor mulți trebuie valorificate printr-o activitate petiționară energică și consecventă, în vederea consacrării legale a mult-râvnitelor drepturi naționale.

Anul revoluționar 1849 deține un profil distinct în privința românilor din cel puțin două motive. Primul este dat de participarea detașamentelor înarmate românești în lupte dificile contra taberei maghiare și după cum se știe, forma cea mai hotărâtă a acestei implicări este dată de rezistența din Munții Apuseni, în primăvara anului 1849.

Al doilea motiv, care interesează mai îndeaproape cercetarea de față, este de ordin doctrinar și ideologic: deziderateie programatice naționale, cu filiație în cele 16 puncte ale programului blăjean din 5/17 mai 1848, capătă o formă dintre cele mai limpezi în actul Petiției din 25 februarie — moment de maximă chintesență a expresiei pentru ideologia politico-națională românească.

https://biblioteca-digitala.ro

Importanţa acestei tactici — „via petitiones"[1] a fost sesizată de timpuriu de elita românească în acest moment de maximă oportunitate pentru mişcarea naţională. Este convingerea elitei din primele luni ale revoluţiei, concretizată imediat după adunarea de pe Câmpia Libertăţii, prin trimiterea de deputaţi la împărat şi dieta Transilvaniei. Această linie politică prezintă o tenacitate constantă în acţiunea românească, astfel că o găsim formulată de o fermitate fără dubii în Apelul deputaţilor români aflaţi la Viena, în luna februarie 1849, adresat conaţionalilor în vederea unirii lor într-un singur corp naţional: „Cereţi zic necurmat, dacă deodată nu vi se dă, cereţi a doua şi a treia oară, cereţi pân-atunci pân vi se va da, că Maiestatea Sa, în urmă, văzând credinţa voastră cea nemărginită, care o aţi dovedit în faptă, şi sângele vostru vărsat pentru tron ce cere unirea românilor drept răsplătire, văzând şi interesul tronului de bună seamă şi această cerere ni o va împlini"[2].

Memoriile şi petiţiile înaintate în perioada 1849 — 1851 împăratului, guvernului şi diferitelor ministere, la Olmutz sau la Viena, au constituit pentru membrii elitei, laici şi clerici care le-au alcătuit conţinutul, prilejul unei evaluări de excepţie asupra situaţiei naţiunii române şi a perspectivelor ce se anunţau; în acelaşi timp s-au configurat conceptualizări importante la nivelul doctrinei naţionale pe care se întemeiau textele propriu-zise. Cererile românilor în această perioadă sunt susţinute în totalitate de o argumentaţie pragmatică şi consistentă şi asupra ei vom stărui din perspectiva anunţată.

Aceasta întrucât textele revendicative conţin şi alte semnificaţii decât cele arătate anterior. Discursul petiţionar al elitei în zilele revoluţiei ca şi după aceea este grăitor şi în privinţa identităţii româneşti şi a relaţiilor cu multipla alteritate etnico-naţională. În ansamblul valorizării colectivităţilor naţionale, promovate de politica Vienei, românii nu ocupau un loc prea onorabil, imaginea stereotipă de „Bauernvolk"[3] (popor de ţărani) desemnând adesea condiţia identitară românească în Imperiul Habsburgic. Helene Ahrweiler în analiza asupra mecanismelor alterităţii afirmă că: „A cuceri propria

---

[1] Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertate naţională (1848—1881)*, Bucureşti, 1974, p. 27.

[2] *Maramureşenii în lupta pentru libertate şi unitate naţională. Documente 1848—1918*, Bucureşti, 1981, p. 55—56.

[3] Keith Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate. Andrei Şaguna şi românii din Transilvania, 1846—1873*, Bucureşti, 1995, p. 105.

https://biblioteca-digitala.ro

identitate este pentru om dovada exercițiului propriei libertăți"[4], fapt valabil, în opinia noastră, și în cazul colectivităților; efortul de maximă anvergură pentru înnobilarea în sens modern a statului națiunii române s-a realizat în vremea revoluției și a mișcării petiționare deopotrivă. Acțiunea politică românească cu discursul petiționar ca formă de manifestare intenționează transformarea propriei alterități în identitate integrată „statu-quo-ului" imperial austriac. În această perspectivă, judecățile de valoare asupra maghiarilor, sașilor și sârbilor, emise de ideologia națională în perioada la care ne referim își au importanța lor și conturează, în interiorul textelor petiționare, câteva linii ale alterității.

Logica internă a acestor elaborate revendicative conține indiscutabil o multitudine de sensuri. Nivelul construcției lor argumentativ-explicative ținteşte o anume perspectivă valorică cu privire la „celălalt". În baza raționamentului că: „merităm recunoașterea drepturilor naționale „preagraţios" promise și totuși nu primim nici pe departe ceea ce ni se cuvine", discursul politic din memorii transferă pe seama alterității, cel mai adesea în sens incriminatoriu, posibilele explicații.

Într-o manieră generală, denominarea alterității este cuprinsă în chiar formula celei mai importante revendicări a mișcării petiționare: „egala îndreptățire a românilor cu celelate naționalități", solicitare care, împreună cu altele își găsea temeiul pentru români, în câteva emanații oficiale ale puterii imperiale, constrânsă de împrejurări să promită reconsiderarea și reașezarea diferitelor naționalități, vexate de numeroase nedreptăți în plan economico-social și politico-administrativ.

Textul Constituției octroate din 25 aprilie 1848 deschide seria „înaltelor" promisiuni, după care au urmat: Manifestul lui Ferdinand I din 20 octombrie 1848, către popoarele Ungariei, Croației, Slavoniei și graniței militare, proclamațiile generalului-comandant Anton Puchner din septembrie-octombrie 1848, Manifestul noului împărat Francisc Iosif I, dat la Olmutz în ziua încoronării sale, 2 decembrie 1848 — toate[5] fără echivoc în privința „scopului" urmărit: „libertatea" și „egalitatea" națiunilor, o egalizare așadar a identităților naționale

---

[4] Helene Ahrweiler, *Imaginea celuilalt și mecanismele alterității*, în vol. *Introducere în istoria mentalităților colective*, ediție realizată de lector univ. Toader Nicoară, Cluj-Napoca, 1995, p. 134.

[5] Integral textele la Teodor V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub coroana ungară*, I, Sibiu, 1904, passim.

https://biblioteca-digitala.ro

din cuprinsul monarhiei. Constituția din 4 martie 1849, deși săracă în prevederi și descurajantă pentru români, pe care nu-i pomenește ca națiune, cuprinde și ea formule pe care se putea sprijini „inteligheția" în demersurile la împărat, ca de exemplu: „Fiecare națiune are drepturi egale și fiecare națiune are dreptul inviolabil de a-și păstra libertatea și limba"[6].

Imaginea „celuilalt" se conturează de-a lungul seriei de petiții și memorii înaintate Vienei, cu aspecte nu întotdeauna ușor de surprins în interiorul fiecărui text. Se pot însă observa câteva trăsături cu grad mai mare de evidență, înseriabile în ceea ce s-ar putea numi un portret-robot al alterității etnico-naționale.

Astfel, o reprezentare frecventă pune pe seama alterității calitatea de „profitoare" și „opresivă", aspecte verificate de români prin coabitarea cu celelalte etnii ale spațiului transilvan. „Celălalt" este perceput în acest sens ca principal responsabil de decăderea morală, culturală și politică a națiunii. Petiția semnată de arădenii Vincențiu Babeș, Teodor Serb și Grigore Popovici, prin care se solicită împăratului în 15 noiembrie 1849 rezolvarea Petiției din 25 februarie, conține o valorizare de acest gen: „Să binevoiești a da o resoluțiune grațioasă, fiindcă în cazul contrar românii nu se pot mântui de temerea, că credincioasa lor națiune e condamnată să rămână și pe viitor pradă odioasei supremații a altor națiuni, a rămâne turmă fără voe liberă, destinată să esconteneze interesele altor semințí de oameni"[7].

O atare percepție a identității „celuilalt" prin prisma tratamentului dur aplicat românilor, apare într-o formulare fără echivoc și în Petiția semnată în ianuarie 1850 de către episcopul unit Vasile Erdely, în numele românilor orădeni: „poporul acesta n-a fost considerat de națiune, ci de o turmă părăsită de oameni, care tratată era din partea tiranilor, sau a domnilor de pământ de alte naționalități, ca adevărată turmă de animale, căci a fost prinsă în jug la plug și maltratată și torturată"[8].

Aprecieri de acest fel sunt numeroase în acțiunile petiționare ale elitei, vom mai stărui doar asupra uneia, prezentă în discursul rostit de Saguna în 21 decembrie 1850, la ministerul vienez al cultelor. Elita solicită acum înființarea la Cluj a unei

[6] ibidem, p. 524
[7] ibidem, p. 632—633
[8] ibidem, p. 642

https://biblioteca-digitala.ro

instituții de învățământ superior, „o facultate filosofică-juridică", episcopul subliniind într-o manieră deosebit de sugestivă urgența unui asemenea așezământ pentru conaționalii săi, comparați cu un stup de albine a cărui miere o iau alții[9]. Percepția alterității în acest context este tipică pentru întreaga mișcare petiționară: națiunea română, cea mai oropsită și mai disprețuită, „adusă fiind la marginea groapei morale pe care ne-o sapă în mod artificial naționalele nouă dușmane pentru ca să ne dărepene existența intelectuală, materială și politică, nu poate fi indiferentă și fără grijă"[10].

Acest atribuit al opresivului accentuează dimensiunea negativă a alterității din punct de vedere românesc. În centrul imaginii „celuilalt" create de mișcarea petiționară stă însă, ca principală trăsătură, o altă calitate — cea de „rebel", rezultată în urma revoluției. Și aceasta nu e totul: alteritatea „rebelă" este și una „privilegiată", „recompensată" de puterea imperială, în ciuda daunelor aduse monarhiei și mai ales în ciuda „meritelor" națiunii române. Românii constată o „remunerare a rebeliunii și o pedeapsă a jertfirii"[11] și acordă astfel de „calificative" în numeroase memorii înaintate „bunului împărat" după revoluție. Cazul semnificativ al Petiției adresate guvernului în 10 ianuarie 1850: „Pe când rebelii, judecători de sânge ai românilor și ucigașii acestora, pot să umble neîmpedecați, prin orașe și la țară, conducătorii românilor cari în urma jertfirei lor au meritat să fie tratați cu considerare din partea guvernului, vin arestați la cea mai mică denunțare a sașilor sau maghiarilor"[12].

„Rebelă" și pe nedrept „remunerată" este, în textele revendicative chestionate, mai ales etnia maghiară. Ungurii sunt definiți drept „rebeli" de o extremă duritate, antidinaști prin excelență și pe seama lor își exprimă elita petiționară teama că ar fi privilegiați, părtiniți de practica puterii imperiale postrevoluționare. Împărțirea administrativă a imperiului la începutul decadei neoabsolutiste întărește această percepție, de exemplu cele afirmate de Saguna în memorandul înaintat guvernatorului, în ianuarie 1850: „Dar și la formarea districtului Udvarhely, acum Maros-Vasarhely, se pare că voința înaltului

[9] ibidem, p. 691

[10] ibidem

[11] vezi Petiția adresată la Viena în 10 ianuarie 1850 guvernului austriac, ibidem, p. 651

[12] ibidem, p. 655

https://biblioteca-digitala.ro

guvern este să răsplătească cu binefacere secuilor răzvrătitori trădarea comisă față de monarhul"[13].

Deosebit de semnificativă în privința jocului complex și adesea înșelător al relației identitate — alteritate, este aprecierea multiplă, în diferite tonalități, a acesteia din urmă. Cu toate „păcatele" ce li se atribuie, celelalte etnii: maghiarii, sașii, sârbii reprezintă în același timp și un etalon de comparație pentru inteligență, în sensul că emanciparea politică a națiunii române tinteşte nivelul de performanță atins de ceilalți. Nici mai mult, nici mai puțin: „suntem apoi convinși, că aceea ce e practicabil cu privire la una dintre națiuni, se poate practica și la celelalte, la toate națiunile"[14]. Este un adevărat fir roșu în ideologia petiționară a perioadei, acest motiv al alterității etalon. Bunăoară, același Saguna, primit în audiență la împărat în data de 6 februarie 1849 afirmă, printre altele: „să te milostivești cu îndurare pe această națiune credincioasă a o face părtașă de libertatea constituțională de care se bucură celelalte popoare ale monarhiei întregi"[15]. În mod similar, petiția mai sus menționată, a orădenilor, din ianuarie 1850 este centrată pe același argument-cheie: „națiunea română să fie împărtășită de asemenea soarte cu celelalte națiuni, și atunci va fi într-adevăr un stâlp tare și razim puternic pe seama imperiului austriac"[16].

Aceste reprezentări mai vizibile ale alterității în mișcarea petiționară a românilor din Imperiu de la revoluție până la abrogarea Constituției din 4 martie 1849, prin decretul imperial din 31 decembrie 1851, sunt legate de explicațiile, întemeiate sau nu, pe care elita le socotea necesare în legătură cu rezultatele — sub așteptări — în direcția emancipării naționale. Elaboratele petiționare constituie astfel surse excelente pentru analiza gândirii și mentalității politice a elitei românilor ardeleni de la mijlocul veacului trecut. Inevitabil inteligența inserează în aceste texte și o tentă justificativă în marginea unei chestiuni ce necesită răspuns la momentul respectiv: în ce măsură „alții" sunt de vină pentru „neîmplinirea românească" de după revoluție.

În fine, la nivelul larg intercomunitar, au apărut de asemenea reprezentări ale alterității specifice sferei mentalităților colective. Sub impactul evenimentelor revoluționare iau naș-

[13] ibidem, p. 660
[14] ibidem, p. 696
[15] ibidem, p. 519
[16] ibidem, p. 647

https://biblioteca-digitala.ro

tere clişee şi stereotipii de mare duritate, adevărate definiţii ex-abrupto ale identităţii „celuilalt“: ungurul — „rebel“, austriecii — „instigatori ai românilor“, românii — „unealta“ reacţiunii imperiale ş.a. Alteritatea în cuprinsul memoriilor şi petiţiilor perioadei menţionate îmbracă însă o formă specială — cea a unui construct ideologic, articulat pe logica fiecărui text în parte. Cu tot caracterul lor de elaborate ale elitei, aceste texte conţin indicii şi în privinţa alcătuirilor imaginarului colectiv, cu alte cuvinte, calificativele acordate maghiarilor, saşilor, secuilor, de către artizanii mişcării naţionale resimt influenţe de pe urma exprimărilor din anonimatul comunităţilor româneşti.

https://biblioteca-digitala.ro

Alterităţi în relaţiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic — greco-catolic)

Nicolae Bocşan

Relaţile interconfesionale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea poartă inevitabil marca fenomenelor politice care au grevat asupra Europei Centrale după 1866, a progreselor liberalismului şi naţionalismului liberal, a principiului de naţionalitate şi a fenomenului de instituţionalizare a bisericilor naţionale, autonome, cu ierarhie proprie, eliberate de jurisdicţia bisericilor străine.

Impactul acestor fenomene şi evoluţia politică din imperiu după 1867 au generat tendinţe diverse în relaţiile interconfesionale, ce au oscilat între solidarităţi confesionale şi mişcări de separaţie, respectiv de individualizare a bisericilor din punct de vedere naţional, care au accentuat procesele de clarificare a identităţilor şi alterităţilor. Acestea au angajat, inevitabil, dezbateri de dogmă, rit, drept canonic şi disciplină bisericească, de administraţie şi constituţie ecleziastică, nu în ultimul rând de ordin ideologic, cultural, politic, interetnic şi interconfesional[1].

Cele mai interesante fenomene de segregare se înregistrează în biserica ortodoxă din imperiu, unde despărţirea ierarhică a românilor de biserica sârbească şi constituirea mitropoliei naţionale a reactualizat raporturile bisericeşti sârbo-române la

[1] O prezentare generală a acestor tendinţe în N. Bocşan. *Naţiune şi confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române*, în vol. N. Bocşan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop. *Etnie şi confesiune în Transilvania (sec. XIII—XIX)*, Oradea, 1994, p. 97 sq.

https://biblioteca-digitala.ro

nivelul parohiilor[2] prelungind diferendul până la începutul secolului nostru, dar a deschis şi noi dosare, cum ar fi chestiunea mănăstirilor comune, a parohiei „Sf. Treime" din Braşov[3], revendicată de români, greco-bulgari sau a parohiei ortodoxe din Pesta[4], disputată de români şi greci. Chiar dacă diferendele dintre ortodocşi şi greco-catolici nu mai cunosc amploarea celor din deceniul absolutist, ele continuă să fie un factor de clivaj în societatea românească şi să provoace tensiuni în diferite domenii, cum ar fi şcolile mixte, conduita politică, căsătoriile mixte[5].

Fenomenele de separaţie nu lipsesc nici în biserica greco-catolică, între români şi ruteni[6] sau români-maghiari, în contextul tendinţelor de instituţionalizare a bisericilor naţionale la români şi ruteni, a unei episcopii greco-catolice maghiare la

---

[2] *Protocoalele sinodului de la Carlovit din 1864* în l. germană şi sârbă, la Arhivele Naţionale, Filiala Arad, Fond. *Episcopia ortodoxă română Arad. Actele delegaţiunii congresului naţional bisericesc în chestiunea separaţiei ierarhice* dos. 3—4; în l. română în *Acte oficioase privitoare la înfiinţarea mitropoliei gr. răsăritene a românilor din Transilvania, Ungaria şi Banat*, Sibiu, 1867; Chestiunea la I. Puşcariu, *Mitropolia românilor ortodocşi din Ungaria şi Transilvania*. Sibiu, 1900, p. 147 sq.

[3] „Federaţiunea", I, 1868, nr. 25, 14/26 februarie, p. 93. *Chestiunea bisericii Sf. Treime din Braşov*, în „Federaţiunea", II, 1869, 13/25 august, nr. 91 (276), p. 364.

[4] Un istoric al problemei în *Frăţietatea coreligionarilor greci faţă cu românii*, în „Federaţiunea", VII, 1874 (853), 27 iunie/9 iulie, p. 485—486.

[5] Pe lângă mai vechile dispute în chestiunile matrimoniale sau a şcolilor mixte, divergenţele de opinii în chestiunile politice între Şaguna şi Şuluţiu au afectat şi relaţiile dintre cele două biserici. Pe larg la D. Suciu, *Alexandru Sterca Şuluţiu şi mişcarea naţională românească*, I—V, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", Iaşi 1988—1992.

Ecourile s-au prelungit şi în presa din România („Românul"). Comentarii în „Concordia", VI, 1866, 4/16 decembrie; nr. 97 (560), p. 413—114; nr. 98 (561), p. 469; nr. 101 (564), p. 430, nr. 102 (565), p. 434; nr. 104 (567), p. 441—442; VI, nr. 103 (566), 25 decembrie 1866/6 ianuarie 1867, p. 438; VII, 1867, nr. 13 (580), 12/24 februarie 1867; nr. 12 (579) 9/21 februarie 1867, p. 46; nr. 22 (589), 16/28 martie 1867, p. 87.

[6] „Concordia", VII, 5(272), 15/27 ianuarie 1867, p. 19; nr. 7 (574), 23 ian./4 fbr. 1867; „Federaţiunea", I, 1868, nr. 104, 13/25 iulie, p. 408—409; II, 1869, nr. 62 (247); 4/16 iunie, p. 247; nr. 68 (253), 18/30 iun., p. 272 (Petiţia românilor din Sighet adresată episcopului rutean din Muncaci); nr. 69 (254), 20 iun./2 iul. 1869, p. 277; nr. 73 (258), 29 iun./11 iul., p. 292; 74 (259), 2/14 iul., 1869, p. 296—297; 75 (260), 4/16 iul., 1869, p. 300—301; lista comunelor româneşti rămase la episcopia ruteană de Muncaci în „Federaţiunea", VII, 1874, nr. 12 (821), 3/15 martie, p. 377—378.

https://biblioteca-digitala.ro

Macova sau Dorog[7]. Spre deosebire de biserica ortodoxă, cea greco-catolică a fost confundată de o altă tendință, vehement acuzată în epocă, ce urmărea să înglobeze biserica românească în biserica universală, etompând individualitatea și caracterul său național. Fenomenul a început încă din secolul al XVIII-lea, prin latinizarea ritului și disciplinei orientale sau introducerea unor instituții străine acestuia[8]. În conjunctura istorică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, fenomenul își asociază și conotații politice, transferându-se treptat în planul relațiilor interetnice, generând un nou tip de alteritate — româno-catolic — greco-catolic, care absoarbe mai vechile alterități român-străin, greco-catolic-iezuit, greco-catolic-ultramontan.

Discursul național românesc a vehiculat atari imagini, de cele mai multe ori amalgamându-le, în tentativa de a potența individualitatea națională și conștiința acesteia, amenințate, în opinia românească, de străini în primul rând, mai nou și de către unii români: „De când s-a făcut s. Unire și până acum mulți au fost cei ce au întreprins lucrări prin care poporul român s-a răcit și înstrăinat de la ea. Ma până în timpul mai de aproape, toți cei care au lucrat în această direcțiune au fost străini, rar, foarte rar câte un biet român momit sau întrebuințat ca unealtă din partea lor. Iar motivele din care acești oameni au turburat animele românilor uniți au fost la unii politice, iar alții, niște bisericani mari catolici au lucrat purtați de zelul netimpuriu de a ne amalgamisa cu totul, a ne lua limba, poate pentru ca așa mai ușor să ne pierdem și naționalitatea, de a ne șterge ritul și disciplina, au cel puțin a ni le reduce...[9].

Fenomenul de latinizare a ritului, disciplinei și instituțiilor bisericii greco-catolice a fost explicat prin acțiunea factorului politic, în primul rând a Casei de Habsburg, apoi a bisericii romano-catolice, interesată să disloce instituțiile bisericii românești, care, în opinia lui Ioan Micu Moldovan, cuprindeau „sâmburele libertății bisericești". Este semnificativă invocarea principiilor liberale în susținerea individualității și autonomiei

---

[7] *Suplica comunității greco-catolice române din Macova*, comit. Cenad, în „Concordia", VII, 1867, 88 (554), 19 nov./1 dec., p. 354; *Episcopia maghiară greco-catolică și limba română*, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 52, 5/17 aprilie, p. 202—203.

[8] O. Bârlea, *Metropolia Bisericii române unite proclamată în 1855 la Blaj*, în „Perspective", X, 1987, nr. 37—38, passim.

[9] Corespondența din Blaj, 6 martie 1864, semnată M.M., desigur Ioan Micu Moldovan, în „Concordia", IV, 1864, nr. 19 (273).

https://biblioteca-digitala.ro

bisericii greco-catolice, ce transferă discursul pe terenul dreptului și constituției bisericești, al libertății, toleranței, sinodalității și democrației în biserică.

Dacă până acum alteritatea greco-catolic-romano-catolic s-a manifestat în cadrul tipului mai vechi de alteritate românstrăin, fără identificări etnice precise, treptat, chiar în interiorul confesiunii românești se individualizează „ultrazeloși" sau „scrieri îmbâcsite de netoleranță și ultramontanism": „Scurt — scria Micu Moldovan — acum se lucră pe față și nu numai de străini ca disciplina noastră să se reducă la << disciplina rituală>> și mai mult nimic. Iar cine ar mai cuteza să vorbească și să nu consune cu disciplina bisericii apusene... acela nu mai este adevărat unit în credință, ci schismatic"[10]. Aluziile se referă la curentul favorabil unei mai accentuate apropieri de biserica latină, promovat de episcopul Iosif Papp Szilagyi de la Oradea, care a generat tensiuni și divergențe între Blaj și episcopiile sufragane încă din vremea mitropolitului Alexandru Sterca-Sulțiu. Principiile istorisite invocate („contractul S. uniri") alături de cele liberale reclamă adecvarea instituțiilor, inclusiv a celor bisericești, la specificul și tradiția națională, respingând universalismul bisericii romano-catolice, dreptul și legislația sa canonică: „Când ne-am unit, apriat ne-am rezemat ca toate judecățile să se facă după legile noastre, nu după Gratian, Decretalia, Extravaganta și alte puncte disciplinare de acestea în care noi nu suntem de acord cu papistașii". Instituționalizarea bisericilor naționale și specificul pluriconfesional al Transilvaniei impuneau în opinia lui Ioan Micu Moldovan toleranță, pentru că „noi nu locuim în Italia sau Ispania, ba nici măcar în Tirol, ci într-o țară cu șapte sau mai bine opt confesiuni diverse. Sătuleţele noastre de câte 500—800 de suflete au de comun câte 2—3 ma și câte 5 biserici de confesiuni diverse... Ce se plinește în Italia, la noi nu se plinește, pentru că împrejurările noastre sunt altele... Noi ardelenii nu o putem duce așa ca italienii și mulțumită creșterii noastre din pruncie ne dedăm la toleranță[11].

Fenomenul de latinizare a ritului și disciplinei bisericii greco-catolice, ce amenință identitatea sa, a fost favorizat, în opinia contemporanilor, de absența unei constituții care să consacre individualitatea acesteia și a instituțiilor ce o reprezintă. Din acest punct de vedere presa românească subliniază

[10] *Ibidem*, p. 75.

[11] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

progresul mitropoliei ortodoxe în comparație cu cea unită, care de la înființare a rămas în „inerție și neactivitate". Cauza principală în opinia contemporanilor o constituia faptul că „mitropolia unită nu și-au tras principile pe care ea se bazează, adecă facultatea de alege pe mitropoliți, episcopi, prin sinoade compuse din clerul inferior și din mireni, nu e constată autoritatea publică a sinoadelor de a influența în destinele de instrucțiune și de cult, de a-și ameliora existența sa temporară"[12]. Este acuzat și Concordatul încheiat de Austria cu Sf. Scaun, modificarea drepturilor dintre biserică și capul statului, care au încurajat fenomenul de latinizare în biserica greco-catolică: „distrugerea legăturii duble care atașează biserica noastră capului de stat și capului spiritual ar însemna... fuziunea bisericii greco-catolice cu cea occidentală, adică nimicirea ritului nostru oriental, ștergerea a mai multor instituțiuni înrădăcinate în natura poporului român și prefacerea elementului nostru în elemente străine"[13]. Soluția unanim acceptată și susținută în biserica greco-catolică pentru evitarea înglobării în biserica universală era „exersarea vieții noastre constituționale bisericești, consacrată prin decursul secolelor, singura aptă de a pune piatra independenței bisericii noastre, nedebilitându-se cu acea unitate catolică"[14].

Reconstrucția bisericii unite pe baza unei constituții chemată să reactiveze vechile instituții și tradiții conservate de actul unirii cu Roma formează subiectul unei ample dezbateri în spiritul public românesc. Campania o poartă Ioan Micu Moldovan[15], în primul rând, în numele salvării disciplinei și ritului oriental al bisericii. Campania decelează tot mai mult între latin și oriental în biserica catolică, iezuiții fiind considerați principalii actori ai acțiunii de latinizare a bisericii greco-catolice, invocându-se exemplul episcopului Pataki. De la Inochentie Micu Clain, opina Ioan Micu Moldovan „episcopii noștri, cu deschilinire de la Bob au făcut să înceteze multe din datinile proprii bisericii noastre și le-am înlocuit cu cele apusene". Vina o poartă nu numai „unii apuseni ultrazeloși",

[12] *Metropolitile române*, în „Concordia", V, 1865, nr. 10 (369), 4/16 februarie.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

[15] M.M., *Afaceri de ale uniților*, Blaj, 15 aprilie 1865, în „Concordia", VI, 1865, nr. 30 (389), 15/27 aprilie, p. 117—118.

https://biblioteca-digitala.ro

ci și „plecarea spre despotism a episcopilor noștri și în urmă lașitatea noastră“[16].

Campania a fost susținută de ziarul „Federațiunea“, în spiritul alterității romano-catolic — greco-catolic, într-o suită de articole datorate probabil tot lui Ioan Micu Moldovan[17], care fac un aspru rechzitoriu la adresa ierarhilor și a tendințelor de latinizare: „părinții noștri îndată s-au convins că ei prin unire nu au câștigat niște frați sinceri... ci niște domni care să-i călărească în locul superintendentului reformat“; acceptând unirea, catolici „au voit să ne apuce una dată în ghearele lor, iar apoi a ne asimila cu totul“ și au lucrat sistematic împotriva disciplinei orientale „cu dispusețiuni disciplinare de ale bisericii apusene“, „precum e propriu iezuiților“[18]. Principalele capete de acuzare aduse latinilor au fost degradarea ierarhului de la rangul de mitropolit la cel de episcop, „ca așa mai ușor să-l poată supune comandei unuia din tagma lor și cu timpul a-l face sufragan la oricare arhiepiscop latin din Țara Ungurească“, lichidarea sinoadelor, care erau o pavăză a bisericii și a forurilor de judecată protopopești ca primă instanță. Transformările în sens latin în biserica greco-catolică nu s-au operat în sinoade, ci prin arbitrariul capilor ei[19]. Ioan Micu Moldovan contesta puterea absolută a episcopilor și ignorarea laicatului, invocând argumente de factură liberală și spiritul veacului („absolutismul apusean nu se mai poate susține nici în biserica catolică veche, nici în paraziții strecurați într-a noastră“). Soluția panaceu susținută de clerul blăjan era revenirea la sinodalitatea bisericii („noi de iure avem biserică sinodală și nu episcopală“), singura în măsură să îngrădească puterea episcopilor. Pledoaria pentru sinodalitate a accentuat clivajul dintre Blaj și episcopiile sufragane, în primul rând cea orădeană, învinuită că a acționat împotriva sinodului proiectat de

---

[16] *Ibidem.*

[17] *Afaceri bisericești.* Blaj, 28 martie 1868, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 47, 24 mart./5 apr., p. 182—183; nr. 49, 27 mart./8 apr., p. 191—192; o altă corespondentă cu același titlu nr. 65, 28 apr./10 mai, p. 254—255; nr. 69, 5/17 mai, p. 269—270; nr. 70, 7/19 mai, p. 274—275.

[18] Prezentul bisericii greco-catolice oferă aceleași argumente pentru accentuarea alterității: „Năzuințele asimilatoare ale apusenilor ajutate de nevoința episcopilor noștri de a-și lărgi puterea în jos, pre cât aceea se îngusta în sus, ne aruncară biserica într-o stare de confuzie și dezordine completă. Disciplina proprie a bisericii noastre s-a simțit în multe, împestrițat cu împrumutate din cea apuseană, încât nu o mai cunoști“. Idem, nr. 47, p. 182—183.

[19] „Toate schimbările ce s-au făcut în biserica noastră sunt necanonice și nelegale“. *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

mitropolitul Şuluţiu. Revenirea la sinodalitate, cu o pondere corespunzătoare acordată laicilor, semnifica, în opinia lui Ioan Micu Moldovan, întoarcerea de la absolutism la constituţionalism, ceea ce se refuza la Oradea, unde nu s-a ţinut sinod, nu există dreptul de alegere al episcopului, laicii sunt despuiaţi de orice influenţă în biserică, preoţii sunt aruncaţi sub arbitrariul episcopilor[20]. Convocarea sinoadelor mixte şi restituirea dreptului de alegere a ierarhilor domină dezbaterea publică în 1868. Grigore Silaşi[21] analiza art. XIX al Concordatului din 1856, care acorda regelui dreptul de a propune sau numi episcopii, arătând că acesta nu a anulat dreptul de candidare la scaunul arhiepiscopal vacant de la Blaj. Dezbaterea a fost complicată şi de campania declanşată de presa maghiară împotriva dreptului românilor de a-şi alege ierarhul, instituind treptat o nouă conotaţie alterităţii greco-catolic — romano-catolic, cea de român-ungur, care alături de încărcătura etnică are şi una politică marcată de atitudinea guvernului din Pesta faţă de români şi Transilvania. Campania susţinută de „Pesti Hirnök"[22], „Magyarország"[23], „Unio"[24] a provocat reacţia presei româneşti, care prezenta restaurarea mitropoliei ca o reabilitare a unui drept ce l-a avut biserica românească, „care încet a fost înstrăinat şi concentrat la scaunul de la Strigoniu, prin abuz sau neglijenţa arhiereilor sau influenţa iezuiţilor, care s-au amestecat în treburile bisericii orientale şi au lucrat pentru lărgirea autorităţii şi puterii bisericii occidentale"[25]. Pe o poziţie asemănătoare s-au situat şi deputaţii greco-catolici români din dieta Ungariei, care au depus memorii miniştrilor Eötvös şi Andrassy, cerând guvernului să aprobe cât mai repede alegerea pentru scaunul blăjean, prin întrunirea sinodului electoral şi desemnarea comisarului regal menit să conducă alegerea[26]. Dezbaterea în această chestiune a fost reactualizată de

---

[20] *„Federaţiunea"*, I, 1868, nr. 49, 27 mart./8 apr., p. 191—192.

[21] *Despre sinoade cu privire la românii greco-catolici* în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 53, 22 iun./4 iul., p. 364—365; nr. 94, 23 iun./5 iul., p. 368—369; nr. 95, 25 iun./7 iul., p. 372—373; nr. 96, 27 iun./9 iul., p. 377—378; nr. 97, 29 iun./11 iul., p. 380—381; nr. 98, 2/14 iul., p. 384—385; nr. 99, p. 388—389; nr. 100, 6/18 iul., p. 392—393.

[22] „Concordia", VII, 1867, nr. 74 (540), 28 sept./10 oct., p. 293.

[23] „Concordia", VII, 1867, nr. 81 (547), 8 nov./27 oct., p. 322.

[24] „Concordia", VII, 1867, nr. 75 (541), 4/17 oct., p. 297.

[25] *Răspuns aserţiunilor foii clericale maghiare „Pesti Hirnök"*, Pesta, 27 sept./9 oct., 1867, în „Concordia", VII, 1867, nr. 74 (50), 28 sept./10 oct., p. 293.

[26] „Federaţiunea", I, 1868, nr. 2, 15/17 ian., p. 5—6.

https://biblioteca-digitala.ro

hotărârea imperială din 27 februarie 1868, prin care împăratul a dispus ca ocuparea scaunului metropolitan să se facă prin alegere, „întreprinsă de către cei îndreptăţiţi ai clerului greco-catolic transilvan, după modalitatea observată şi la alegerea episcopilor mai dinainte ai diecezei Făgăraşului..."[27].

Chestiunea alegerii mitropolitului greco-catolic reactualizează tensiunea dintre arhidieceză şi episcopiile sufragane, în condiţiile funcţionării unor norme şi cutume diferite în Transilvania şi în părţile ungurene. Contraversele sunt provocate de opiniile diferite vehiculate în dieceze în legătură cu procedura de ocupare a scaunului metropolitan, inventariate prompt de presa românească: Oradea susţinea numirea arhiepiscopului prin autoritatea politică, Lugojul susţinea alegerea cu participarea tuturor episcopiilor sufragane, în timp ce Gherla a rămas pe temeiul dreptului istoric. Blajul contesta dreptul diecezelor de a participa la alegerea metropolitului, deoarece acesta este arhiepiscop de Alba Iulia şi Făgăraş şi nu ar fi corect ca diecezele sufragane să impună cu voturile lor un arhiepiscop pe care dieceza nu-l vrea. Canoanele pretind ca metropolitul să se aleagă de episcopii sufragani, dar, comenta Blajul, „aceştia nu pot în cazul nostru până când sunt vasalii papei şi ai regimului, până nu sunt aleşi de dieceze, nu sunt expresia clerului, nu pot". Nici dreptul istoric nu era acceptat, „deoarece împrejurările nu mai sunt ca la 1850, acum exista mitropolie, episcopii". Blajul cerea credincioşilor să nu urmeze arhiereii, „care au arătat public cât sunt de dezbinaţi şi câtă confuziune domneşte în biserica noastră, din vina Măriilor Sale, cărora le place a guverna după principii ruginite şi a dispreţui sinoadele în contra canoanelor bisericeşti". Condamna Enchiridionul şi Enciclica din 1863/1864, care au impus principii de drept, care „ne vâră în coada latinilor fără de nici un calcul", cerând diecezelor să-şi instituie „o disciplină bisericească corespunzătoare timpului şi o administraţie pe baze cât se poate mai constituţionale şi mai democratice"[28]. Intervenţia Blajului a determinat reacţia diecezelor. De la Oradea[29] era condamnată poziţia Blajului pentru că excludea diecezele de la alegerea mitropolitului. Treptat, dezbaterea în jurul ocupării

---

[27] *Acte la alegerea mitropolitului român greco-catolic circulara nr. 872/1868*, în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 102, 9/21 iul., p. 400—401.

[28] *Mitropolia greco-catolică*, Blaj, 8 martie, 1868, în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 36, 4/16 martie, p. 137—138.

[29] Oradea Mare, martie, 1868, semnat Sălăgianu, în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 40, 11/23 martie, p. 153—154.

https://biblioteca-digitala.ro

scaunului metropolitan vacant se generalizează. Blajul acceptă opinia Lugojului, cu condiția ca ea să fie înscrisă într-o constituție bisericească promulgată de sinodul provincial, care să conserve drepturile în uz, în primul rând dreptul de alegere, care „exercitat mai întâi de toate diecezele, ar putea fi baza la una constituțiune mai perfectă bisericească": „Dacă diecezele sufragane și-au sacrificat dreptul de alegere așa ușor, arhidieceza nu poate suferi ca prin amestecarea episcopilor sufragani desemnați de către regim să se dea una lovitură, deși indirectă, dară de moarte și dreptului ei de a-și alege capul bisericesc". Din nou este acuzat Enchiridionul, „primit cu aplauze de lumea apuseană" care despoaie mitropolitul greco-catolic de competențele sale tradiționale, conferindu-i doar drepturi onorifice, subliniind că românii s-au unit „în credință, nu însă și în disciplină, rit și mod de guvernare". Blajul susținea că prin concordat nu se anulau „practicile și drepturile particulare din dieceze consacrate de veacuri", astfel că nu exista „nici o cauză de a ne vârâ în coada latinilor, asimilându-ne în toate lor"[30]. Oradea apără poziția sa anterioară, cu o notă nedisimulată de conservatorism, declarând în numele canoanelor că nu acceptă principiile democratice susținute de Blaj, mai ales rolul laicilor în biserică[31]. Ioan Micu Moldovan semnala pericolul ce-l reprezintă tendința latinizantă pentru existența bisericii greco-catolice, scriind că „ultramontani și iezuiți mai papistași decât papa" se străduiesc „a ne băga sub jugul absolutismului episcopal prin carele din urmă existența bisericii noastre se periclitează"[32]. În replică la punctul de vedere conservator, exprimat de episcopia orădeană, Ioan Micu Moldovan declanșează o campanie în apărarea tradiției Blajului, demolată, în opinia sa, de alianța ultramontanilor cu absolutismul vienez, care, după ce au limitat și dreptul restrâns de alegere, au fărâmițat dieceza Făgărașului fără a consulta sinodul acesteia. În opinia sa restaurarea mitropoliei și înființarea noilor episcopii sufragane a avut consecințe nefaste, episcopii de Gherla și Lugoj nu mai sunt aleși, cel de Oradea împiedică mitropolitul să țină sinoadele după datina bisericii sale", lichidarea sinodalității aducând biserica românească în

[30] Blaj, 29 martie 1868, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 51, 3/15 aprilie; p. 198—199.

[31] Oradea Mare, 14 aprilie, 1868, în „Federațiunea", 1868, nr. 56, 12/24 aprilie, p. 218.

[32] M.M. *Afaceri bisericești*, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 65, 16/28 mai, p. 354—355.

https://biblioteca-digitala.ro

fața unui nou pericol, cel maghiar, indicând sensul politic spre care se angaja treptat dezbaterea, implicit și alteritatea romano-catolic — greco-catolic[33]. Denunță concepția despre sinoade a episcopului orădean, scriind: „Sinoade în care numai episcopul să aibă vot decisiv în biserica noastră sunt necunoscute"[34]. Pledoaria sa era în favoarea democratizării bisericii și a unui rol mai mare al laicatului în administrația bisericească.

Dezbaterea s-a încheiat printr-un șir de articole ale lui Gricore Silași, consacrat sinoadelor în biserica greco-catolică, care nuanțează și atenuează multe din punctele de vedere exprimate până în acel moment. Acceptă ideea că organizarea noii mitropolii trebuie începută „pe bază sinodală", pentru că sinodul este „organul de căpetenie" în biserică, chiar și în biserica universală. Faptul că nu s-a întrunit sinodul bisericii românești nu se datorează Romei sau puterii, ci dezbinării din biserica unită, provocată de divergențele existente în legătură cu sinoadele protopopești și jurisdicția exercitată de ele în cauzele matrimoniale și de participarea laicatului la sinoade. Este de acord cu participarea laicilor la afacerile „temporale sau externe", dar treburile credinței și moralei în biserica catolică numai membrii bisericii le pot decide. Silași vorbește de sinoade în două sensuri, în sens larg, care îi cuprinde și pe laici, iar în sens restrâns este adunarea prelaților care tratează numai „afacerile bisericești, curat dogmatice și disciplinare", precizând că este sensul uzitat în epocă. Chiar dacă combate discursul lui Micu Moldovan, precizând că nu acceptă ca toată vina să fie atribuită Romei sau respinge denumirea ultramontaniști, Silași recunoștea necesitatea convocării sinodului provincial care să dea legi „normative sau regulative sau canoane fundamentale pentru întreaga provincie bisericească", pentru a elimina confuzia și dezordinea din biserica greco-catolică[35]. Speriată de această confuzie, opinia publică reclama convocarea unei adunări a clerului greco-catolic, care să înainteze reprezentanțe la Viena și Pesta în chestiunea ocupării scaunului metropolitan, pentru a evita numirea unui << ales >> din grația celor potenți.

---

[33] Blaj, 10 mai, 1868, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 69, 15/17 mai, p. 269—270.

[34] *Ibidem.*

[35] G.S., *Despre sinoade cu privire la românii greco-catolici*, I, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 93, 22 iun./4 iul., p. 364—365; VI, nr. 100, 6/18 iulie, p. 392—393.

https://biblioteca-digitala.ro

Dezbaterea din biserica greco-catolică s-a desfășurat în preajma alegerii noului mitropolit. Deși a fost aprobată de împărat la 27 februarie 1868, a fost anunțată de ministrul cultelor numai la 6 iunie, stabilindu-se să aibă loc în 31 iulie / 12 august. Comisari regali au fost desemnați Al. Dobra și Al. Bohățel. În 27 iunie 1868 vicarul capitular Constantin Alutan a emis circulara prin care convoca sinodul electoral, compus din reprezentanții arhidiecezei, ai episcopiilor sufragane și ai tracurilor protopopești care au aparținut cândva de episcopia Blajului, iar acuma erau la episcopiile sufragane. Circulara preciza că episcopii din cele trei diaceze sufragane vor fi consultați de minister asupra celor trei candidaturi[36].

Imediat după publicare, în cercurile ecleziastice au început dezbaterile în legătură cu procedura de alegere. A fost acuzată condiționarea alegerii în decretul imperial de dreptul princiar de numire a ierarhului, competența sinodului, format din 123 de membri din partea arhidiecezei și 99 din episcopiile sufragane, fiind contestată prezența celor din urmă, asupra cărora mitropolitul nu avea nici o influență, s-a invocat timpul foarte scurt pentru organizarea sinodului[37]. Protopopiatul Jucu reclama chiar o conferință preliminară actului alegerii, care să formuleze „gravaminele" bisericii greco-catolice. Cele mai multe contestau realități care erau în contradicție cu disciplina, constituția și tradițiile bisericii greco-catolice, încercând să elimine „apucături ultramontane" în biserica românească: legea matrimonială din 1856, uzurparea drepturilor protopopești în cauzele matrimoniale, prevederile referitoare la divorțul și căsătoria clerului[38].

Nici alegerea de la Blaj nu a fost scutită de comentarii. Au votat 215 participanți, 121 din arhidieceză și 94 din episcopii, care au dat voturile la 8 candidați. În ordine, primii trei proclamați drept candidați au fost Vancea (59 voturi), Cipariu (49 voturi), Fekete (36 voturi). De la Blaj s-a deplâns lipsa de unitate din biserică, precizându-se nemulțumirea față de rezultat. Sinodul electiv a accentuat alteritatea romano-catolic — greco-catolic prin inițiativa lui Ioan Antonelli, care a propus 10 condiții pentru noul mitropolit și pentru tot clerul reprezen-

[36] *Acte la alegerea mitropolitului român greco-catolic*, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 102, 9/21 iul., p. 400—401.

[37] *De alegerea mitropolitului*. Blaj, 8 iul. 1868, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 103, 11/23 iul., p. 404—405.

[38] *Gravamine bisericești*. Jucu, 17 iul., 1868, în „Federațiunea", I, 1868, 114, 1/13 august, p. 451—452.

https://biblioteca-digitala.ro

tat în sinod, menite să elimine confuzia din biserica greco-catolică: autonomia constituțională și sinodală a bisericii; unirea cu biserica romano-catolică „va rămâne în veci numai dogmatică în cele 4 puncte"; dependența bisericii românești numai de scaunul roman; interdicția pentru orice membru al bisericii de a face recurs sau apelațiune la vreun arhiereu romano-catolic; sinoade mixte din cler și mireni; drept deplin de vot mirenilor în chestiuni referitoare la administrația bisericească; mirenii nu participă la dezbaterea chestiunilor dogmatice; arhiereii vor ține sinod anual, restaurarea jurisdicției scaunelor protopopești[39]. În susținerea celor 10 condiții, Antonelli relua tezele lui Ioan Micu Moldovan, precizând că unirea s-a făcut pe baza punctelor consiliului florentin, dar iezuiții au impus în biserică canoanele consiliului tridentin, au suprimat demnitatea de mitropolit, au alterat jurisdicția ierarhică și disciplina bisericească într-o direcție absolutistică, „au adus clerul sub ierarhia ungurească", în loc să intre în „comunicare directă dogmatică cu Roma și Italia". Protopopul Albei a denunțat în sinod orice atentat la dreptul de alegere și a cerut ministerului de culte să nu se mai amestece în afacerile interne ale bisericii românești, iar Densușianu a susținut extinderea acestui drept și asupra episcopiilor sufragane[40]. Reprezentanța sinodului arhidiecezan cerea autorității de stat să mențină și pe viitor biserica unită în vechiul drept de alegere, deținut dinainte de unire, consfințit prin uz și recunoscut prin legile țării[41].

Presa maghiară („Pesti Naplo") a legat alegerea de mitropolit de Pronunciamentul de la Blaj, subliniind că au primit votul cei care nu s-au alăturat Pronunciamentului. Vancea a fost votat pentru că nu a venit în întâmpinarea grupului care a stat la baza memoriului blăjean din 1868. Rezervele exprimate de unele ziare românești erau probabil rezervele față de moderația lui Vancea, într-un moment când românii, în spiritul anului 1848 „au făcut apel la simțul de drept al Europei civilizate și constituționale"[42].

---

[39] *Alegerea la scaunul văduvit al mitropoliei de Alba Iulia.* Blaj, 11 august 1868, în „Federațiunea", I, 1868, nr. 117, 8/20 august, p. 461—462.

[40] *Ibidem.*

[41] *Reprezentațiunea arhidiecezei de Alba Iulia adunată în sinod,* în „Federațiunea", I, 1868, nr. 10, 15/27 aug., p. 475.

[42] *Despre alegerea de mitropolit la Blaj,* în „Federațiunea", I, 1868, nr. 122, 29 aug./10 sept., p. 481.

https://biblioteca-digitala.ro

Deşi a accentuat distincţia romano-catolic — greco-catolic prin cele 10 condiţii, prin alegerea lui Vancea sinodul a încercat un compromis în biserica greco-catolică. Poziţia radicală a Blajului nu a fost agreată în cercurile romano-catolice. Cu ocazia vizitei Nunţiului apostolic Falcinelli în Transilvania, acesta nu a vizitat Blajul. A avut numai o întâlnire la Cluj cu protopopul local şi intelectualii greco-catolici din oraş, asigurându-i că „Sf. Părinte nu doreşte să facă transformări în biserica greco-catolică şi va conserva toate drepturile bisericeşti în uz", iar din partea mitropoliei a fost întâmpinat la Alba Iulia de Ioan Negruţiu şi Anton Vestemeanu[43]. Nici episcopiile nu au împărtăşit punctul de vedere al Blajului îndeosebi susţinerea Pronunciamentului. Episcopul orădean a condamnat printr-o circulară solidarizarea preoţilor din Satu-Mare cu Pronunciamentul blăjean[44]. Clivajul arhidieceză — episcopiile sufragane a fost adâncit şi de atitudinile politice diferite faţă de puterea laică, de tacticile politice diferite, pasivism sau activism, ce despărţeau transilvănenii de ungureni. Treptat alteritatea greco-catolic — romano-catolic dobândea o conotaţie politică şi naţională, sublimată în alteritatea român-maghiar, pe fondul rezistenţei românilor faţă de dualism şi la încorporarea forţată a Transilvaniei la Ungaria. Detaşându-se de conduita lui Andrei Şaguna, care prin legea IX a înarticulat mitropolia ortodoxă în legislaţia Ungariei, recunoscând implicit şi regimul de la Pesta, Micu Moldovan contesta o asemenea procedură ca periculoasă pentru drepturile naţiunii, deoarece afacerile bisericeşti nu se reglementau prin articole dietale, ci prin canoane sinodale. Intervenţia lui a fost prilejuită de iniţiativele deputaţilor Dobránszki şi Medan, ale ministerului Eötvös de a înainta dietei un proiect de lege pentru inarticularea mitropoliei de Alba Iulia şi a episcopatelor de Gherla şi Lugoj[45].

Atitudinea episcopului orădean a fost dezavuată de clerul şi laicatul din protopopiatul Satu Mare care şi-a exprimat re-

---

[43] Cluj, 10 septembrie 1868, în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 130, 5/17 sept.; p. 512—513.

[44] *Enciclica de la Oradea Mare*, în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 151, p. 595—596, în continuare replica preoţilor şi mirenilor, datată 21 octombrie 1868.

[45] M.M., *Afaceri bisericeşti*. Blaj, 25 noiembrie 1868, în „Federaţiunea", I, 1868, nr. 168, 17/29 nov., p. 664.

https://biblioteca-digitala.ro

zerva față de conduita episcopului român, aliat cu „antagoniștii noștri seculari, punându-se... în contrast atât de aprig cu opiniunea publică românească". Protopopiatul sălmărean acuza tendința episcopului de a transforma biserica românească într-un „apendice" al bisericii romano-catolice, „în loc să-și scutească credincioșii săi, de epidemia lipitioasă a înființându-i episcopii maghiare de Dorog, care ne amenință cu scoaterea limbii române din biserică"[46]. O atitudine identică în chestiunea autonomiei bisericești lua și sinodul protopopesc Cluj, în 17 decembrie 1868, reafirmând atașamentul față de ritul, disciplina și constituția bisericii greco-catolice, amenințată a ajunge „la condițiunea umilită de a fi numai lipitura unei alte biserici", „impunându-ne instituții străine canoanelor și bisericii noastre și trântindu-ne sub episcopia și tutoratul străin". Afirmarea acestei poziții a fost determinată de invitația primită pentru a participa la Congresul romano-catolic maghiar de la Pesta, respinsă de sinodul protopopesc Cluj în numele autonomiei bisericii unite. Sinodul clujean saluta decizia consistoriului blăjean din 9/21 octombrie 1868, prin care se restituie cauzele matrimoniale jurisdicției forurilor protopopești, interpretată ca un început al restituirii autonomiei și constituției bisericii greco-catolice, consecință a sinodului din august 1868[47].

Treptat, se instituie în opinia publică românească ideea că principalii factori care amenință autonomia bisericii greco-catolice sunt guvernul din Pesta și biserica romano-catolică maghiară, secondați de unii episcopi favorabili compromisului cu autoritățile. Blajul aprecia că în chestiunea autonomiei bisericești „ministrul pestan merge mai departe decât Bach"[48].

Această opinie a fost întărită de proiectata adunare pentru organizarea autonomiei bisericii romano-catolice din Ungaria, care a dus până la ultimele limite alteritatea romano-catolic — greco-catolic și toate conotațiile ce le dezvoltă pe teren politic,

---

[46] *Mai mulți preoți și mireni.* Satu Mare, 21 octombrie 1868 s.n., în „Federațiunea", I, 1868, nr. 151, p. 595—596.

[47] Cluj, 12 ianuarie 1869, în „Federațiunea", II, 1869, nr. 2 (187), 3/15 ian., p. 8—9.

[48] *Autonomia bisericească*, Blaj, 16 februarie 1869, în „Federațiunea", II, 1869, nr. 20 (205), 14/26 febr., p. 79.

https://biblioteca-digitala.ro

național, confesional. Alteritatea confesională a fost transferată pe teren național și politic în contextul raporturilor încordate româno-maghiare din 1668. Politica guvernului din Pesta, climatul tensionat, au impus în opinia publică românească concluzia că biserica romano-catolică maghiară, „urmând cursul politic vrea să-și extindă dominațiunea peste toate bisericile din Ungaria (catolice) cu orice mijloace"[49], transferând dominația politică și în plan bisericesc.

[49] *Statutul bisericii catolice ungare și biserica greco-catolică românească*, în „Federațiunea", II, 1868, nr. 4 (220), 6/18 apr., p. 163.

https://biblioteca-digitala.ro

Imaginea adolescentului delicvent. Delicvenţa juvenilă şi casele de corecţie din Ungaria şi Transilvania între 1884—1914

Vári Sándor

Perioada de la cumpăna secolelor 19 şi 20 reprezintă pentru noi, cei de astăzi, un timp istoric privilegiat situat în acea „zonă crepusculară", care, privind înapoi, desparte prezentul nostru de trecutul ce se pierde în mod iremediabil. Este o zonă de penumbră, un spaţiu al umbrelor vii ce privesc înspre noi în timp ce se îndepărtează încet în luntrea lui Caron, lăsând în urmă privirea, gesturile, pasiunile şi vorbele lor ce umplu încetul cu încetul rafturile arhivelor noastre. Istoria amurgului „prezentului" străbunicilor noştri, se confundă, după cum remarcă reputatul istoric britanic Eric J. Hobsbawn, cu „o imagine incomplet percepută, incoerentă a trecutului, uneori mai întunecată, uneori aparent clară, transmisă [înspre noi] prin intermediul unui amalgam de ştiinţă şi memorie neprelucrată, fasonată de tradiţia publică şi privată". Relaţia noastră faţă de această perioadă de tranziţie între trecut şi prezent, în durata lungă, este una plină de ambiguitate; întrucât noi, istoricii de astăzi, „nu mai facem parte din ea, însă nu ştim [cu precizie] cât din conţinutul ei este încă prezent în noi"[1]. Ea ne pare uneori atât de familiară, atât de aproape, încât suntem tentaţi să o vedem, mai întotdeauna, prin prisma prezentului nostru. Această optică ne îndeamnă să explicăm facil viaţa, faptele, gândurile şi mentalitatea celor pe care-i mai simţim pulsând în noi, derivând înţelegerea lor din experienţa noastră prezentă. Singura cale de ieşire din acest impas meto-

[1] Eric J. Hobsbawn, *The Age of Empire, 1875—1914*, Harmondsworth: Cardinal, 1989, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

dologic, din această fundătură epistemologică, este punerea în paranteză a trecutului. După cum spune Carlo Ginzburg, îi vom înțelege cu atât mai bine pe antecesorii noștri, contextul lor ideatic, mental și existențial cu cât vom încerca să privim la experiențele lor cele mai simple ca la niște enigme ce așteaptă o dezlegare și descifrare anevoioasă din partea noastră. Istoricul italian recomandă confraților săi întru meserie cultivarea unei sensibilități aparte, care să le faciliteze perceperea diferențelor, a alterității, a elementelor ce separă mai degrabă, decât unesc[2], în cazul nostru, cele două perioade crepusculare, sfârșitul secolului 19 de sfârșitul mileniului doi.

Vârstele omului și vârstele istoriei

Fiecare perioadă istorică își are propriul ei conținut de idei, limbaje metaforice și simboluri ce-și găsesc semnificația deplină, dacă le percepem din unghiul de vedere al celor ce au trăit într-însa. Astfel, ceea ce a stârnit interes pentru unii într-o anumită epocă istorică își pierde încărcătura semantică originală într-un context semiotic diferit. Din acest punct de vedere, remarca lui Philippe Ariès, după care „fiecărei perioade a istoriei îi corespunde o vârstă privilegiată și o diviziune specifică a vieții umane"[3], este deosebit de justă, surprinzând esența schimbării istorice din unghiul care ne interesează în lucrarea de față. Tinerețea — continuă Ariès — a reprezentat vârsta privilegiată a secolului 17, copilăria i-a fascinat pe oamenii secolului 19, în timp ce adolescența a devenit un subiect de interes major pentru secolul 20. Unii istorici americani, precum Demos, Gillis, Kett și Keniston, inspirați de remarca istoricului francez, după care „adolescența" ca termen descriptiv al unei anumite vârste umane, a apărut numai pe la 1900, au demonstrat, etalând o documentație convingătoare în acest sens, că, de fapt, „adolescența a apărut, ba mai mult, a fost inventată pe parcursul secolului 19"[4]. Atrac-

---

[2] Carlo Ginzburg, „Geschichte und Geschichten. Über Archive, Marlene Dietrich und die Lust an der Geschichte", apud Gyáni Gábor, *Hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón*, Budapest: Városháza, 1995, p. 6

[3] Vezi Philippe Ariès, *L'Enfance et la vie familiale sous L'Ancièn Régime*, Paris: Seuil, 1973, *passim*.

[4] John Neubauer, *The Fin-de-Siècle Culture of Adolescence*, New Haven & London: Yale University Press, 1992, p. 4

https://biblioteca-digitala.ro

ției romantice față de vârsta copilăriei i-a corespuns la turnura secolelor 19 și 20 un interes nou față de aceea perioadă de tranziție dinspre lumea inocenței înspre vârsta adultă, care este adolescența. Începând cu sfârșitul secolului 19 adolescența a fost conceptualizată la nivel discursiv, devenind o temă predilectă a psihanalizei, psihologiei, justiției criminale, pedagogiei, sociologiei și literaturii[5]. Sfârșitul secolului 19 însă, a fost perceput de majoritatea contemporanilor ca o perioadă de decadență, de degenerare, de epuizare a unei întregi epoci istorice. Din acest punct de vedere, în raport cu „îmbătrânirea" istoriei, „inventarea" adolescenței ca vârstă umană specifică, a reprezentat afirmarea unui nou vitalism, a unei credințe în posibilitatea regenerării istoriei umane. În mod paradoxal, la baza ambelor atitudini: față de om și față de istorie, regăsim efectele aceluiași proces de modernizare care a restructurat fața societății europene pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului 19. În timp ce, urbanizarea, industrializarea, progresul tehnologic modern au dus la atomizarea indivizilor, la dizolvarea structurilor sociale tradiționale, la resimțirea unui acut sentiment de „îmbătrânire" a istoriei, credința în regenerarea, reînvigorarea civilizației europene epuizate își trăgea seva din fetișizarea adolescenței ca vârstă a posibilităților multiple și a idealurilor mesianice. Paradoxul este cu atât mai evident, cu cât adolescența însăși, poate fi definită drept „o formațiune socială a clasei mijlocii în cadrul societăților industrializate, generată de expansiunea educației la nivel secundar"[6]. Extinderea rețelei școlare, efect direct al modernizării, a permis validarea adolescenței din punct de vedere instituțional, oferind tinerilor o perioadă de gestație intelectuală și fizică, de repaos și timp liber, configurarea „unui stadiu psihosocial între copilărie și vârsta adultă"[7].

Adolescentul exemplar și cel criminal

Oamenii sfârșitului de secol 19 și începutului de secol 20 au acordat o atenție deosebită adolescenței pentru că regăseau în ea oglindirea propriilor lor neliniști în raport cu pierderea tradițiilor, cu emergența crizelor de identitate și a nevoii pre-

[5] *Ibidem*, p. 6
[6] *Ibidem*
[7] Erik Erikson, *Childhood and Society, Harmondsworth:* Penguin Books, 1965, p. 256.

https://biblioteca-digitala.ro

sante de căutare a unor noi identități subiective[8]. Cu toate acestea adolescența nu a putut scăpa de forța convergentă a tradițiilor și codurilor morale ale clasei de mijloc. Adolescența a fost imediat domesticită, potențialul ei revoluționar domolit și integrat în structurile stabile ale ordinii morale și sociale tradiționale. A luat naștere astfel, un stereotip social cu funcție normativă, cel al adolescentului exemplar, obedient față de părinți, sârguincios la învățătură, respectuos și supus față de lege, asexuat și altruist. Diferitele comportamente adolescentine au fost ierarhizate în funcție de gradul de adecvare față de acest ideal normativ. Adolescența a ajuns să fie conceptualizată prin intermediul unei rețele convergente de discursuri produse de diferiți agenți sociali: părinți, educatori, fețe bisericești, psihologi, juriști, sociologi, psihopedagogi, sexologi, autorități administrative etc. La turnura secolului oameni de știință reformatori, precum G. S. Hall în Statele Unite și Ludwig Gurlitt în Germania, cereau „o slăbire a presiunii civilizației asupra adolescenței și acordarea unui spațiu adolescenților care să fie numai al lor". În realitate însă, nici chiar susținătorii adolescenței ca vârstă specifică a libertății și imaginației, nu se gândeau la „totala emancipare a adolescenților, care ar fi fost de altfel, sinonimă cu izolarea lor totală"[9]. În practică, adolescenții erau considerați incompetenți din punct de vedere legal, fiind subordonați autorităților școlare și familiale și lipsiți de mijloace financiare de autosusținere. În ciuda diferitelor tentative de limitare a libertății adolescenților, de reglementare și ținere sub control a acestei vârste, imaginea de sine a adolescenților, în felul în care apare ea în jurnalele intime, memoriile, operele biografice și literare ale epocii, pune sub semnul îndoielii efectul și randamentul unor atari măsuri. Între 1890 — 1914 imaginea adolescentului rebel, dezobedient față de părinți a devenit un topos literar de largă audiență. Adolescentul nonconformist reprezenta un pericol la adresa codului moral al claselor mijlocii. Transgresarea acestui cod era văzută drept o deficiență psihică, fiind etichetată în limbaj medical cu termenul de demență morală. Se considera că simptomele ei apar îndeobște la vârsta pubertății și adolescenței (între 14 și 22 de ani). „Indivizii atinși de demență morală — se spunea — ies în evidență prin duritatea stărilor lor sufletești (manifestată prin aplecarea lor de a chinui anima-

[8] John Neubauer, *op. cit.*, p. 10

[9] *Ibidem*, p. 7

https://biblioteca-digitala.ro

lele), prin trezirea precoce a instinctelor sexuale şi satisfacerea lor în mod nenatural (prin masturbaţie), prin viclenia lor, lipsa respectului de sine, a iubirii filiale şi fraterne, egoismul afişat în mod manifest, fiind aplecaţi înspre dezmăţ şi furt"[10]. De la încălcarea codului moral nu era decât un pas înspre transgresarea legii. Într-un studiu apărut în Franţa în 1905 se scotea în evidenţă faptul că numărul minorilor acuzaţi de omucidere, incendiere voluntară, agresiune, vagabondaj şi furt era de două ori mai mare decât numărmul adulţilor acuzaţi de acelaşi gen de delict[11]. Numărul mare al copiilor fără adăpost, al vagabonzilor şi minorilor recidivişti venea să întărească conotaţiile antitetice ale imaginii adolescentului exemplar şi ale celui criminal. În realitate însă, această antiteză nu era altceva decât o ficţiune funcţională, un instrument util pentru menţinerea controlului social de către clasele mijlocii, o modalitate de apărare vizavi de subversiunile potenţiale la adresa ordinii existente.

Delincvenţa juvenilă în Ungaria şi Transilvania

Dezbaterile pe tema delincvenţei juvenile din Ungaria şi Transilvania au cunoscut o intensificare cu începere din anii 1890 datorită înmulţirii cazurilor de transgresiune a legii din partea minorilor şi a preocupării din ce în ce mai intense a unor instanţe diferite: pedagogi, psihologi, juriştі etc. de a explica cauzele şi motivele care-i îndemnau pe tineri să încalce legea şi de a propune diferite modalităţi de supraveghere şi luare sub control a acestui tip de comportament. Astfel, revista Asociaţiei Juriştilor din Ungaria: „Magyar Jogászegyleti Értekezések", a găzduit în paginile sale nenumărate dezbateri şi luări de cuvânt[12], rod al unor conferinţe publice pe tema ado-

---

[10] cf. paragraful *moral insanity* in *A Pallas Nagy Lexikona*, Budapest, 1896, vol XII, p. 790 (sub voce).

[11] G.L. Duprat, *La criminalité dans l'adolescence*, (1905), apud Theodore Zeldin, *Histoire des passions francaises, 1848—1945*, Paris: Seuil. 1980, vol. I: *Ambition et amour*, p. 388.

[12] vezi Vargha Ferencz, „A gyermekkorban levő bűnösök", *Magyar Jogászegyleti Értekezések* (de acum înainte MJÉ), vol. XII (1895), fasc. 1, nr. 108; „A gyermekkorban levő bűnösök": Luări de cuvânt din partea dr. Salgó Jakab şi dr. Fekete Gyula, MJÉ, vol. XII (1895), fasc. 4, nr. 111; Moravcsik Ernő Emil, „A gyermekkorban levő büntettesekről", MJÉ, vol. XII (1896), fasc 6, nr. 113; „A javító-intéze-

https://biblioteca-digitala.ro

lescenței juvenile, ținute în ultimii ani ai secolului 19 la Budapesta de juriști de renume, specialiști de marcă ai dreptului penal. În genere, punctele de vedere aduse în discuție erau similare cu cele ale colegilor lor din Franța, Germania, Anglia și Italia. Studiile pe tema delincvenței juvenile, publicate în limbi de circulație europeană la sfârșitul secolului 19 — începutul secolului 20, ofereau, îndeobște, trei explicații ale cauzelor delincvenței minorilor: 1) transplantarea tineretului din mediul rural „dătător de viață" în centrele urbane aglomerate ce favorizau ‚alunecarea înspre crimă și delincvență"; 2) instabilitatea adolescenților datorită acțiunii unor factori de stress, dezechilibrului hormonal și conflictelor generaționale și 3) ereditatea — explicație predominantă, mai ales, în scrierile lui Lombroso și cele ale continuatorilor săi[13].

Afirmațiile optimiste ale unora, după care în ultimele decenii ale secolului 19 criminalitatea din Ungaria a scăzut simțitor — fiind comparabilă din acest punct de vedere doar cu Anglia, care a cunoscut, de asemenea, o descreștere a indicelui criminalității în această perioadă (în timp ce în toate celelalte țări cunoștea o amplificare) — erau contrazise de analizele mai amănunțite consacrate fenomenului, care scoteau în evidență faptul că numărul minorilor de ambele sexe ce se dovedeau vinovați de încălcarea legii era în continuă creștere. Analiștii își exprimau temerea că scăderea numărului celor condamnați nu face decât să mascheze situația reală; căci, dacă în cadrul statisticilor criminale „numărul redicidiviștilor și al copiilor delincvenți crește [aceasta înseamnă că] starea morală a țării nu s-a *îmbunătățit, ci dimpotrivă s-a înrăutățit, deoarece recidivarea și degenerarea la vârsta copilăriei reprezintă cel mai periculos fenomen social*" (sublinierea autorului)[14]. Diagnosticul lor se baza pe date demonstrabile din punct de vedere statistic. Astfel, în perioada 1881—1893 numărul sen-

---

tekről és az ifjukori bűnösökről", MJÉ, vol. XIV (1897), fasc. 7, nr. 130, număr ce conține materialele dezbaterilor pe tema delincvenței juvenile din 20 ianuarie, 7 și 15 februarie 1897 la care au luat cuvântul dr. Bleuer Samu, dr. Fekete Gyula, Szöts András, dr. Balog Arnold, Gajzágó Manó, dr. Doleschall Alfréd și Kisfaludy László.

[13] John Neubauer, *op. cit.*, p. 180

[14] „kijelentem, hogy szerintem, ha az elitéltek száma apad, de a visszaesők s gyermekbünözők száma szaporodik, az ország erkölcsi állapota nem javult, sőt *rosszabodott, mert a visszaesés és a gyermekkorban levő elfajulás a legveszedelmesebb társadalmi jelenség*", Vargha Ferencz, *op. cit.*, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

tinţelor la adresa minorilor pronunţate de tribunale şi de judecătoriile districtuale a crescut în mod simţitor, dovadă şi cifrele din cele două tabele[15] de mai jos:

1. Numărul sentinţelor împotriva minorilor în cifre absolute, pe categorii de vârstă şi sex

Anul	Tribunale				Judecătorii districtuale			
	bărbaţi	femei	bărbaţi	femei	bărbaţi	femei	bărbaţi	femei
	sub 16 ani		între 16—20 ani		sub 16 ani		între 16—20 ani	
1881	310	54	2369	486	454	104	3646	997
1882	257	47	2401	377	553	116	4047	1222
1883	298	47	2183	311	421	110	3762	1011
1884	243	49	2350	320	431	106	1235	1264
1885	293	43	2189	335	376	134	4118	1177
1886	287	54	2287	339	448	80	4144	1253
1887	301	35	2394	352	477	117	4638	1422
1888	361	46	2535	400	561	171	4890	1540
1889	434	92	2408	352	703	149	5221	1635
1890	474	103	2356	371	727	151	4787	1467
1891	518	122	2386	482	673	150	4150	1372
1892	532	130	2275	486	597	126	3901	1436
1893	471	81	2310	364	753	174	4590	1539

2. Numărul sentinţelor împotriva minorilor raportat la cifra totală a condamnărilor (în procente) pe categorii de vârstă şi sex

Anul	Tribunale				Judecătorii districtuale			
	bărbaţi	femei	bărbaţi	femei	bărbaţi	femei	bărbaţi	femei
	sub 16 ani		între 16—20 ani		sub 16 ani		între 16—20 ani	
1881—85	1,60	2 06	13,12	15,74	1,09	0,86	9,62	8,45
1885—90	2,00	2,55	12,90	14,01	1,25	0,79	10,14	8,65
1893	3,00	3,30	14,80	14,29	1,75	1,00	10,68	8,81

[15] Cf. *ibidem*, p. 29

https://biblioteca-digitala.ro

Sentințele se executau în închisorile districtuale și, cu începere din 1884, în casele de corecție. Numărul acestora a crescut continuu. După înființarea, în temeiul paragrafului V al legii din 1878, a primei case de corecție pentru băieți la Aszód în 1884, au urmat rând pe rând cele de la Cluj (1886), Rákospalota (1890) destinat tinerelor fete, Székesfehérvar (1895), Kassa/Košice (1903)[16] și Gherla (1911). La acestea se adăugau cca. 20 de case de corecție particulare, majoritatea în provincie.

În casele de corecție erau internați minorii vinovați de comiterea unor acte criminale, pe baza unor sentințe date de tribunale sau hotărâri ale autorităților tutelare, unii dintre adolescenți fiind primiți la simpla cerere a părinților sau tutorilor, exasperați de comportamentul lor imoral. Capacitatea totală a caselor de corecție de stat în 1914 era de 2500 de locuri, număr de departe insuficient în ceea ce privește numărul total al minorilor ce necesitau internare ca urmare a sentințelor pronunțate de tribunale. Limita superioară de vârstă pentru internarea copiilor și adolescenților în aceste stabilimente era de 18 ani, în cazul unui comportament ireproșabil fiind posibilă punerea lor în stare de libertate condiționată după numai 2 ani de ședere[17].

Temerile contemporanilor în ceea ce privește câștigarea de teren a imoralității în viața copiilor se reflectă și în ceea ce privește ponderea diferitelor tipuri de motive ce serveau ca justificare a internării minorilor în casele de corecție. Astfel, între 1884 — 1898 dintr-un total de 1291 (100%) copii internați în cele 4 case de corecție existente atunci, 746 (57,79%) au fost condamnați pentru comiterea unor crime și delicte contra proprietății, 255 (19,75%) din cauza unor deficiențe de ordin moral, 209 (16,19%) pentru că s-au făcut vinovați de cerșetorie și vagabondaj, 34 (2,63%) pentru că au provocat incendii, 31 (2,40%) din cauza unor crime și delicte împotriva integrității fizice a unor persoane, 9 (0,70%) pentru atentate îm-

---

[16] Vezi Dr. Kun Béla, Dr. Láday István, „A kir. javító-intézetek története" în idem, *A fiatalkoruat kriminalitása ellen való küzdelem Magyarországon*, Budapest, Közzéteszi a M. Kir. Igazságügy-minisztérium, 1905, pp. 55—72.

[17] Cf. articolul „Javítóintézetek" în *Révai Nagy Lexikona. Az ismeretek enciklopédiája*, Budapest, Révai testvérek Irodalmi Intézet Rt. 1914, vol. X, p. 818—819 (sub voce).

https://biblioteca-digitala.ro

potriva pudorii, şi 7 (0,54%) pentru tulburarea liniştii publice[18]. În intervalul imediat următor, cel dintre 1898—1904, procentajul unor transgresiuni, precum deficienţele de ordin moral, tulburarea liniştii publice şi incendierile a crescut simţitor, în timp ce ponderea celorlalte tipuri de delicte amintite mai sus a cunoscut o scădere apreciabilă cu excepţia atentatului la adresa pudorii care s-a menţinut la acelaşi nivel (v. tabelul de mai jos)[19]:

Motivele care au servit a internarea minorilor în casele de corecţie în intervalul 1898—1904

1	Crime şi delicte împotriva integrităţii fizice	93	3,00%
2	Crime şi delicte împotriva proprietăţii	1193	51,00%
3	Incendieri	85	3,00%
4	Atentate la pudoare	17	0,70%
5	Cerşetorie şi vagabondaj	291	12,00%
6	Deficienţe de ordin moral	614	26,00%
7	Tulburarea liniştii publice	116	4,30%

Creşterea criminalităţii în rândul minorilor, a indicelui depravării morale în rândul tineretului au iscat temeri în ceea ce priveşte sănătatea morală a naţiunii. Introducerea unei legislaţii penale speciale pentru minori, deschiderea şi extinderea sistemului caselor de corecţie, trebuie privite nu doar din perspectiva creării reţelelor instituţionale ale statului modern, ci ca prilej de a introduce unele măsuri de eugenie socială[20] menite să facă aptă naţiunea de a se dezvolta şi de a face faţă competiţiei cu celelalte naţiuni.

Această din urmă preocupare este oglindită de accentul pus pe preceptele morale şi utilitariste în cadrul ghidului de comportament recomandat tinerilor după ieşirea din casele de corecţie. Povetele se originează într-un climat mental liberal în siajul ideilor revoluţiei franceze, scoţându-se în relief dezirabilitatea unui model comportamental bazat pe evocarea uşor

[18] Cf. *Les maisons de correction de l'état hongrois*, Publié par le Ministère Royal Hongrois de la Justice, Budapest, Légrády Frères, (f.a.), anexa I.

[19] Cf. Dr. Kun Béla, Dr. Láday István, *op. cit.*, p. 406, anexa I, § 12.

[20] Vezi în acest sens *Les maisons de correction...*, pp. 5—6.

https://biblioteca-digitala.ro

parodică a sloganului revoluționar de mai un veac: virtute, libertate, sârguință. La acestea se adaugă apelul la divinitate și credință ca reazemuri sigure în viață, obligativitatea supunerii și a smereniei față de cei mai apți și mai dotați din punct de vedere intelectual și material, internalizarea respectului față de proprietate, cumpătarea și cultivarea spiritului de economie, sinceritatea vizavi de semeni. Nu lipsește nici remarca specifică spiritului școlii mancuniene după care timpul înseamnă bani, și că, deci, cel care va ști cum să-și folosească timpul va progresa continuu. În fine, apelurile la evitarea literaturii imorale, a prietenilor și a anturajului depravat, a jocului de cărți, a cultivării egoiste a plăcerilor de dragul plăcerii, a experimentelor erotice, reiterează teama crescândă a contemporanilor față de diferitele aspecte ale „depravării" și „degenerării" sociale, fiind, în același timp, încercări de luare sub control, ameliorare și vindecare a morbului ce devorează corpul națiunii[21]. Efortul discursiv impresionant depus în acest sens n-a putut însă frâna efectele devastatoare ale modernității asupra cutumelor și normelor de comportament tradiționale.

Spațiile alterității: strada, parcurile și casele de corecție

Fața negativă a adolescenței: cea rebelă, delincventă și hoinară se arăta în goliciunea ei deplină mai ales în anumite spații cu funcții simbolice evidente în cadrul peisajului urban. Strada, cartierele muncitorești, „slums-urile din jurul Budapestei serveau la începutul secolului 20 de adăpost și focar pentru delincvența juvenilă. Semnificația intrinsecă a acestor spații se lasă mai ușor descifrată dacă le privim din perspectiva opoziției dintre spațiul public și cel privat. Strada ca loc al nimănui, câmp de interacțiune socială supus regulilor dar și hazardului, sugera comentatorilor fenomenului delincvenței juvenile un prim clișeu: cel al dezrădăcinării, al nonapartenenței la un mediu stabil din punct de vedere moral și financiar, cel al familiei și al habitatului privat. Mai mult, adolescenții hoinari, orfani, vagabonzi și cerșetori, reprezentau un pericol potențial la adresa spațiului privat, ei nevenind în contact cu acesta decât ca posibili agenți transgresori ai dihotomiei funcțional-normative dintre public/privat.

---

[21] Vezi mai pe larg în *Útmutató az életben. A javitóintézetek kihelyezett növendékei számára*, Aszód, 1899

https://biblioteca-digitala.ro

O altă opoziție funcțională ce venea să coloreze imaginea delincventului minor era cea dintre natură și cultură. În imaginarul social al secolului 19 natura a fost constant echivalată cu noțiuni precum; haos, irațional, spirit distructiv, fiind văzută ca antiteză a culturii și a conotațiilor ei moderne: știință, civilizație, confort. Acest clișeu mental a stat la baza corelației terminologice dintre natură și delincvență. Parcul, crâmpei al naturii în mijlocul „deșertului de piatră" al metropolei, a fost văzut ca un spațiu propice delincvenței și încălcării convențiilor sociale, mai puțin supuse încorsetărilor morale și legale ale orașului.

În dezbaterile de la începutul anilor 1880 referitoare la modelul care trebuia aplicat în amenajarea caselor de corecție din Ungaria și Transilvania, forurile implicate în această acțiune au respins modelul corecțional francez ca fiind prea milităros, pe cel german ca fiind inadecvat, datorită lipsei în Ungaria a unui ordin religios specific care să-și asume sarcina îngrijirii copiilor din noile stabilimente, precum era cazul în Germania, insistând însă asupra preluării modelului familial preconizat de Johann Heinrich Wichern la *Das Rauhe Haus* de lângă Hamburg[22]. Semnificativ din punctul de vedere al construcției imaginii adolescentului delincvent este nu divergența părerilor în ceea ce privește adecvarea modelului occidental la condițiile din Ungaria, cât consensul față de amenajarea viitoarelor case de corecție ca niște spații îngrădite. Deși construite la marginea orașelor, casele de corecție reproduceau în miniatură diviziunea dintre spațiul public și cel privat. De astă dată însă vagabonzii, cerșetorii, adolescenții imorali erau dincolo de gard, într-un spațiu supravegheat și controlat, surogat al spațiului privat. Transplantarea lor din spațiul public în cel privat era văzută ca o soluție viabilă în ceea ce privește reducerea criminalității. Se uita însă faptul că nou mediu nu era un spațiu privat autentic, internarea adolescenților în casele de corecție având de multe ori drept rezultat nu reeducarea lor morală ci profesionalizarea întru delincvență.

Fără a pronunța o concluzie finală, suntem îndemnați să credem că internarea în sine reflecta nu atât preocuparea morală, cât conștiința schizoidă a claselor mijlocii, puse în în-

[22] Dr. Kun Béla, Dr. Láday István, *op. cit.*, p. 57

https://biblioteca-digitala.ro

curcătură de proliferarea alterității, efect al modernizării și urbanizării. Ipoteza noastră este că imaginea adolescentului delincvent nu s-a hrănit atât din cazurile flagrante de încălcare a legii din partea adolescenților, cât mai degrabă din dorința burgheziei de a reduce efectele secundare ale modernizării și de a-și liniști conștiința prin transformarea aparenței în realitate, reflectată de asumarea tacită a principiului că ceea ce nu se vede nu există.

https://biblioteca-digitala.ro

Refuzul alterității

Carmen Albert

Gârliște este un sat mijlociu strâns într-o vale la poalele Munților Aninei. Pe la mijlocul veacului al XIX-lea număra aproape 2000 de locuitori[1] cifră care s-a menținut până în primele decenii ale veacului următor. Deși se află la câțiva kilometri de șoseaua ce duce de la Reșița la Oravița, înconjurat de păduri și lipsit de o suprafață convenabilă de pământ arabil ceea ce a silit locuitorii să se îndrepte mai ales spre creșterea vitelor și pomicultură, satul n-a rămas totuși izolat. Dimpotrivă, condițiile naturale destul de aspre i-a orientat timpuriu spre industria minieră și metalurgică, care-și constituise, la mijlocul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, centrele cele mai importante în apropiere la Reșița și Anina. Ei vor da un număr important din constructorii primei căi ferate din țară care trecea și prin dreptul satului Gârliște și mulți vor rămâne în continuare angajați la întreținerea ei. Totuși deschiderea aceasta nu a anulat cu totul nici închiderea inițială și nici nu a afectat în prea mare măsură vechile legi ale locului, cutumele care guvernau viața satului bănățean de munte. Ancestralul, vechiul mod de viață, imaginea asupra lumii așa cum a fost ea concepută în evul de mijloc se manifestau încă cu vigoare dacă ar fi să dăm crezare unui preot de la începutul veacului al XX-lea. Descrierea sa nu este departe de ceea ce împărtășeau călătorii întorși din America primei colonizări. Pare să fi descoperit la Gârliște, acum nici o sută de ani, spațiul rezervat odinioară, de o vastă literatură occidentală, „bunului sălbatic". Sigur, nu poate fi crezut întru totul fiindcă dorința de a-și prezenta faptele săvâr-

[1] Arhiva Muzeului Banatului din Timișoara, fond „Nicolae Ilieșiu", Caiet jud. Caraș, II, f. 159.

https://biblioteca-digitala.ro

şite în parohie într-o aură de apostolat, de jertfire chiar, este evidentă dar nici nu este prea departe de adevăr, cel puţin în anumite privinţe.

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea în acest sat montan s-a produs o separaţie care s-a finalizat cu crearea unei parohii greco-catolice. Viaţa ei a fost, raportată la cea a satului, relativ scurtă şi astăzi puţini îşi mai aduc aminte de ea. Dar acest eveniment a introdus totuşi un element de alteritate într-o structură, din multe puncte de vedere, omogenă. Confesional, până atunci satul fusese în integralitate ortodox, ceea ce pentru Banat nu era de mirare. Aici „unirea" religioasă nu a reuşit să se impună decât târziu şi doar pe alocuri, în schimb provincia devenise loc de azil pentru ortodocşii persecutaţi în Ardeal, spaţiu unde se concepeau şi porneau ofensivele ortodoxe[2]. Sudul Banatului se manifesta, din acest punct de vedere, al ataşamentului pentru pravoslavie, extrem de viguros. Chiar satul vecin, Goruia, a dat un episcop Aradului care va ajunge în cele din urmă chiar patriarh al sârbilor, rezidând la Carloviţ. Este vorba despre Procopie Ivaşcovici[3].

Dar a fost vorba cu adevărat de alteritate? S-a creat odată cu parohia unită şi cu împărţirea comunităţii în două grupuri inegale o alteritate veritabilă? Se percepeau de acum oamenii care fuseseră „aceiaşi" ca „unii" şi „alţii"?

Răspunsurile se pot formula cu destulă siguranţă pentru că am avut şansa păstrării unui document întins pe câteva zeci de pagini referitor la istoricul parohiei. Este vorba de o „Cronică a parohiei" redactată de Virgil Pop, ultimul, după câte cunoaştem, din şirul preoţilor greco-catolici care au slujit în Gârlişte, dar şi cel mai zelos dintre ei[4]. Motivele mărturisite care l-au îndemnat la scris au fost: dorinţa de a lămuri istoria unirii în această localitate, informaţii utile celor ce vor veni după el. A existat, credem noi, chiar dacă nu a fost mărturisit şi un alt motiv, mai personal, acela al punerii în lumină a faptelor, meritelor proprii şi de justificare totală a lor. Virgil Pop era ardelean, venea deci dintr-un mediu (şi chiar dintr-o familie) unde unirea religioasă avea consistenţă. Sunt interesante deci observaţiile şi imaginea satului bănăţean aşa cum a fost ea sintetizată de un „străin". În aceste circumstanţe, ale prezenţei sale într-un sat în care greco-catolicismul

---

[2] I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timişoara, 1977, p. 122—124.

[3] M. Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Bucureşti, 1996, p.

[4] V. Pop. *Cronica parohială*, manuscris în posesia lui V. Leu.

https://biblioteca-digitala.ro

era de dată recentă, înțelesul de apostolat pe care înțelege să-l atribuie misiunii la Gârliște este de înțeles. A fost un observator foarte atent, un serios analist al vieții oamenilor din acest sat de munte, făcea efort să înțeleagă resorturile care generau mișcările profunde, legile care guvernau satul. Nu a reușit însă întotdeauna. N-a izbutit să pătrundă straturile profunde, ceea ce se numește, cu un termen nu tocmai potrivit, „tradiția locului". Sistemul complex de valori — acelea acceptate de toți — sau criteriile de reacție a comunității i-au rămas, în bună măsură, necunoscute.

A sesizat, totuși, chiar de la început un factor esențial dar nu l-a valorificat, nu l-a luat în calcul la valoarea sa: unitatea satului. Referirile sale sunt făcute mereu la întreaga comunitate și toate strădaniile — vizibile — de a concentra textul numai asupra parohiei sale au fost zadarnice fiindcă istoria acesteia nu era, în fond decât un episod, un moment al vieții complexului rural, a satului condus de aceleași cutume. Nu este deci vorba de o incapacitate istoriografică (dimpotrivă, s-ar putea spune că din acest punct de vedere autorul se dovedește neașteptat de bine înzestrat) ci de o realitate care se impunea de la sine: în ciuda împărțirii confesionale satul rămânea unic. În ochii celor care au trăit momentul inițial nici nu a fost vorba de o rupere ci de niște socoteli popești în care s-au implicat trecător și unii enoriași, din care au rezultat două parohii. Faptul nu a fost perceput dramatic, ca o chestiune pe termen lung, irevocabilă. În loc de una erau acum două parohii și atâta tot. Cu asta, esențial, nu se schimbase nimic. Viața se desfășura la fel ca înainte, într-un ritm impus de aceleași forțe. Nimeni nu s-a gândit că de acum se vor deosebi unii de ceilalți. Chiar și opțiunea fiecăruia era înțeleasă ca o chestiune personală, o „socoteală" care îl privea. Găseau lucrul acesta atât de firesc încât nici nu au reflectat asupra lui. Prilejul a venit mult mai târziu, odată cu sosirea lui Virgil Pop la Gârliște.

Primul lucru pe care l-a constatat acesta a fost fragilitatea sentimentului religios la acești oameni aspri. Atât uniți cât și neuniți sunt, crede el, victime ale „stricăciunii morale generale a Banatului încât azi foarte puțini cercetează bisericile, puțini și rar se spovedesc, se cuminecă"[5]. Și totuși, „cu gârlești poți conversa frumos despre afaceri sufletești și dumnezeiești, primesc cu toată inima vorbele bune (...) încât

[5] *Ibidem*, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

gândeşti de multe ori că ai de-a face nu cu nişte bănăţeni stricaţi ci cu neşte oameni profund evlavioşi"[6]. Pe acest fond spiritul de toleranţă confesională era de aşteptat. Virgil Pop îl constatase, cum am arătat, îndată. Greu de spus dacă acest spirit de toleranţă îl mulţumeşte. Se pare că pentru autor „convingerea religioasă" şi „spiritul confesional" se suprapun perfect ceea ce exclude implicit alternativele: „În privinţa confesională românii gerleşteni sunt, unul faţă de altul, foarte toleranţi. Se socotesc şi se preţuiesc unul pe altul, uniţi şi neuniţi, cam deopotrivă deşi uniţii sunt încă neorganizaţi ca biserică şi şcoală şi sunt în minoritate. Gerleştenilor li se pare totuna că sunt uniţi ori neuniţi, totuna că se botează, se cunună ori înmormântează la uniţi ori la neuniţi. Nu-i dezvoltat în ei simţul confesional adecă convingerea religioasă. Ei cred că numai atâta deosebire este între parohia unită şi neunită de aici ca între două parohii unite din două dieceze deosebite ori viceversa, între dieceza de Lugoj şi Oradea ori ca între cea de Caransebeş şi Arad"[7]. Cu alte cuvinte deosebirile sunt pur formale şi oricum localizate în altă parte, la faţa locului ele nici nu există!

Când s-a produs separaţia iniţială ea s-a făcut după preoţi şi nu după biserica căreia îi aparţineau. În această ipostază chiar dacă separarea era un fapt, alteritatea, din perspectivă confesională, era anulată cu totul. Noul venit găseşte că este de datoria sa să facă tot ce-i stă în putinţă pentru a da identitate grupului de uniţi. Să le explice, să le arate diferenţele între ei şi restul comunităţii, între ei şi ortodocşi adică. Acest lucru se dovedeşte a fi extrem de dificil. Diferenţa era greu de acecptat şi, dincolo de aparenţe, în fond nici n-a fost vreodată acceptată cu adevărat. Pentru a-şi asigura oarecare şanse de succes, Virgil Pop procedează concentric. Mai întâi se adresează celor apropiaţi de biserică, cantori vrâsnici dar nici aceştia nu vor primi cu una cu două cele propovăduite de tânărul preot: „Ba când, cu o ocaziune, preotul lor a arătat în vreme extraliturgică cantorilor motivele pentru ce nu facem cauză comună cu neuniţii, unii credincioşi cari au fost de faţă au protestat zicând că nu-i nici o deosebire între uniţi şi neuniţi, tot lege românească e". A trebuit să-şi reia explicaţiile mai pe înţeles: „Apoi preotul le-a extins mai pre larg arătând diferenţa primatului papal (din cărţile litur-

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

gice) etc. şi atunci s-au mai liniştit oamenii admiţând ceva deosebire între uniţi şi neuniţi"[8]. Aşadar nici acum nu acceptau decât o deosebire minoră. „Ceva deosebire" este „ceva" mai mult decât nimic!

Analizând starea de lucruri, Virgil Pop ajunge la concluzia că ceea ce ţinea enoriaşii pe lângă biserica greco-catolică nu era de natură confesională ci extraconfesională, mai degrabă de ordin material: sarcinile ce revin, în sens financiar, credincioşilor sunt mai mici decât la ortodocşi, episcopia are o „rânduială" mai bună şi exercită un control mai riguros la parohii, preoţii sunt, în general, mai culţi şi mai morali. Desigur, afirmaţiile sale trebuie receptate având în vedere partizanatul său dar ele trebuie să fi fost exacte, cel puţin în cazul primelor două motive. Aceleaşi sunt de fapt motivele care, ataşau, de pildă în Franţa celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, ţăranii din anumite regiuni de biserica protestantă[9].

Nefiind izvorâte din convingere religioasă, socoteşte Virgil Pop, ele nu puteau fi prea trainice ba chiar se poate vorbi de o fragilitate a lor. Practica a şi demonstrat acest lucru. Ori de câte ori episcopia greco-catolică de la Lugoj a slăbit supravegherea sau preotul local a săvârşit greşeli s-au produs „defecţiuni" adică abandonul unirii şi trecerea la ortodocşi. La Gârlişte ele au fost chiar substanţiale. În numai câteva decenii numărul greco-catolicilor s-a redus la jumătate: „Dovadă că sub părintele Iosif Popoviciu pre la începutul păstoririi sale avea preste 300 suflete uniţi iar la punerea sa în penzie, respective la venirea noului preot, Virgil Pop, abia s-au mai aflat vreo 150 uniţi"[10].

Toate acestea, cum am arătat, trebuie înţelese pe fondul unei vieţi religioase lipsite de intensitate, a unei religiozităţi puţin evidente, stare care însă este generală, la uniţi şi neuniţi deopotrivă. Vina, Virgil Pop, o atribuie în exclusivitate celeilalte părţi, preotului ortodox care: „I. Pre copii de la şcoală îi cumănecă fără să-i spovedească, prin ce copii îşi pierd cinstea faţă de cumănecătură iar spovedania nu o socotesc a fi de lipsă. 2. Pre neveste şi pre muierile tinere nu le lasă la cumănecătură până la vârsta de 35—40 ani zicând că nu-s vrednice ori că ele, tinere fiind, nu-i iertat să se cumi-

[8] *Ibidem.*

[9] E. Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870—1914*, 1983, p. 514.

[10] V. Pop, *Op. cit.*, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

nice și așa aceștia nu socotesc a fi de lipsă în tot anul cuminecarea ci numai la bătrânețe ori ceasul morții. 3. Pre cei necununați, concubinari, îi cuminică. Prin aceasta vin la convingerea că concubinatul îl iartă și-l concede biserica"[11]. Totuși recunoaște el, din cei 150 de uniți, abia dacă vin regulat la biserică, afară de crâsnic și cantor, 2—4 persoane! În general, „credincioșii noștri sunt de convingerea că religia e afacerea privată a fiecăruia"[12].

Una din cauzele acestei stări de religiozitate cu totul nemulțumitoare ar fi și lipsa predicii din arsenalul ambilor preoți, unit și neunit. Se referea, desigur în primul caz la cei care i-au precedat. Observația sa este valabilă și reflectă preocuparea dar și o bună cunoaștere a arsenalului teologic util în asemenea împrejurări. Se decide să predice chiar dacă are un auditoriu puțin numeros, chiar dacă sunt numai doi oameni. Predica este un bun prilej pentru a explica faimoasele deosebiri, de fapt elementele ce dau identitate bisericii proprii. Aceasta socotește a fi chiar principala sa menire să-i facă pe enoriași să conștientizeze atașamentul lor, să-l explice și să-l admită în baza altor criterii decât a celor de până acum. Este nevoie de o reînvigorare a bisericii greco catolice și asta în mod vizibil, prin atragerea credincioșilor la edificarea celor două instituții care dau identitate și o și pot apăra apoi, biserica și școala. Ele vor aduna în jurul lor credincioșii iar construcția lor va da prilej de solidarizare în jurul unui ideal comun. Pornește cu entuziasm la ambele dar, în cele din urmă în ambele direcții va eșua. Școala reușește s-o pornească, are chiar unele succese inițiale asupra cărora vom reveni, dar nu izbutește s-o mențină. În ceea ce privește biserica lucrurile se întâmplă la fel: succese inițiale urmate de un eșec final. Ceea ce îi stătea mereu în cale era tocmai forța de coeziune a satului pe care nu reușește s-o identifice cu siguranță niciodată, și care acționa în straturile adânci, dincolo de indivizi și de imediatul lucrurilor. Bănuieli însă are. Ele sunt numai sugerate în capitolul rezervat istoriei parohiei pe care l-a scris folosindu-se de câteva documente, puține, disponibile în arhiva bisericii și mai ales de mărturiile unor credincioși mai vârstnici. Din toate acestea reieșea limpede că unirea s-a făcut în Gârliște întâmplător, fără o pregătire prealabilă. S-au certat cei doi preoți ortodocși, tatăl și fiul după care unul a căutat sprijin

[11] *Ibidem*

[12] *Ibidem*, p. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

la episcopia unită de la Oradea. Satul s-a împărțit atunci în funcție de sentimentele fiecăruia față de cei doi preoți. Au mai fost și alte mijloace de atracție într-o parte sau alta. De pildă un credincios bătrân își amintea, povestindu-i lui Virgil Pop: „Când, în 1846, s-a făcut unirea aici, în avlia care e azi casa parohială a fost întinsă masa cu beuturi pentru cei ce treceau la unire"[13]. Atunci a intervenit în favoarea unirii și administrația domeniului industrial din sudul Banatului, administrația provincială: „Dealtcum lățirea unirii are a se mulțumi în mare parte și șpanului de stat de la Goruia (căci atunci încă nu era Societatea). El a figurat ca martor la treceri. Poate că și pre popa Achim el l-o fi convertit"[14]. După 1855 când domeniile au fost cumpărate de S.T.E.G., sarcina sprijinului pentru extinderea unirii în Banatul montanistic i-a revenit acestuia. Pe de o parte a constituit un avantaj fiindcă Societatea Privată a Drumurilor de Fier Austriece dispunea de fonduri bănești importante în acest scop dar, pe de altă parte, a fost un dezavantaj fiindcă ea era privită cu antipatie de români, mai ales din pricina îngrădirii dreptului comunităților la pășunat și la lemne din pădurile învecinate. Gârleștenii au purtat un lung proces cu S.T.E.G.-ul pentru că acesta, în mod abuziv, a interzis oamenilor accesul la pădurile sale ani de zile[15] și deci exista un puternic resentiment. Funcționarii Societății erau percepuți ca străini, erau, în ochii sătenilor, inamici.

La început, în 1846, separația, se voia, pentru ce-i care au pornit-o definitivă și totală. S-a ajuns până acolo încât de Sfântă Măria Mare unității au organizat o horă separată. Această tentativă de a extinde separația a înfuriat restul sătenilor, majoritari, care au reacționat violent. S-a pornit o bătaie zdravănă, generală, s-a lăsat cu capete sparte și cu intervenția în forță a jandarmilor, dar și cu eșecul încercării de a introduce un nou obicei care atenta la unitatea colectivității rurale. Satul și-a impus cu promtitudine punctul de vedere iar despărțirea a rămas formală. Așa era și când a venit Virgil Pop. El se tot mira cum de în sat nu sunt două cimitire. Acest fapt, semnificativ, ar fi putut să-i dea de gândit, era un semn al unității de esență a satului.

---

[13] *Ibidem*

[14] *Ibidem*, p. 12.

[15] Arhiva Muzeului de Istorie al Județului Caraș-Severin din Reșița. Memoriu din 10/22 mai 1872 prin care sătenii din Gârliște cer despăgubiri STEG-ului pentru interdicția pădurii. Inv. 396/9717.

https://biblioteca-digitala.ro

Preoţii care au urmat popii Achim (s-a sinucis din motive pe care nu le-a mărturisit în scris sau vreunei alte persoane dar ortodocşii sunt şi astăzi convinşi că a fost pedepsit de Dumnezeu pentru trecerea la unire) n-au făcut mare lucru. Unul era neamţ, altul, Muntean, cleptoman şi deci a trebuit să plece iar al treilea trecut la unire şi el numai din motive personale şi pentru a se proteja de presiunile episcopiei, a pierdut jumătate din cei 300 de credincioşi. La 1875 „aşa dezolate stări au fost în parohia Gerlişte încât Ilustritatea Sa, Mihaly, după ce a văzut modesta capelă unită din loc a zis: Me mir, frate, că între atari împrejurări cum mai poate cuceri unirea în Gerlişte"[16]. Este adevărat, Iosif Popoviciu nu a făcut prea multe pentru biserică dar era agreat deopotrivă de întreaga comunitate, uniţi şi neuniţi: „Atâta măcar a fost că sub păstorirea sa câteodată era prea iute în vorbe faţă de crâsnici, cantori, epitropi iar faţă de femei prea uşuratic în vorbe. Aşa spun oamenii din sat. Din această cauză nu s-a putut, sub ele, întări unirea. Precum şi motivul că neştiind nici limba maghiară, nu cunoştea legile şi tot aşa într-una ajungea în încurcături..."[17]. Omul a şi renunţat până la urmă cerându-şi pensionarea. Prilejul acesta când parohia era vacantă a fost folosit de partea ortodoxă pentru declanşarea unei ofensive hotărâtoare condusă, pe faţă de doi fruntaşi, Adam Cristun şi Valer Stângu, iar din umbră de preot. Dacă n-ar fi sosit el, îi place să creadă lui Virgil Pop, unirea s-ar fi pierdut cu totul. Venirea lui a fost salutată cu bucurie chiar de unii neuniţi „care îşi exprimau bucuria că am venit ca să fac ordine şi rânduială"[18]. Aceasta era deci necesitatea cea mai mare în acel moment tulbure! Dacă exista „ordine şi rânduială", celelalte probleme rămâneau exclusiv pe seama preoţilor. Ei erau singurii care aveau dispute pe tema diferenţelor confesionale. La început însă a fost o perioadă de înţelegere. Preotul ortodox i-a propus chiar să slujească împreună în biserică ceea ce Virgil Pop n-a acceptat: era împotriva canoanelor. S-a convenit totuşi să nu se facă prozeliţi în cealaltă tabără şi să refuze fiecare eventualii „defecţionaţi". Această perioadă de linişte a fost însă scurtă. Tânărul şi zelosul paroh unit şi proiectele sale tulburau din nou „ordinea şi rânduiala" de astă dată din cealaltă parte decât cum fusese până atunci. Disputa n-a reuşit însă nici de astă dată să treacă la nivelul

[16] V. Pop, *Op. cit.*, p. 15.
[17] *Ibidem*, p. 16—17.
[18] *Ibidem*

https://biblioteca-digitala.ro

întregi comunității și a rămas în mare măsură doar la nivelul celor doi teologi și a unui cerc foarte subțire din jurul lor, nu lipsit fiecare de interese ce nu aveau nimic comun cu confesionalul. Merită reprodusă scena discuțiilor contradictorii între preoți în vreme ce se plimbau, aparent în bună pace, pe ulițele satului.

„În decursul umblării prin sat când făceam conscrierea, m-am întâlnit pre drum cu preotul neunit și îmi zice: „Ce umbli atâta do doar nu ai mulți, numai vreo 8 familii ți-au rămas, îi pot număra pe degete?" Eu i-am replicat că sunt încă vreo 32 familii. El nu mi-a crezut. Pre urmă i-am arătat. Apoi ne-am preumblat în deal și în vale prin sat și a început a-mi vorbi câte toate, că ar trebui să punem capăt trecerilor, ca să slujim laolaltă în biserica cea din vale etc. În zădar îi spuneam eu că canoanele bisericești nu îngăduie să slujim laolaltă. El îmi replica că astăzi nu se mai pot ține toate canoanele. Făcând conscrierea am aflat cam 32 familii unite adecă vreo 120 suflete. Cu preotul neunit am cercat să trăesc în înțelegere și de aceea cu proxima ocaziune i-am făcut vizita acasă la ce d-sa asemenea și am început a avea relații tot mai intime. S-a făcut între noi chiar vorba că ne legăm că nici unul din noi nu primim treceri noue decât numai când se întâmplă din cauze dogmatice. Am dat în vorbă despre chestia unirii. El s-a interesat la mine despre chestia că dacă toți episcopii cu preoțimea și cu poporul ar trece la neunire ce vătămare ar urma oare pentru salarele și averile bisericești ale episcopiilor unite. Îmi reflecta de multe ori la faptul că iezuiții ar fi fabricat actul original al încheierii unirii. Îi respundeam cu argumentele lui Nilles și ale lui Bunea. Erau dispute adeseori între noi dar pașnice. Pe urmă mi-a făgăduit că va ceti de la mine dogmatica lui Suciu despre punctele divergente. I-am dat un exemplar din „Chestia unirii bisericilor", îi împrumutam și „Unirea" unde apăreau articole despre chestia unirii, apoi fiindcă eram în dispută cu părintele Nicolae Bălan profesor de teologie neunit de la Sibiu, i-am recomandat să procure și revista lui, „Revista teologică". Dar pre când au început (prin Septembrie) a apărea continuările disputei mele cu el în „Unirea", au început a se înăspri relațiunile dintre mine și el din cauze confesionale, cu școala, cum voi spune mai târziu"[19].

Încercările lui Virgil Pop de a revigora unirea a determinat

[19] *Ibidem*, p .20.

https://biblioteca-digitala.ro

începutul unei scindări mai accentuate atât prin circumscrierea tot mai evidentă a grupării proprii cât și prin reacția de respingere și contracarare a ortodocșilor. Incepuse să se creeze o falie. Lucrurile s-au agravat după ce preotul unit anunțase în sat, prin baterea tobei, că la școala unită pe care o deschisese aducându-l ca dascăl pe unul din frații săi, nu se vor percepe taxe pentru învățător. De fapt acest lucru privea toate școlile de rang primar și se hotărâse printr-o dispoziție ministerială. La auzul că acolo se vor da mai puțini bani pentru învățătură mulți neuniți și-au dat copii la școala unită, ceea ce a înfuriat conducerea grupării ortodoxe. Preotul ortodox, Axentie Popovici l-a acuzat în public pe învățătorul sosit din Ardeal că a „turburat pacea confesională", epitropul unit a trimis la rându-i tot felul de pâri tocmai la Budapesta. Se părea că se va ajunge la situația explozivă din 1846!

Reacția ortodoxă a fost de amploare: „Preotul neunit și învățătorul penzionat Iancu Duda, la joc, la biserică, prin bătrâni, în toate părțile vesteau la toți oamenii prin sat că e gata cu unirea încât chiar și oamenii beți trecând în dumineca și sărbători strigau pre dinaintea casei noastre că e gata cu unirea, intravilanul bis(ericesc) se va lua, casele parohiale se vor vinde cu toba etc. etc."[20].

Și totuși, până la urmă, coeziunea a fost mai puternică și de astă dată. Alteritatea din perspectivă confesională continua să fie refuzată de ambele părți, la nivelul celor „simpli", al credincioșilor. Dealtfel sătenii simțeau că desbinarea aceasta este artificială, neesențială în raport cu alte motive, mult mai temeinice de unitate. Ceea ce-i unea acum era și sentimentul, mai ales sentimentul național. Descoperiseră o apartenență mult mai largă decât cea confesională. De fapt chiar și cei doi preoți erau conștienți de acest lucru. Amândoi se angajaseră în mișcarea politică a românilor din imperiul dualist și vor avea de suferit din această cauză. Virgil Pop, între timp mutat la Clopodia, a fost ridicat și internat într-un lagăr unguresc în vremea primului război mondial iar în 1918, fiindcă a refuzat să-l pomenească în biserică pe regele Petre Caragheorghevici, Axente Popovici a fost nevoit să se refugieze la Brașov ca să nu fie arestat de sârbi[21]. Dar încă din anii care au precedat războiul, anii prezenței lui Virgil Pop la

[20] *Ibidem*, p. 35.

[21] Arhiva Muzeului Banatului din Timișoara, Fond „Nicolae Iliești", caiet Jud. Caraș II., f. 159.

https://biblioteca-digitala.ro

Gârlişte, cu toate animozităţile dintre ei, atunci când a fost vorba de un interes general, românesc, au ştiut să colaboreze. De pildă atunci când parohia unită a fost vizitată de episcopul de Lugoj, dr. Valeriu Traian Frenţiu, cu toţii i-au făcut o primire triumfală la organizarea căreia s-a străduit mult şi vechiul „inamic", Axente Popovici. Era doar vorba despre un episcop român! Aceasta era calitatea cea mai importantă în acel moment. Satul s-a strâns cu mic cu mare să-l întâmpine. Cei doi preoţi, consiliul comunal, primarul, notarul, toţi fruntaşii erau de faţă. În aceste momente nu mai erau deosebiri: „Ce înălţătoare de inimă a fost vizitaţia canonică a Preaosfinţiei Sale prin aceste părţi. În Gerlişte unde din anul 1875 nu a mai călcat picior de vlădic român, antistia comunală în înţelegere cu noi şi cu preotul neunit şi reprezentantele Societăţii (Oberförsterul de la Crassova), toţi în unire ne sârguim să facem episcopului primire cât se poate mai frumoasă. În hotarul comunei de către Goruia l-au întâmpinat un banderiu de călăreţi şi l-au salutat preotul neunit, notarul, chinezul şi Oberförsterul Societăţii. Înaintea casei comunale era o parte triumfală unde aşteptam eu cu părintele Iosif Popoviciu îmbrăcaţi în odăjdi sacre şi mulţimea poporului unit şi neunit adunat. Şcoala neunită cu învăţătorul l-a salutat, copii cu cântări, eu cu binecuvântare l-am primit. Apoi s-a ţinut Ss. Liturghia solemnă, în capelă, în capelă, înlăuntru şi afară se îmbulzea mulţimea poporului mare parte neunit. De fapt toată inteligenţa. Au asistat 5 preoţi şi 1 rector iar episcopul a ţinut o cuvântare solemnă. După liturghie, prânz la mine. În mica chilie a casei parohiale abia au putut să cuprindă la masă pre toţi oaspeţii mari: Episcopul, canonicul G. Popoviciu, Oberförsterul Societăţii, învăţătorul gr(eco)-or(todox) Gropşianu, preotul gr(eco-cat(olic) din Ticfaniul Mare, Pavel Pop, Vasile Leza din Ticfaniul Mare, clericul absolut Mioc din Mercina, secretarul ep-copesc Hossu Iuliu arhivariul Crişian etc. etc. După prânz, la depărtarea sa Episcopul mi-a spus ca pre Duminecă să vin la Oraviţa căci vrea să vorbească cu mine în chestia parohiei mele"[22].

[22] V. Pop, *Op. cit.*, p. 39—40.

https://biblioteca-digitala.ro

După plecarea lui Virgil Pop, la câtva timp, după război, unirea n-a reușit să se mențină la Gârliște. Produsă conjunctural ea n-a avut rădăcini suficient de puternice în aceste părți. A dispărut încet, cu fiecare an reducându-se numărul de credincioși. Deceniile cât a existat o parohie greco-catolică la Gârliște nu au reușit să impună o alteritate veritabilă din punct de vedere confesional. Elementele de solidarizare au fost mult mai puternice și ele au acționat ori de câte ori unitatea satului a fost pusă, cu adevărat, în discuție. Disputa n-a reușit să antreneze populația satului rămânând să fie purtată de cei care-i cunoșteau miza, cunoșteau și diferențele între uniți și neuniți, preoții locului.

https://biblioteca-digitala.ro

Plecarea la şcolile de la oraş sau traversarea orizontului

Valeriu Leu

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea modernitatea are, în Banat, amplitudini nemaicunoscute până atunci. Industrializarea este în expansiune, reţeaua de căi de comunicaţii fluviale, rutiere, feroviare se extinde scoţând din izolare zeci de localităţi. Gara şi birocratismul dezvoltat în jurul ei — tichete şi orare de călătorie, trasee şi staţii etc. — aduc în sate o lume nouă. Distanţele se reduc, călătoria se impune unor categorii până atunci imobile pentru care orizontul de viaţă se suprapunea, era limitat la cel geografic, cel zărit la rotirea privirii din vatra satului. Ruralul este cuprins de alte ritmuri, cunoaşte noi valori, este obligat la opţiuni pentru care mental era puţin pregătit şi asta în condiţiile unui timp de adaptare mult mai scurt, din ce în ce mai scurt. Modernizarea aduce cu sine un stress şi implicit regretul pentru vremurile de odinioară. Idealizarea vechiului mod de viaţă poate fi sesizată inclusiv în memorialistică, mai ales că noul impune ruperea definitivă de sat, plecarea. Ori de câte ori viitorul a apărut ca nesigur, când s-au produs aritmii, satul a reacţionat. Aşa s-a întâmplat în vremea colectivizării când localităţile rurale s-au depopulat dar un prim val s-a produs în perioada pe care am specificat-o. Mulţi au plecat, unii chiar şi peste ocean. Orizontul rural a devenit brusc prea strâmt iar satul a rămas un loc în care viitorul nu mai putea fi unul „bun". Se impunea deci schimbarea. Plecarea la şcoală a fiilor de ţărani a fost socotită o şansă. O cercetare asupra fenomenului este desigur necesară. In ceea ce ne priveşte ne-am întemeiat demersul pe trei texte memorialistice, unul al lui

https://biblioteca-digitala.ro

Petru Nemoianu publicat deja în 1928[1] şi alte două, ale lui Petru Râmneanţu[2] şi Grigore Mihăiuţiu[3] rămase inedite.

Toţi trei fac parte dintr-un val rupt din lumea satului în încercarea de a-şi găsi un rost, altul decât cel al strămoşilor. Şi asta prin trecerea într-un mediu perceput întotdeauna de ţărani, chiar şi acum (în măsura în care mai există ţărani autentici) ca unul ostil, în orice caz diferit, neospitalier, care are codurile sale. Implică deci o schimbare fundamentală, chiar a modului de viaţă. Greu se hotărăsc sătenii să-şi trimită fii la oraş. Hotărârea este îndelung amânată sau dimpotrivă bruscă, irevocabilă, ambele ipostaze exprimând în fond dificultatea opţiunii. Riscul este totuşi calculat. Se documentează, i-au relaţii. De altfel mai în fiecare caz e nevoie de un impuls exterior care vine de la un „domn", unul care a trecut printr-o asemenea experienţă. Când bunicul lui Grigore Mihăiuţiu din Bozovici se decide să-şi dea nepotul la şcoală la Caransebeş s-a interesat mai întâi care sunt legile, care cheltuielile, care beneficiul. I-a consultat şi pe domnii din sat. Nici tatălui lui Petru Nemoianu nu i-a fost uşor deşi se convinsese că traiul la oraş este mai bun: „Ani de zile s-a frământat tatăl meu până când s'a hotărât să mă dea la şcoală hotărârea i-a fost determinată şi de notarul nostru, care printr-o întâmplare aflase de intenţiile lui"[4]. Petru Râmneanţu a ajuns la liceul real din Vârşeţ numai la insistenţa preotului din sat. De fapt a fost vorba mai mult de o poruncă decât de un sfat: „Preotul Gaiului Mic, Blaşiu Traian vorbea puţin (...). O singură dată i-a vorbit lui taică-meu pe un ton imperativ, că trebuia să mă „dea la şcoli", la învăţătură. Nu a avut răbdare să aştepte un răspuns. Sau nu a voit a risca să i se dea o părere contrară? Aşa, fără să fi existat între ei o înţelegere prealabilă, a venit la noi, în ziua de trei septembrie 1913. Abia intrat în curtea

---

[1] P. Nemoianu, *Amintiri*, Lugoj, 1928.

[2] P. Râmneanţu, *Visuri pe Semenic*, 1980, dactilogramă xeroxată şi legată asemenea unei cărţi. Probabil asemenea copii s-au făcut în număr mai mare. Noi am avut acces la cea donată de autor bibliotecii judeţene „Paul Iorgovici" din Reşiţa, cota B III 195.

[3] Gr. Mihăiuţiu, *Nepotul ţăranului bănăţean pe cărările vieţii*, 1974, manuscris în colecţie reşiţeană. A fost înaintat spre publicare editurii „Facla" din Timişoara la 31 ianuarie 1974 dar aceasta, prin adresa nr. 182 din 1 februarie 1975, refuză publicarea sfătuindu-l, de fapt, să-l ofere unei instituţii de cercetare istorică. Aşa a ajuns în patrimoniul reşiţean, prin donaţie!

[4] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 25.

https://biblioteca-digitala.ro

casei îi spuse lui taică-meu, tremurând ca și când ar fi avut senzația de frig.

— Prinde caii la trăsură, trebuind să mergem la Vîrșeț, pentru a-l înscrie pe Petru la școli".

Se referea la liceul real superior din acel oraș. „Taică-meu (...) acceptă propunerea făcută. Nu a apelat la rațiune, neîndrăznind a-l contrazice pe Blașiu deși avea întrebări de pus"[5].

Reținerile veneau și din faptul că românii aveau pământ puțin dar mai ales din pricina necunoscutului în care și-ar fi dus copiii. În viziunea bunicii lui Grigore Mihăiuțiu, prin anul 1907, orașul era un loc al pierzaniei:

„— Grigore, eu te rog să nu înstrăinezi copilul. La urma urmei, cum? Tu vrei să ne scoți la vânzare toată averea noastră pentru înșcolare la oraș unde se cer mulți bani pe care noi nu îi avem? Vrei ca nepotul nostru, între străini, la oraș, să se facă stricat, bețivan, jucător de cărți...?"[6].

Existau riscuri, adevărat, dar și motivele înstrăinării erau puternice. Petru Nemoianu le rezumă în textul său:

„Argumentul convingător al mamei a fost că mă vor da la școală, voi fi domn (...) în mentalitatea poporului de la țară, pe vremea aceea, domn înseamnă om frumos, care lucrează puțin, câștigă mult și trăiește bine". Tatăl său era însă mai concret căci domnii, nu-i așa?, sunt de multe feluri: „fișcal (avocat), doctor, angilir (inginer) etc.... După acestea, trecea la aprecierea fiecăruia în parte, punând-o față în față cu greaua muncă de paore (țăran). Se oprea la slujba de notar, căci aceasta i se părea mai bună și mai bănoasă..."[7].

Bătrânul Mihăiuțiu este și mai explicit: „Tu, Mariță, poți spune ce vrei, eu însă nu voi lăsa copilul ca să rămână țăran (...) Îl voi duce la oraș să învețe carte înainte (...) Țărani suntem noi destui (...) Un lucru să știi: că eu nu voi lăsa copilul să rămână paore, țăran. Îl voi face măcar numai un codrean, pădurar. Mi-am chinuit eu destul viața mea cu muncile agricole și cu necazuri țărănești, nu mai vreau ca și nepotul meu să robească în viață. Îl voi face slujbaș la stat cu plată lunară"[8]. Satul începea așadar să se integreze unor noi realități social-economice.

Drumul spre „domnie" trecea pe la oraș. Ba chiar se poate spune că orașul este centrul unde rezidă domnii veritabili.

---

[5] P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 25.
[6] Gr, Mihăiuțiu, *Op. cit.*, p. 35.
[7] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 26.
[8] Gr. Mihăiuțiu, *Op. cit.*, p. 26—27.

https://biblioteca-digitala.ro

Acolo viața e mai ușoară, locuințele mai confortabile, munca mai bine plătită. Era o confirmare, și în acest fel, a atitudinii țărănești față de muncă. În concepția țărănească răzbate viguros vechiul sens, de „chin" al cuvântului „muncă", un chin pe care primii oameni l-au primit ca pedeapsă pentru păcat. Concepția că munca fizică e degradantă, împărtășită chiar de cei care o făceau, aici își are sorgintea, în această convingere. Țăranii erau robi și viața un chin. Salvarea era la oraș, prin școală. Desprinderea de sat, impusă de vremurile în schimbare, este întotdeauna dureroasă, este marele eveniment al vieții. Toți memorialiștii îi rezervă un spațiu important, un loc special, este punctul decisiv, de aici au pornit toate, s-a schimbat destinul. Textele reține în amănunțime imaginile, vorbele rostite. Copii fiind ei simțeau că sunt totuși împinși în afara unui cerc ancestral. La plecare erau bociți căci ei întrau de acum într-o nouă viață, altă viață: „Mama și bunica — scrie Mihăiuțiu — tânguindu-se se întrebă cum va putea copilul să trăiască între străinii"[9]?

Drumul la oraș are un iz de aventură, este perceput ca o mare călătorie, o trecere pe alt tărâm. Uneori taina era sporită de negura nopții. Ei nu plecau, erau duși. Pe la începutul toamnei porneau căruțe țărănești spre oraș: „Acest al doilea drum l-am făcut noaptea pentru că nu aveam decât boi și drumul până la Biserica Albă, în car, ținea cinci ceasuri (...). Deasupra sacilor am încărcat bagajele mele cari nu erau prea multe: o saltea cu paie, o pernă umplută cu ghije (frunze) de cucuruz, un straiu de lână, două ciarșafuri și câteva rufe. În car m'am suit numai eu, care aveam patul gata deasupra sacilor. Tatăl meu și mama mea mergeu alături de boi, vorbind în taină despre fericirea ce mi-o pregăteau, în vreme ce eu, întins de-a lungul carului priveam în tăcere mulțimea stelelor sclipitoare de sus"[10].

Celălalt Petru, Râmneanțu, e mai succint dar și în cazul său lucrurile s-au petrecut la fel: „Așa, preotul având pregătit în buzunare toate hârtiile necesare înscrierii, ne-am văzut toți în căruță iar eu, după vreo patru ore, eram înscris în clasa primă a unui liceu din a cărui limbă de predare nu înțelegeam nici un cuvânt"[11].

Mihăluțiu face drumul cel mai lung și poate cel mai interesant. Pleacă cu bunicul într-o cocie țigănească de la Bo-

[9] *Ibidem*, p. 43.
[10] P. Nemolanu ,*Op. cit.*, p. 26—27.
[11] P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 122.

https://biblioteca-digitala.ro

zovici la Iablaniţa, la gară, imagine trasă la indigo după celelalte: „Bunicu aşează în căruţă cufăraşul copilului. Se urcă şi îi spuse lui Ştefan să pornească la drum. Astfel plecă cu direcţia la gimnaziul din Caransebeş, bunicul şi nepotul Grigore din Bozovici în căruţa lăetelui Ştefan, pe drumul cel mai scurt, până la gara Iablaniţa"[12]. De aici au urmat drumul cu trenul, mare eveniment. Era pentru prima oară în viaţa bunicului şi a doua pentru nepot care mai călătorise odată, până la Bucureşti, în corul satului, la serbările jubiliare din 1906[13]. Iată-i pe amândoi într-o secvenţă de consistenţă cinematografică: „La timpul potrivit bătrânul se trezi în apropierea gării următoare care era Caransebeşul Nou. Biletul fusese cumpărat pentru această gară fiind ceva mai ieftin decât cel pentru gara principală Caransebeş. Trenul se opri, coborâră din el. De aici şi până în centrul oraşului aveau de făcut trei kilometri pe jos (. . .). Ploaia cernea ca prin sită, asemănătoare cu un duş rece. La capătul podului de peste Timiş bătrânului bunic i se rupse cureaua susţinătoare a unei opinci de la picior. Lăsă cufărul jos de pe umărul său, se aşeză pe el şi, ştergându-şi apa de pe obraz, îşi repară opinca apoi, peste jumătate de oră, ajunseră amândoi la internatul Comunităţii de Avere. . ."[14].

Abia acum se schimbă cu adevărat lucrurile. Rămaşi singuri copii se simt abandonaţi, azvârliţi într-o lume străină: „. . . Grigore, înapoindu-se la internat, se aşeză pe cufărul său şi, fiind singur în camera-dormitor, începu să plângă cu sughiţ"[15].

Primul se schimbă aspectul exterior, metamorfoză nu lipsită de semnificaţii. Portul românesc este înlocuit cu haine nemţeşti sau cu uniforme. Este un ceremonial evocat peste ani ca un moment aparte, trist şi comic în acelaşi timp. În cazul lui Petru Nemoianu lucrurile se rezolvă repede potrivit punctului de vedere atât de autoritar al tatălui: „Mai întâi, nimeni nu se pricepea la ţoale nemţeşti. Apoi tatălui meu nu-i conveneau preţurile şi nici mărimea costumelor. Crezând că şi acestea sunt menite să ţină cât cojocul despre care am vorbit, mi-a ales un costum ca pentru un om mare. În zadar căuta negustorul să-l convingă despre nepotrivirea lui — căci eu nu îndrăzneam să exprim nici o părere — tatăl meu n'a cedat.

---

[12] Gr. Mihăiuţiu, *op. cit.*, p. 43.
[13] *Ibidem*, p. 5—34.
[14] *Ibidem*, p. 46.
[15] *Ibidem*, p. 47.

https://biblioteca-digitala.ro

Creşte copilul, domnule, motiva într'una ş'apoi eu nu-i pot cumpăra ţoale tot la două luni. Astfel a învins părere tatălui meu — negustorului, la uma urmei, fiindu-i indiferent dacă cumpărăm un costum mic sau mare — şi am luat unul pe care, dacă nu s'ar fi rupt, şi astăzi l-aş putea îmbrăca"[16].

Petru Râmneanţu era şi el primul din neamul lui care îmbrăca straiele nemţeşti: „În urma înscrierii am fost nevoit să-mi schimb definitiv portul de acasă cu unul din magazinele de îmbrăcăminte din oraş, la recomandarea directorului de liceu, făcută discret. Taică-meu, văzându-mă în straie europene — primul din familia noastră şi-a muşcat repetat mustaţa dinspre comisura dreaptă a gurii, mumă-mea şi-a şters lacrimile, Blaşiu îşi freca pumnii satisfăcut iar eu mi-am împietrit satul în inimă"[17].

Mihăiuţiu a primit o uniformă a gimnaziului de stat din Caransebeş de care, deocamdată, era foarte mândru.

Schimbarea aceasta a fost prima. Nu uşoară dar totuşi formală, de acceptat. Li se mai cereu însă şi multe altele. Între ele una impusă cu mijloace coercitive, obligatorie. Era de natură politică în fond. Ea ţinea de politica de maghiarizare legiferată. Limba maghiară era limba obligatorie a şcolii. Primul şoc pe care l-au suportat în incinta şcolii elevii veniţi de la ţară tocmai aceasta a fost. Niciunul nu cunoştea limba în care urma să înveţe. Ajuns la Vârşeţ, Petre Râmneanţu i-a act de această realitate: „Aci trebuia să-mi scriu programul şcolar într-o limbă nouă. Nu ştiam un cuvânt din limba maghiară. Legea şcolară a lui Apponyi în Gai urma să fie impusă în practică abia în acel an. La dictarea orarului de către diriginţele clasei, ascultam, priveam dar mai mult suspinam ca neofitul, copleşit de misterele templului"[18].

La Biserica Albă, Petru Nemoianu făcea parte dintr-o clasă în care erau doar români, germani şi sârbi, dar limba de predare era maghiara: „Am ajuns în liceu fără să cunoaştem limba maghiară, singura admisă ca limbă de propunere. Dându-şi seama de acest neajuns, direcţiunea liceului a făcut abatere dela programul general de învăţământ, suspendându-l pentru trei luni de zile. În acest timp nu făceam alta decât să conversăm în limba maghiară. Dar nici această măsură n'a

[16] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 26—29.

[17] P. Ramneanţu, *Op. cit.*, p. 122.

[18] *Ibidem*, p. 123.

https://biblioteca-digitala.ro

fost destul de eficace deoarece stăteau 35 străini contra unui reprezentant al naţiunii dominante care era profesorul"[19].

Liceul de stat din Caransebeş tocmai se înfiinţase când a ajuns acolo Grigore Mihăiuţiu. Profesorii au ajuns ceva mai târziu: „Trecură zile, săptămâni şi sosiră profesorii, toţi maghiari, care nu ştiau nici un cuvânt românesc"[20]. Imediat regimul şcolii s-a schimbat, maghiarizarea era doar politică de stat: „În acest scop zilnic se serveşte papricaş, în alimentaţie ca mâncarea favorită a maghiarilor, se dispune ca limbă de conversare şi în internat numai maghiara iar ca joc social numai ciardaşul. . ."[21].

Copii intraseră cu adevărat în altă lume, în faţa căreia au reacţionat după putinţă. Cea mai puternică s-a produs tot în sens politic, instinctivă la început apoi, pe măsura trecerii timpului, conştientizată. „În asemenea împrejurări — scrie Petru Nemoianu — nu este de mirare că după trei ani de şcoală maghiară nu m'am ales cu aproape nimic. Am învăţat bine sârbeşte şi nemţeşte şi mai nimic ungureşte. De altfel, rezultatul acesta era din cele mai firești căci nu-mi aduc aminte ca în toată clasa să mai fi fost vreun ungur în afară de dascăl"[22]. Presiunii politice i se răspunde negativ. În primul rând printr-o separare spontană a elevilor pe criterii etnice. Românii se adună laolaltă, se simt solidari în raport cu un mediu pe care îl percep străin, represiv în unele din manifestările sale „Diferenţa aceasta etno-socială a determinat ca elevii să se grupeze în afara zidurilor liceului pe bază de limbă maternă. Dealtfel, şi sub acest aspect social, românii erau omogeni, aproape toţi fiind copii de ţărani. Întruniţi aşa vorbeam între noi numai în româneşte, în dialect bănăţean bine-înţeles, când eram singuri"[23].

Elevii sunt puşi în situaţia să ia act de diferenţe şi implicit de identitate. Cazul lui Petru Nemoianu este, probabil, cel mai elocvent în acest sens: „În special răposatul Egry Gyula, fost Mayer, era acela care nu scăpa nici o ocazie de a se ocupa de educaţia noastră politică, începând cu primele clase de liceu. De câte ori mă chema să-mi spun lecţia din istoria Ungariei, mă întreba dacă nu cumva şi eu vreau „să-mi spăl mâinile în sânge unguresc ca Avram Inncu?" Întrebarea o repeta cu atâta

[19] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 45.
[20] Gr. Mihăluţiu, *Op. cit.*, p. 47.
[21] *Ibidem*, p. 48.
[22] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 32.
[23] P. Râmneanţu, *Op. cit.*, p. 128.

https://biblioteca-digitala.ro

stăruință cu fiecare prilej încât am fost nevoiți să ne informăm cine a fost Avram Iancu, ce rol a jucat în istoria Ardealului și pentru ce cauză a luptat"[24].

Zelul acesta al renegatului — arhicunoscut tuturor epocilor și tuturor societăților — este remarcat și de elevul Grigore Mihăiuțiu chiar la directorul gimnaziului caransebeșan. Caracterizarea, mai bine zis prezentarea scurtă pe care i-o face, cuprinde trei elemente semnificative: „Directorul gimnaziului profesorul Kalkbrenner Antal, de origine *bănățean* născut în Oravița, știa puțin românește fiind încercat *patriot maghiar* de *origine etnică germană*"[25] (sublinierile ne aparțin — V.L.). Curând avea să afle că există și renegați români. Unul era chiar primarul Caransebeșului susținut la alegeri de guvernul maghiar, Constantin Burdea. Fiind unul din cei mai buni elevi ai școlii, Grigore Mihăiuțiu a fost desemnat să facă parte din delegația care urma să-i prezinte felicitările cu ocazia zilei onomastice. Bineînțeles, în limba maghiară! Primarul a răspuns însă românește: „Dragi elevi, copii, eu deși știu că sânt urât și dușmănit de unii politiceni români, conaționali, totuși am făcut acest gimnaziu și internat în granița noastră pentru formarea de intelectuali conștienți. Posteritatea va judeca dacă cu aceasta am făcut bine sau rău"[26]. Scurta cuvântare l-a tulburat adânc și simte nevoia s-o împărtășească celorlalți colegi români. Lumea nu era chiar așa de limpede împărțită în buni și răi cum crezuse până atunci. Într-una din vacanțe când fusese la Bozovici a avut ocazia să asiste la o adunare electorală susținută de candidatul Partidului Național Român, avocatul dr. Aurel Vlad. Se adunase întreaga suflare pentru a-l asculta după ce fusese primit în triumf. Acolo a aflat că Burdea nu era decât un vândut pe care românii nu trebuie în nici un caz să-l voteze pentru că atunci vor face jocul dușmanilor neamului. Și tocmai acest om era cel care obținuse înființarea liceului. Din acea clipă uniforma de care fusese atât de mândru i-a devenit de nesuferit. Departe de a-l fi favorizat ea îl arăta ca „burdist" ceea ce era o poreclă de batjocură printre românii de pe Valea Almăjului. Era o uniformă ungurească! Prefera hainele sale, portul popular așa cum îl aveau și ceilalți copii de vârsta lui. Doar la plecare, nemaiavând încotro, a îmbrăcat-o iarăși. În școală se simțea tot mai

[24] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 44—45.

[25] Gr. Mihăiuțiu, *Op. cit.*, p. 47.

[26] *Ibidem*, p. 72.

https://biblioteca-digitala.ro

străin, conştientiza că de fapt el aparţine unei lumi mult diferite, cu alte idealuri decât cele propovăduite de la catedră. Era român într-o şcoală de stat deci ungurească. Ceea ce i se cerea de acum era de fapt pierderea, renunţarea la propria identitate. Şi în cazul său ca şi a celorlalţi citaţi aici acest lucru a stârnit o reacţie de respingere. Profesorii făceau totul pentru a le accentua această convingere care creştea pe măsura presiunilor. De pildă cu ocazia unei inspecţii a directorului districtului şcolar Oradea, Vas Bertalan, profesorul de istorie, Kölente, „foarte bine pregătit şi patriot maghiar" şi-a pus în evidenţă şovinismul. Inspectorul a pus şi el o întrebare de verificare dar elevii maghiari nu au putut să-i răspundă. Văzând că notele cele mai mari figurau în dreptul numelui unui elev român, Grigore Mihăiuţiu, l-a provocat şi a primit răspunsul corect. I s-a râspuns nu numai corect din punct de vedere al obiectului de studiu dar şi într-o curată limbă maghiară. Vas s-a ţinut de cuvânt şi i-a dat nota maximă dar nu şi-a putut ascunde supărarea şi a ieşit imediat din clasă urmat de profesor. Acesta s-a înapoiat doar pentru a-şi exprima nemulţumirea. „Era vădit indispus, se exprimă direct nemulţumit la adesa elevilor de origine maghiară din clasă cărora, între altele le spuse că este o adevărată ruşine pentru elevii de origine magiară lăsându-ne întrecuţi de cei români veniţi de la sat şi munte care sunt excelenţi la învăţătură, luptând şi cu perfecţionarea limbii maghiare. În asemenea împrejurări viitorul maghiarismului în aceste regiuni din Banat pare a fi sortit pierderilor periculoase pentru Ungaria. În stare de nervozitate încă înainte de terminarea orei părăsi clasa"[27]. Românii erau identificaţi ca diferiţi, ca „inamici" încă din şcoală şi chiar de profesorii lor. Pericolul din partea lor era cu atât mai mare cu cât se dovedeau mai înzestraţi şi mai ambiţioşi, cu cât ştiau mai mult. Ei vor fi, li se spunea mereu, cei care în viitor vor acţiona împotriva statului unguresc. Aşa a şi fost şi un mare „merit" a revenit chiar acestor profesori şovini. Motivul pentru care copii de români veniseră la şcolile de la oraş era în primul rând, dacă nu chiar exclusiv, social. Voiau să scape de sărăcie şi intuiau în şcoală un mijloc potrivit. Aici însă mai aflau un motiv consistent pentru a susţine tentativa de a propăşi: erau cetăţeni de categorie inferioară. Această constatare îi face şi mai ambiţioşi. Mihăiuţiu subliniază acest lucru în mod special. Cei mai buni din gimnaziu, cei mai silitori, în fond cei mai motivaţi erau românii. Me-

[27] *Ibidem*, p. 81—82.

https://biblioteca-digitala.ro

diul școlar, regimul aproape militar și ostilitatea unora dintre profesori făcea însă greu de suportat viața departe de casă dar un lucru era clar; își vor apăra identitatea națională. În acest sens este semnificativă scrisoarea reprodusă de textul lui Mihăiuțiu pe care a trimis-o părinților săi: „Iubiții mei părinți, eu merg normal la școală în gimnaziu. Dacă nu aș fi depărtat de voi și de casă aș putea spune că îmi merge bine. Până acum am răspunsuri foarte bune și lucrări scrise ca reușit, notele cele mai mari în clasa mea. În internat sânt bursier cu întreaga întreținere gratuită. La școală nu avem voie să vorbim românește, nici în pauzele dintre ore. Iar în internat numai pe ascuns. Se motivează astfel că vom ajunge să vorbim la perfecție limba maghiară, a statului. Vă rog de a-mi scrie despre toate cele de acasă. Eu, privind scriscoarea, o voi păstr-o ascunsă și ori de câte ori îmi va fi doar de voi și de limba noastră frumoasă, românească, de acasă, o voi citi repetat"[28]. Așadar copilul identificase un element esențial al identității sale naționale, limba pe care o vorbea. Învățase bine ungurește. Asemeni celorlalți nici lui nu i s-a cerut acasă să refuze învățătura acestei limbi. Dimpotrivă, cunoașterea ei era o premiză a succesului social scontat așa încât copii își dădeau chiar silința. În mediul maghiarizant al gimnaziului elevul român intuiește totuși primejdia uitării sau măcar a neglijării limbii proprii. Cultivarea ei este importantă și din punct de vedere național dar și cultural. Este important, crede el, nu numai să vorbească românește dar să vorbească „frumos", într-o limbă frumoasă. Studiul limbii române era redus în programa școlii la numai o oră pe săptămână cu totul insuficient. Ar fi vrut însă să o cunoască bine, să se poată exprima cu ușurință. Modelul rostirii frumoase îl cunoscuse în discursul electoral al candidatului dr. Aurel Vlad. Așa ar fi vrut să vorbească și el românește! „Aici, la adunare, auzise că domnii cei mai mari luptători care veniseră cu toții au școli românești terminate și de aceea știu să vorbească frumos românește. Se întreba în sine, oare va ajunge și el cândva în posibilitatea de a învăța limba curată, literară românească?"[29].

Asemeni altora în situația sa, plecați de acasă la școli, contactul cu biblioteca, cu librăria, în general cu acele instituții care acumulau cărți, care puneau celor dornici cărți la dispoziție, a fost unul dintre primele realizări în drumul spre cău-

[28] *Ibidem*, p. 50.

[29] *Ibidem*, p. 67.

https://biblioteca-digitala.ro

tarea identității naționale. Un astfel de loc era la Caransebeș faimoasa Librărie Diecezană. Aici a găsit Mihăiuțiu cărțile care puteau să-i răspundă întrebărilor pe care și le punea. Ele erau lecturile care au format multe generații de intelectuali români, scrierile corifeilor Școlii Ardelene.: „Deși la școală cât și în internat trebuia să se vorbească numai limba maghiară, eu, din cărți românești, particulare, cumpărate în oraș de la librăria diecezană, românească, am citit că în trecut unii români ca Șincai, Micu-Klein și alții au fost trimiși la Roma, în Italia (...) la școli străine care, după înapoierea lor au devenit conducătorii ai culturii și neamului românesc"[30].

Aceasta era în școală. În afara ei însă „celălalt" oricare ar fi fost era acceptat. Diferențele, în cotidian se estompează. Contactele există și sunt multiple. Ba chiar „celălalt" devine interesant prin chiar alteritatea sa. Între copii legăturile se stabilesc ușor atunci când nu sunt obturate de legislații aberante. Se poate afirma, cu certitudine că alteritatea era chiar solicitată în ipostază de model. Astfel Petru Nemoianu a stat la o mulțime de gazde, nemți, cehi, unguri, sârbi, „numai la români nu, asta pentru că așa găsise de cuviință tatăl său, pentru a învăța de la ceilalți. Așa a și ajuns să se atașeze de sârbi ba chiar să se identifice cu interesele acestora: „Prin contact zilnic am ajuns ca în scurtă vreme să le învăț limba. Dar nu numai atât! Am început să fac și politică sârbească. La alegerile guvernamentale de pe această vreme eram partizanul lui Tomici Jașa, președintele partidului sârbesc din Ungaria și cântam pe străzile Bisericii Albe: „Jiveo Tomici Jașa / Ne treba nam papricașa"[31]. Atașamentul se produce și față de germani, de astă dată din motive morale: Gazda sa era un morar neamț, Schmitz care știa românește și el și familia iar fiul lor era prietenul și protejatul, în fața cartierului sârbesc, al lui Nemoianu. Era bine tratat și se considera dator cu solidaritate: „Acasă, la locuință, eram și nemțofil. Dar nu din motive politice, ci mai mult, așa zicând, familiare"[32].

În fond chiar și cunoașterea limbii maghiare era acceptată ca un fapt, în sine, pozitiv. Respinsă este doar maghiarizarea, pe care țăranii, ca bunicul lui Mihăiuțiu, nici nu o cred posibilă: „Sângele apă nu se face (...) și avocații noștri, ro-

[30] *Ibidem*, p. 60.

[31] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 30.

[32] *Ibidem*, p. 31.

https://biblioteca-digitala.ro

mâni, tot în şcoală maghiară au învăţat"[33]. Tot aşa şi tatăl lui Petru Râmneanţu care, după ce l-a trimis la şcoală „... avea nopţi nedormite. Nu din cauză că nu cunoşteam limba maghiară, dar jarul inimii i-a fost tocmai să o învăţ. Ar fi fost prea mulţumit dacă aş fi ajuns măcar să înţeleg şuşotelile beamterilor făcute în cancelariile lor"[34].

Tocmai alteritatea, spune Râmneanţul, a fost factorul pozitiv al oraşului: „De la celelalte naţiuni împrumutam cu aviditate şi asimilam perfect comportamentul social, spiritul de ordine, punctualitatea şi corectitudinea. Nu le-au rămas nici ei datori. Le-au împărtăşit multe din patrimoniul folclorului şi tradiţiei noastre bogate"[35].

Curând este descoperită o nouă dimensiune a oraşului, cea culturală, odată cu principiul că evoluţia stă deasupra diferenţelor etnice şi în general a oricărora. Descoperirea aceasta o face Petru Râmneanţu tocmai când pornise, ca şi Nemoianu, în căutarea propriei identităţi, identităţii de neam: „Una din ingenioasele ore de religie ţinută de acest mare om (preotul Oprea din Vârşeţ — nota V.L.) m-a străfulgerat, fiind bogată în realizări istorice cu privire la luptele românilor din Banat pentru limbă şi drepturi social-naţionale. Însufleţit m-am trezit la biblioteca oraşului unde mi-am potolit focul curiozităţii (...) Bogata bibliotecă, înfiinţată în 1883, a fost condusă de pasionatul arheolog şi istoric Felix Milleker, neamţ de origină (...) În bibliotecă, Milleker, cu răbdarea caracteristică omului de ştiinţă şi cu dragosteea de a împrumuta şi altora din specialitatea sa, mi-a satisfăcut setea de cunoştinţe arheologice şi istorice"[36].

Aşadar la oraş existau două feluri de afirmare a alterităţii. Una agresivă, politică, statală, ţinând de resorturile puterii, care încerca în fapt omogenizarea, pierderea identităţii celuilalt şi alta individuală sau colectivă dar neagresivă, firească, autentică în fond şi deci acceptabilă şi acceptată. Aceasta dădea modelul, era deci valoroasă, căutată. Ea a influenţat nu numai copii dar şi părinţii lor, pe cei de acasă. Elevii de la oraş vor deveni adevăraţi agenţi ai schimbării în chiar mediul lor natal. În corespondenţa trimisă ei împărtăşesc celor de acasă ce au văzut şi ce au auzit. Aduc cu ei obiceiuri noi, citadine, se constituie chiar ei în model. Influenţa asupra celor maturi

[33] Gr. Mihăiuţiu, *Op. cit.*, p. 41.
[34] P. Ramneanţu, *Op. cit.*, p. 123.
[35] *Ibidem*, p. 129.
[36] *Ibidem*, p. 127.

https://biblioteca-digitala.ro

se produce însă chiar în mod direct atunci când, tot mai des ei vin la oraș. Călătoria le dă prilej să observe ce și cum făceau alții. Bunăstarea gospodăriei germane, organizată și condusă pe alte principii decât cea românească, arhaică, l-a convins pe tatăl lui Petru Nemoianu că modelul german este valabil. În curând și-a valorificat concret, în propria gospodărie, cele observate. „Progresul de la oraș i-a deschis un nou orizont, i-a desemnat un nou ideal de viață. În curând, de la vagi suspine a trecut la fapte și schimbările în familia și gospodăria noastră se țineau lanț" (...) Deviza „ca la neamț" constituie în familia noastră piatra de hotar între viața partiarhală ce a fost — cine știe vreme de câte secole? — și între evoluția rapidă ce a urmat. De la zămislirea acestui gând s-au prăbușit, rând pe rând, multe obiceiuri moștenite din bătrâni. Noul ideal impunea alte precepte și alte mijloace de viață"[37].

Timpul a început să fie mai exact măsurat deci valorificat. Se cumpără un ceas iar ritmurile existenței rurale sunt acum dictate de acele sale. Boii au fost înlocuiți cu cai, mai rapizi și deci mai eficienți. Schimbarea însemna, de fapt în chiar esența sa, precizie și rapiditate. Bătrânul Nemoianu, ocolit odinioară, este acum căutat pentru sfat.

Odată depășit primul șoc, viața la oraș începe să fie plăcută.

Odată ce i s-a învățat limbajul și codurile, noul mediu își pierde din ostilitate, începe să-și arate și chipul atrăgător. Peste ani imaginea orașului, a primului oraș, este evocată cu nostalgie: „Influența bibliotecii — scrie Petru Râmneanțu — din Vârșeț conjugată cu ambianța minunatului parc orășenesc, cu strada ornamentată de castani, deseori mi-a apărut într-o viziune de vis, atunci când studiam în biblioteca Universității Johns Hopkins, așezată în Hamewood"[38].

Schimbarea se vede cel mai bine la venirea vacanței. Elevii nu mai sunt timorați, sunt familiari cu orașul și obiceiurile sale, sunt degajați. Trenul, gara, nu mai sunt lucruri neobișnuite. Se întorceau alții dar tot români: „Vacanța mare a sosit, fiecare elev internist împachetează, își ia cufărul său și asemănător militarilor, grăbesc spre gară la prinderea trenului. Majoritatea elevilor călătoresc pe linia ferată cu direcția Orșova. Grigore, cu încă doi elevi angajează o trăsătură de oraș care îi transportă până la gară. Se cumpără biletul și după o scurtă așteptare sosește trenul. Este atacat de mulțimea

[37] P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 39.
[38] P. Ramneanțu, *Op. cit.*, p. 128.

https://biblioteca-digitala.ro

elevilor (...) Trenul se puse în mişcare. Elevii se găsesc în libertatea lor naturală, lipsită de controlul profesorilor. În mici grupuri discută între ei diferite întâmplări, se aprind apoi cântecele româneşti, se vorbeşte numai româneşte, răsună cântecele de la ţară"[39]. Întoarcerea nu mai seamănă cu plecarea din toamnă. Sunt oameni care acum ştiu pe unde calcă.

Ajuns acasă Mihăiuţiu îşi continuă efortul de integrare în lumea spre care aspira. Schimbarea continua şi la sat. Trebuia să-şi însuşească moravurile „domneşti". Bunicul o ştia foarte bine aşa că-şi sfătuieşte nepotul să caute societatea domnilor, prilej pentru noi să-i aflăm opiniile asupra deosebirilor între domni şi ţărani: „Tu să îţi vezi numai de carte iar în timpul liber să mergi pe la domnii noştri din comună şi să fie atent la purtarea lor. Să înveţi de la ei cum trebuie să te porţi domneşte şi omeneşte în toate împrejurările pentru ca nimeni să nu râdă de purtarea ta niciunde şi nicicând. Vei vedea că între domni trebuie să te porţi altfel decât între ţărani, aceasta chiar la mâncare, la masă. Astfel, nu se mănâncă dintr-o singură strachină, direct, ca la ţărani, fiecare are farfuria lui, cu o lingură, furculiţă şi cuţitul său. Nu se ia bucata de carne în mână iar oasele nu se aruncă sub masă. Se adună pe farfurie. Supa, ciorba, nu se soarbe cu zgomot, se mănâncă liniştit, cu lingura, fără zgomot. Apoi ei spun că fac vizite ceea ce înseamnă că merg unii pe la ceilalţi în văzute, cum aş merge eu la rubedenii sau la vecinii, ca să văd ce mai fac, să stau de vorbă cu ei şi apoi, la rândul lor, să îmi întoarcă vizita mea. Adică iar să vină ei la mine să îmi facă vizita de răspuns. Dar am uitat că tu vini de la oraş unde, în internat, vei fi învăţat şi din aceste purtări"[40].

Era adevărat, Grigore venea de la oraş şi cunoştea aceste purtări. El traversase deja orizontul!

---

[39] Gr. Mihăiuţiu, *Op. cit.*, p. 53.
[40] *Ibidem*, p. 58—59.

https://biblioteca-digitala.ro

Afectivitate şi comportament la răscruce de lumi. (Antifascismul sârbilor din Banat în debutul anului 1945)

de **Miodrag Milin**

Dincolo de jocul intereselor de stat, al disputării zonelor de dominaţie între cei mari şi al conflictului unor sisteme politice ireconciliabile, cel din urmă război mondial a fost în Europa de est şi un război între rase; un război care a redeşteptat, cu violenţă, animozităţi dormitânde între germani şi slavi, imemoriale şi mereu vii când cele două ramuri şi-au făcut loc, ca parte a spiritului contradictoriu şi a neliniştitului orizont european.

După loviturile germane din primăvara lui 1941, care au sfâşiat şi nimicit Iugoslavia, sârbii minoritari din Banat nu au arătat prea mult entuziasm pentru campania antirusească, motivată prin interese naţionale româneşti. Cu cât frontul înainta spre est, cu atât sporea numărul fugarilor sârbi, ascunşi prin satele lor de graniţă. Hăituiţi de Justiţia română şi de instrumentul acesteia, jandarmii, dezertorii sârbi fugeau încotro vedeau cu ochii, mai ales în Serbia. Aici războiul civil şi cel antifascist erau în toi. Şcoala urii se însuşea repede, exemplele crude abundau, la tot pasul.

Iureşul nestăvilit, cotropitor al armatei ruse a fost pentru aceşti sârbi molipsitor dar şi izbăvitor: germanii i-au umilit, românii i-au obligat să lupte în est şi apoi i-au hăituit fără încetare, făcându-i să-şi ia lumea în cap... în faţa justiţiei de război erau răspunzători, dezertând de la datorie.

Astfel, viaţa de război i-a convertit brutal, fără scăpare. Au dezertat pentru că nu voiau să lupte împotriva ruşilor,

https://biblioteca-digitala.ro

slavi și pravoslavnici; cei care le-au năpăstuit neamul erau germanii; sau, redus la limbajul propagandei aliate, fasciștii.

Prin urmare, dacă voiau să se sustragă din mâna necruțătoare a justiției române, trebuiau să se pună sub protecția unei forțe impunătoare, în afara atingerii acesteia. Așa au apărut, ca „ciupercile după ploaie", sute și sute de partizani antifasciști sârbi de-ai lui Tito în satele bănățene de la graniță. Carne de tun în continuare, de această dată pe frantul antifascist din Serbia și Vojvodina, o parte importantă dintre aceștia au reușit să se sustragă pericolului iminent al primei linii, îmbrățișând sloganurile propagandei comuniste iugoslave.

La început a trecut un prim val de răfuială și teroare exercitat de unii dintre acești foști dezertori (și apoi partizani antifasciști) asupra prigonitorilor lor din trecut, jandarmii; s-a soldat cu mai multe asasinate și alte fapte criminale săvârșite asupra oamenilor legii, la care s-au găsit părtași și soldați sau chiar ofițeri ruși[1].

Apoi a urmat o acțiune mult mai susținută dar și haotică, care parțial a animat și populația civilă: încercarea propagandistică de a îngloba în circuitul comunist iugoslav și părți din Banatul românesc, sub deviza aceleiași lupte antifasciste; de această dată lozinca era manevrată însă cu o tentă voit deformată, antiromânească, ignorându-se cu bună știință angajarea masivă și legitimă a României în efortul militar general al aliaților.

După reacția brutală a forțelor de jandarmi împotriva gărzii sârbești de la Moldova Veche (27/28 ianuarie 1945) propaganda pentru Banatul iugoslav s-a diminuat simțitor în această zonă a Dunării, cel mai mult expusă influenței titoiste. Prin satele sârbești dintre Moldova Veche și Baziaș îl mai aflăm încă, la începutul lunii februarie 1945, într-o mașină militară rusească, pe fostul comandant al gărzii de la Moldova Veche; acesta distribuia manifeste sârbești, tipărite la Biserica Albă, agitând împotriva jandarmilor și a grănicerilor români, că... „aceștia sunt fasciști"[2].

Dacă la Dunăre lucrurile s-au mai liniștit un pic[3], starea de tensiune a reizbucnit în zona de fâșie de uscat, în Timiș-

---

[1] Arhivele Statului Timiș, *Fond Inspectoratul Teritorial de Jandarmi Timișoara*, 49/1945, f. 1 — 41.

[2] *Ibidem*, f. 57. Raportul Berescu Grigore, inspector regional de poliție către Inspectoratul de Jandarmi Timișoara, 9 febr. 1945.

[3] *Ibidem*, f. 36. Raport col. Al. Bălcanu, inspector de jandarmi Timișoara către Inspectoratul Gen. al Jandarmeriei, 20 febr. 1945.

https://biblioteca-digitala.ro

Torontal. Într-o acțiune de control a situației militare a locuitorilor din graniță, jandarmii au ridicat la Ivanda patru dezertori. Reacția localnicilor a fost foarte vehementă: la 13 februarie toată populația a ieșit în stradă, manifestând împotriva jandarmilor, că „armata și poliția sunt legionare" și ovaționând armata sârbă și pe cea rusă[4].

În afară de Biserica Albă un alt centru al propagandei iugoslave era și Vârșețul. Dinspre această localitate se abăteau, foarte frecvent, echipe de propagandă, agitând pentru anexarea Banatului la Iugoslavia. Ținta lor predilectă erau comunele Denta și Deta, unde respectivii se însoțeau cu „anumiți locuitori de origine etnică sârbă"[5]. Din rapoarte reieșea și că șefii de post locali, care aveau în sarcină menținerea ordinii publice au pierdut de sub control situația, dovedindu-se neputincioși, amenințați cu împușcarea dacă ar încerca să intervină. Starea aici se deteriorase într-atât că șeful de post din Deta, nemaiputând suporta „mizeriile" acestor partizani sârbi și — probabil spre a-și acoperi teama sau ineficiența la datorie — își oferea demisionarea din funcție[6].

La nivelul central, al Direcției Siguranței, evenimentele de la granița iugoslavă sunt receptate corespunzător intereselor securității statului român; un ordin concis, către forul din Timișoara, cu mențiunea „Secret" și „F. urgent", sintetizează limpede percepția agitațiilor sârbești din perspectiva de la București[7].

Să vedem acum cum funcționează mecanismul propagandei „de suprafață" în alternanță cu efectele de durată, ce ating interesele de stat.

Manifestele difuzate printre sârbii din Clisura Dunării îndemnau la organizarea gărzii cetățenești, antifasciste și antilegionare; în favoarea — prin urmare — a luptei aliaților, îndemnând spre urmarea făgașului evenimentelor la scară majoră, aceea a războiului antifascist. Necazul începea însă, de îndată ce se dădea tălmăcire concretă îndemnurilor mobilizatoare. Pentru minoritarii sârbi, puțin instruiți și de regulă per-

---

[4] *Ibidem*, f. 42. Notă informativă, lt. col. N. Caracaș, Legiunea de jandarmi Timiș-Torontal către Insp. Jand. Timișoara, nr. 185/17 febr. 1945.

[5] *Ibidem*, f. 63. Notă informativă, Berescu Gr., ..., 9 febr. 1945.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, f. 37. Ordin, lt. col.. D. Penescu, Direcția Siguranței și Ordinii Publice din Inspect. Gen. al Jandarmeriei, biroul 2, către Inspect. Jand. Timișoara, nr. 53572 din 8 febr. 1945.

https://biblioteca-digitala.ro

cepând realitatea prin regulile dure ale războiului din răsărit, cu tot arsenalul demagogic antibolşevic, realitatea fascismului erau Antonescu, chiar Mihai, ofiţerii de la unitate şi mai ales gradaţii, zeloşi să reprime orice nu radia suficientă „simţire curat românească". Iar simţire românească în ultimii 4—5 ani (cât a durat pregătirea militară şi participarea pe frontul de răsărit), aşa fuseseră instruiţi, era echivalent cu ura de moarte faţă de tot ce aducea a bolşevici... ruşi... slavi. Lucrurile se complicau enorm prin necesara reducere a mesajelor la nivelul de percepţie şi de indispensabilă motivare a soldatului simplu care, totuşi, el făcea războiul.

Firesc, cum am şi arătat, recruţii sârbi nu erau din cale afară de entuziaşti să participe la campania împotriva ruşilor. Că nu se identificau cu o asemenea opţiune o dovedea numărul extrem de mare de dezertări de pe front. Aş îndrăzni o comparaţie, prin contrast, cu participarea angajată, conştiincioasă, fără defecţiuni, a germanilor din cadrul unităţilor române. Acei 4—5 ani, de pregătire şi de campanie în est, nu au zdruncinat conştiinţa nemţilor noştri în aceeaşi măsură: ei participau şi simţeau laolaltă şi cu toţi germanii, identificându-se, deocamdată, cu aspiraţiile politice şi militare ale României (evident, până în august 1944). Deci, acea Românie corespundea aşteptărilor germane; nu însă şi celor sârbeşti. Doar aşa putem explica entuziasmul de necontrolat al celor 970, care s-au înrolat voluntari în armata lui Tito, să lupte pentru a şterge ceea ce au detestat în ultimii ani — ignorarea identităţii lor; deci, a fost şi o foarte puternică nevoie a unei reparaţii morale.

Comunismul era plin de idealuri optimiste. Din nefericire, realitatea s-a dovedit mai tristă. Tocmai aceste idealuri, sub care subscriau atât partizanii cât şi ruşii, i-au îmbătat, pentru început, mai ales pe sârbii din Banat. Aşa se face că cei aproape 1000 de partizani (precum şi întreg mediul din care s-au hrănit aceste predispoziţii, adică mai toată populaţia sârbească de la noi) au pornit cu tot avântul (şi prezenţa ocrotitoare a tancurilor ruseşti) la lupta împotriva a ceea ce ei presupuneau că întruchipa fascismul.

Să ne amintim că România nu era, încă, „democrată şi populară" ci doar urma să devină. Aşadar, chiar ruşii dădeau de înţeles că nimic din ce e vechi nu mai trebuia să supravieţuiască în România.

Iată că lupta împotriva fascismului, la această scară drastic simplificată, însemna şi lupta împotriva vechilor rânduieli de stat româneşti. Că problema integrităţii teritoriale nu era în

https://biblioteca-digitala.ro

dispută în acest sector, iar lupta de clasă nu însemna neapărat şi modificarea în teren a graniţelor, aceasta sârbii de la sate nu prea ştiau (sau nu voiau să înţeleagă). Au fost suficient umiliţi, hărţuiţi, desconsideraţi. Voiau dreptate, într-o lume ideală, nouă, în care să încapă cu identitatea lor slavă. Poveşti auziseră despre Lenin, Stalin şi comunismul rus... ceva palpabil, pe un clişeu asemănător, însă mai ademenitor, fiind vorba de rânduiala din preajmă, a conaţionalilor, era demagogia egalitaristă a comisarilor lui Tito.

De la vorbă la acţiune în asemenea vreme calea părea extrem de simplă, de cuprins într-un slogan: „Banatul — Iugoslavia!". Iar masa celor ce agitau, practic, întreaga minoritate, erau deopotrivă şi activişti ‚antifascişti" (în percepţie proprie); pe când din interesul statului ei apăreau „agitatori periculoşi" şi uneltitori împotriva integrităţii teritoriale şi a securităţii statului.

Privit deci, la rece, „tehnic", adică din perspectiva construcţiei logice a viitoarei acţiuni punitive, a identificării duşmanului (vinovatului) care trebuia reprimat, ordinul în cauză al Direcţiei Siguranţei reţinea doar că:[8]

1. În Clisura Dunării au luat fiinţă „gărzi sârbeşti", „înarmate". Deci, pentru instituţia „specializată", un adversar destul de dificil (problema sârbească se bucura de simpatia ruşilor şi aici erau greu de „încolţit", deocamdată) dar şi periculos (ceea ce era, totuşi, mai simplu de dovedit, fiind într-o situaţie de încălcare flagrantă a unor banale legi: deţineau arme, fără aprobare pentru aceasta).

2. Aceste gărzi „naţionale sârbeşti" au luat fiinţă „pentru paza tuturor comunelor cu populaţie sârbească". Iată deja introdus, deliberat, un element fals, necesar însă pentru a netezi calea represiunii, printr-un „tonifiant de conştiinţă" destinat jandarmilor ce acţionează. Garda locală „antifascistă" se închegase, cu adevărat, doar în Moldova Veche; dar şi aici nu a avut o viaţă lungă, fiind brutal desfiinţată prin acţiunea jandarmilor, din noaptea de 27/28 ianuarie 1945[9]. Deci, un caz rezolvat, cunoscut ca atare, e folosit ca pretext pentru pregătirea viitoarei răfuieli, generalizate, cu o minoritate „incomodă".

3. Se identifică deductibilele ţeluri antistatale din manifestările spontane ale partizanilor, intoxicaţi cu propaganda titoistă;

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem*, f. 53. Manifest sârbesc, nedatat.

https://biblioteca-digitala.ro

ar fi vorba de gărzi „compuse exclusiv din sârbi", purtând banderole pe care scria doar sârbește, activau „numai în comunele sârbești"[10]... Această repetare ostentativă a unor atitudini comportamentale din sfera exclusivismului național sugerând, implicit, nevoia excluderii, a eliminării a ceva nesănătos; deci, din nou, nevoia reprimării. Și, ca un cap de acuzare concretă, sugerat prin însuși ordinul citat, venit să ușureze misiunea în teren a jandarmilor: gardiștii ar fi înzestrați cu armament și muniție „de proveniență necunoscută". Nu spunea, de fel, că ar fi de proveniență aliată, spre a fi folosite împotriva fasciștilor. Se încerca, în orice chip, minimizarea și eventual discreditarea statutului de partizan, de care sârbii erau mândri.

4. Ca o concluzie, aceste gărzi (de fapt, partizani, plecați cu de la sine voie din unități) refuzau ca „anchetarea sau cercetarea anumitor cazuri" să fie efectuată de cei în drept, de autoritățile legale. Deci, se sugera că-și făceau singuri dreptate, fapt ce trebuia curmat, prin măsurile ce se impuneau. Desigur, într-un asemenea timp era cu mult mai ușor să emiți ordine decât ca acestea să și fie duse la bun sfârșit.

Din cauza neputinței de a se opera „cu mânile libere", sârbilor li s-au trecut cu vederea îngrijorătoarele „inițiative" din lunile tulburi ale sfârșitului de război. Nu li s-a întâmplat nimic în 1945, când ar fi putut să li se reproșeze destule... Erau însă încă necesari, pentru reeducarea „roșie" a românilor. Vor ispăși totuși, cu vârf și îndesat, începând cu anul 1948, când pepiniera de zeloș. și obedienți staliniști autohtoni a furnizat deja suficiente „cadre" ca aparatul să funcționeze prin forțe proprii.

[10] *Ibidem*, f. 37.

https://biblioteca-digitala.ro

În câte feluri poţi fi altul pentru ceilalţi. (Fragmente dintr-un dicţionar al terorii)

Smaranda Vultur

În povestirile celor deportaţi în Bărăgan între anii 1951—1956, alteritatea îmbracă forme diverse, de la cea a autorităţilor care au pus la cale, au organizat sau au executat ordinele legate de deportare, la grupul celor nedeportaţi din acelaşi sat, la locuitorii băştinaşi din Bărăgan, la diferenţa etnică (au fost deportaţi români, sârbi, germani, şi mai puţin importanţi numeric, bulgari, turci, unguri) sau regională (bănăţeni, mehedinţeni, macedoneni, basarabeni, bucovineni) dintre deportaţi şi **până la descoperirea propriei identităţi ca alteritate pentru ceilalţi.**

Acest din urmă aspect îl vom analiza în cea ce urmează, pentru că el este consecinţa imediată a deportării şi element important în ilustrarea felului în care alteritatea e în acest caz rezultatul unui proces de redefinire a realităţii, de intrare a ei sub jurisdicţia unui regim de norme care schimbă intempestiv faţa lumii şi pot transforma alteritatea, prin dirijare şi manipulare politică, în factor conflictual, declanşator de violenţă. Alteritatea este în acest caz inclusă într-un mecanism al excluderii. Ea vizează fărâmiţarea corpului social, crearea de „minorităţi" (nu mă refer aici la criteriul etnic), tinzând spre proliferarea acestora până ce se produce un fel de implozie: nimeni nu mai e prietenul nimănui, solidarităţile sunt astfel expuse unor presiuni constante, devin fragile şi conjuncturale. Un mecanism declanşat de lupta de clasă şi perpetuat dincolo de perioada stalinistă, până în zilele noastre, în forme mai puţin vizibile, dar nu mai puţin perfide.

Statutul de deportat, deci al celor „aflaţi pe liste", a provocat o ruptură importantă şi nevindecabilă în viaţa comunităţii tradiţionale, a rosturilor şi ierarhiilor ei şi în cele din urmă

https://biblioteca-digitala.ro

a valorilor care o fundamentau. El defineşte din capul locului o categorie a cărei identitate e dată de alteritatea ei faţă de ceilalţi, pe baza unor criterii enumerate cu precizie în documentele ce au fost de curând scoase la lumină din arhivele securităţii, în parte publicate (cf. V. Marineasa, D. Vighi, 1994, 199—202). Cum deportarea s-a realizat după un plan dinainte stabilit şi minuţios pregătit de autorităţile comuniste, relaţia cu acestea e inevitabil adusă în discuţie atunci când vorbim de modificările suferite în statutul identitar al ţăranilor şi al altor categorii de deportaţi.

Nu putem ignora, ca un cadru al acestei discuţii, nici raporturile de comunicare dintre cei care povestesc experienţa deportării de acum 45 de ani şi interlocutorii lor de azi (neparticipanţi la aceste evenimente), importante în măsura în care fiind vorba pentru ambele părţi de a contribui la **reconstruirea unei memorii,** chestiunile legate de alteritate şi de definirea ei în funcţie de diferite identităţi, aparţine unui sens negociabil şi include deci, cum se va vedea, pe parcursul povestirii, necesare explicaţii, argumentări, raţionalizări, evaluări ale faptelor şi evenimentele trăite.

Povestirile despre care e vorba aparţin unei arhive orale ce include mărturii a 75 de interlocutori, foşti deportaţi sau martori ai deportării pe care i-am înregistrat între anii 1991—1994. Ele vor fi parţial publicate în volumul *Istorie trăită, istorie povestită,* aflat sub tipar la editura Amarcord.

Cum era şi firesc, încă din momentul în care evocă părăsirea în câteva ore a caselor, în dimineaţa zilei de 18 iunie 1851, cei care povestesc aceste întâmplări asumă naraţiunea la persoana întâi plural, în numele adică a celor cu care au împărtăşit aceeaşi soartă, membri ai familiei, vecini, rude, săteni din acelaşi loc sau din aceeaşi regiune. Ei se prezintă pe ei înşişi ca obiecte ale manipulării de către forţe exterioare, adesea nenumite sau definite doar printr-un general „ei", adică cei care au acţionat ca alteritate autoritară.

„Au venit tot aşa *să ne ducă, ...nu ne dădeau voie, nu ne-a dat voie* să ne urcăm în pod, ... şi, *hai cu noi* în vagoane *de vite,* nu ştiam unde *ne duce,* am zis, categoric *ne duce* în *Rusia, ...*"; „*ne-a trântit* pe noi în căruţe, ca pe *câini* ne-a luat."; „Tot noaptea *ne încărca* nişte maşini şi *ne duceau.* Am ajuns pe câmp. Fiindcă era tot noaptea, nu vedeai, se obişnuise puţin ochiul cu întunericul şi nu vedeai, decât zăreai, colo o *mogâldeaţă,* colo o mogâldeaţă, pe fiecare cum îl descărca, ..."; „*...eram aşa ca nişte cârtiţe*". „Acolo *ne-a dat jos, ne-a debar-*

https://biblioteca-digitala.ro

cat și pe urmă cu camioane *ne-a adus* până aproape de Petroiu"; „Atuncea *au venit* și *au spus* că trebuie să facem casă".

După cum se poate observa, compararea cu soarta unor animale (în alte texte condiția celor deportați e marcată de comparația cu iepurii, șobolanii, „marfă vie", vitele etc.) e menită și ea să sublinieze o deteriorare a imaginii de sine a celor deportați, intrarea lor într-o categorie inferioară, susceptibilă de a fi supusă oricăror umilințe.

În ce privește forța adversă, aducătoare de nenorocire, ea se încarnează nesigur în personaje care execută sau dau ordine, dar a căror identitate e cel mai adesea obiectul unei indecizii la nivelul nominalizării ei, cel puțin: printre cei veniți să le anunțe ordinul de plecare și să-i ridice sunt identificați *militari, ofițeri de grăniceri,* un *boactăr, străjer de primărie,* un *civil,* un *politic,* un *mare comunist,* doi *ofițeri de miliție, armată, miliție, securitate;* la fiecare vagon era *securist* sau *polițist, milițian, ce era...*"; pe câmp au fost întâmpinați de un *responsabil,* sau un *delegat* și un *militar* etc. Oscilația derivă în unele cazuri din schimbarea denumirilor după 1989, în intenția de a corecta percepția realităților, dar, mai ales din confuzia provocată de evenimente brutale și intervenite pe nepregătite, și din misterul care planează încă — cel puțin în memoria oamenilor — asupra implicării directe a diferitelor autorități în acțiune. Cum s-a întâmplat adesea, în perioada comunistă autoritatea se manifesta „enigmatică", se lăsa greu identificată, implica în exercițiul ei toate nivelele puterii și represiunii, iar în perioada deportării chiar și pe oamenii obișnuiți, dispuși din frică sau oportunism „să colaboraze". Trebuie să remarcăm și atenția pe care, cei care povestesc o dau diferențelor pe care aceste denumiri le pot include, disocierilor între o alteritate negativă definită global și una care „se ameliorează" îndată ce se individualizează mai pregnant. Astfel un soldat ce acompania vagoanele de deportați spre Bărăgan se dovedește omenos, oferindu-se să transmită o scrisoare celor rămași acasă (lucru interzis, dar pe care l-a dus la îndeplinire) pentru a le indica locul unde au fost duse rudele lor deportate. El e imediat asimilat în povestire — și asta se întâmplă și în alte situații similare — cu rolul ajutorului magic din basme (donatorul — adjuvant în terminologie proppiană) și povestitoarea ține să precizeze, în legătură cu soldatul în cauză: „Era din Brăila. Poate m-o auzi vreodată, o citi cartea! Cum să-i mulțumesc? C-o fost om de treabă. Nu mi-o spus numele, i-o fost și lui frică, poate. Zice bărbatu-meu: — De ce dăduși la

https://biblioteca-digitala.ro

securistu ăsta? — Da, el era soldat în termen, cum să spun, nu era el securist ca ăştia care or împuşcat la Timişoara".

Sensibilizaţi de propria situaţie, în care identitatea de „duşmani ai poporului" le fusese prescrisă în numele înglobării sub etichete stigmat ca „titoişti, chiaburi", cei deportaţi ţin să menţioneze de fiecare dată când contextul o cere, excepţiile, „oamenii de treabă", care, deşi situaţi în tabăra adversă, dau dovadă de omenie, de înţelegere sau chiar de o complicitate riscantă în unele cazuri. Ceea ce confirmă încă o dată faptul că răul nu este o fatalitate si că omul poate să-i limiteze puterea de acţiune, atunci când îl percepe pe celălalt ca pe aproapele său şi nu ca pe alteritatea ce trebuie reprimată. Pe ocultarea acestei realităţi, s-a bazat declanşarea unui mecanism al urii, speculat ideologic, în deplină neconcordanţă cu utopia unei societăţi ideale, aşa cum pretindea a voi puterea comunistă. Un fost deţinut politic, a cărui familie a fost deportată în Bărăgan în timp ce el se afla în închisoare, aminteşte printre elementele care l-au făcut să reziste timp de 14 ani în detenţie, gândul că nimic din ce e întemeiat pe ură — în acest caz „ura de clasă" cum o numeşte el — nu poate rezista şi face următorul comentariu: „Ce fel de temelie poate să fie pentru o societate când îi înveţi pe oameni să urască? Pentru că ura e un sentiment puternic şi aparţine omului, dar ura nu este selectivă, dacă îl înveţi pe om să urască, el va urî pe tot cel pe care îl va socoti că e mai bine situat. Asta nu poate duce la nimic bun". Aceste argumente sunt susţinute şi de credinţa în Dumnezeu reprimată şi ea în perioada la care ne referim.

Există la toţi povestitorii pe care i-am înregistrat o conştiinţă clară că încadrarea lor într-o categorie sau alta de „deportabili" s-a făcut printr-o redefinire a lumii ce are la bază încercarea de a supune identitatea lor iniţială unei „alterări": „Până în '47 — ne povesteşte N.G. — eu am fost comerciant cinstit. Am avut magazinu până în 1951, da', n-am mai fost numit comerciant, am fost numit hoţ şi speculant". Realităţii i se lipsesc denumiri ce introduc alteritatea ca principiu de proliferare a numărului de culpabil: titoist, chiabur, moşier, luptă de clasă, duşman al orânduirii sociale sau al poporului, deoist (de la D.O. = domiciliu obligatoriu) etc.

„Noi *eram socotiţi* chiaburi", ... „că el (tatăl povestitoarei) era preot şi *era considerat* **chiabur**, nu eram moşieri, dar *eram deocheaţi*, fiindcă toate listele astea care s-au făcut pentru dizlocări, s-au făcut la sfaturile populare, ...ei făceau listele şi ei *te treceau* la chiaburi" A.Ş.

https://biblioteca-digitala.ro

Sunt categorisiri ce au aşadar un grad de relativitate, dar care acţionează implacabil. La nevoie, termenul de **chiabur** poate fi destul de cuprinzător: „Un om care-a avut prăvălie, maşină de treierat, tractor sau cazan de ţuică sau ceva considerat exploatator... când te-a văzut că-ţi merge bine, cam aşa te-a socotit, după stare. Eu am avut 13 ha. dar nu pentru asta m-au dus, pentru cazan mai mult. Cât am muncit eu la cazanu ăla, nopţi întregi nu dormeam şi dimineaţa o trebuit să merg la muncă. Ei au crezut că exploatez pe cineva, eu mă exploatam numai pe mine." I.J.

Autoritatea comunistă construieşte un nou limbaj, menit să semene discordie şi teroare şi efectele acţiunii lui asupra realităţii, puterea lui de a crea stereotipuri înglobatoare şi stimulatoare de ură le mai putem şi azi constata. Caricaturile vremii, comandate de putere, diabolizează la maximum imaginea chiaburului şi ne permit să ne facem o idee despre felul în care alterităţii iniţiale a personajului i se inoculează sensuri suplimentare, menite să stimuleze dorinţa de a-l vedea dispărut, distrus, lichidat, să incite la ura de clasă. Iată câteva dintre aceste mesaje, aşa cum apar într-un dosar al „iconografiei colectivizării", publicat recent de Ion Spătan (1993). Conform acestei iconografii, chiaburul e un sabotor, ce trebuie dibuit, un lup îmbrăcat în haină de oaie, ce trebuie deci demascat şi în cele din urmă un şarpe veninos ce trebuie distrus (pentru că se pune de-a curmezişul drumului celor buni) sau trebuie măcar izolat. Din lozincile epocii, memoria unuia dintre martorii care ne-au povestit cum au trăit deportarea, reţine un vers semnificativ, o concluzie firească a unor astfel de reprezentări: „Unu, doi, / Cu chiaburii la gunoi!" cu varianta „Colectivu cu noi / Şi chiaburii la gunoi!"

Logica pe care se întemeiază astfel de îndemnuri e cât se poate de grăitoare pentru mecanismele prin care alteritatea a ajuns să fie prilej de incitare la ură şi violenţă în regimul comunist, conform unei morale anticreştine, dezumanizatoare.

În memoria interlocutorilor mei acest dicţionar generator de teroare al limbajului de lemn comunist apare mult îmblânzit, probabil şi datorită distanţei temporale care ne desparte de acest eveniment şi pierderii parţiale a valorilor de uz ce îl consacraseră. Dar, nu mi se pare neimportant să examinăm definiţiile pe care deportaţii înşişi le dau termenilor lui:

„I-o considerat *titoişti!* şi adepţi ai lui Chuchill, aşa ziceau. Numai 30 de km. adâncime de la frontieră, numai atât o dus. Şi tot Tito ne-o adus înapoi, că atunci când era chestia cu

https://biblioteca-digitala.ro

Gheorghiu Dej, cu rușii, cu ce știu ce necaz o avut, i-o cerut sfatu lui Tito — eu știu de la sârbii care-or fost cu noi acolo — i-o cerut sfatu cum să scape de ruși. Și Tito o spus, mi-aduci oamenii toți înapoi și atunci stăm de vorbă." I.J.

„După mine și după cum am aflat atunci, ne-or spus că suntem *elemente titoiste*... că-n '48—'49 s-o făcut războiu cu Tito. Noi eram în frontieră la Dunăre. Sigur că și în lagăru unde am fost, la Canal, ne zicea *„elemente titoiste"*, adică făceam parte dintr-un grup de oameni, care-n caz că Tito ar deschide un război cu noi, noi am reprezenta o forță în spatele frontului românesc. Adică, pericol. Da, între timp am aflat altceva. Că pe timpu ăla nu erau tractoare. Pământu din Bărăgan trecuse în patrimoniul statului, a fost preluat. Și nu aveau brațe de muncă. Trebuia desțelenit, trebuia lucrat. Și ăsta a fost scopu principal după mine. Numa a fost tam-tam că... Eu de exemplu, când s-a făcut ruptura, când s-a-mpăcat cu Tito, trebuia să mă bat în piept, c-am fost, c-am dres... Dar ce să spun, că acolo trebuia să dovedesc, în ce organizație am fost. Unde, cu cine? Când eu n-am fost cu nimeni!" (G.N.)

„A, tot felu de motive, că *suntem oamenii lui Tito*, pentru că pe vremea aceea Tito era considerat „călăul", era prin toate parcurile caricatura lui cu barda, cu securea, așa. Și noi fiind aproape de graniță, chipurile aveam legături cu el, deși de la Vânători până la graniță mai este încă." A.P.

„Păi asta însemna *lupta de clasă*. Cotele astea erau încadrate sub lupta de clasă. Chiaburii să fie desființați. Așa au denumit-o ei, lupta de clasă." (B.E.)

Aproximările introduse de povestitori în aceste definiții, ca și preocuparea de a-și marca distanța față de etichetele lipite de regimul stalinist realității vorbesc de la sine despre caracterul arbitrar al puterii, despre confuzia pe care aceasta o semăna cu bună știință, lăsând la îndemâna executorilor săi manipularea acestui limbaj în scopul creării de grupuri de excluși. Teama de a nu te prenumăra printre aceștia putea stimula supunerea, colaborarea, trădarea, delațiunea, putea permite extinderea unui regim discreționar. În același sens au acționat autoritățile când au fabricat deportaților o imagine profund negativă în ochii țăranilor localnici din Bărăgan. Le sunt prezentați acestora ca oameni răi sau răufăcători, ca hoți, tâlhari și ca o expresie extremă a alterității lor, ca și coreeni: „Și toată lumea de acolo din Călărași nu știa ce-i cu noi. Fiindcă li se spuseseră printre oameni că vin coreenii... Și când ne duceam pe la cozi prin Călărași, fiindcă se făcuse atmosfera asta, că noi

https://biblioteca-digitala.ro

am fost contra c.a.p.-urilor, contra colectivizării, noi eram cei mai răi, așa, nu ne dădea pâine. Dacă vedea o femeie de la țară, îmbrăcată în opreg, pur și simplu o scotea de la rând, lumea fiindcă li se făcuse deja atosferă." Situația aceasta s-a ameliorat destul de curând, dar principiul unor astfel de discriminări a fost utilizat până de curând. Cine nu are memoria prea scurtă își mai amintește desigur cozile la pâine din vremea lui Ceaușescu de la care țăranii erau alungați, de ostilitatea față de pensionari și de bătrâni în general. O listă a țapilor ispășitori în care e proiectat răul absolut cu speranța de a-l exorciza, ar merita într-o zi făcută, în ce îi privește pe deportați, pe cei care în loc de buletin de identitate au folosit timp de cinci ani o simplă adeverință cu o ștampilă de D.O., ei au înțeles că răul poate avea grade, poate fi și mai rău, convingere din inocularea căreia, unei populații din ce în ce mai extinse, s-a născut mai târziu ideea pasivității, formulată în opinia că „poate fi și mai rău", cu diferitele ei variante.

„La un moment dat, au adus — nu știu exact în ce vară, dar mi se pare că-n vara lui '54, că noi am stat acolo între '51—'56 — au adus deținuți politici direct de la celulă, pedeapsă transformată în pedeapsă din asta, administrativă. Dac-ai fi văzut cum erau, pe fiecare cum i-a ridicat, cu cojoace, cu căciuli, erau cum era peretele ăsta, albi ca varu. Atunci am zis, Doamne, ne pedepsești dacă noi spunem că am fost rău, că uite, am fost cu toții împreună, așa cum am fost, aruncați în câmp, dar n-am stat la celulă. Te impresiona extraordinar!" AC.

După cum știm deportarea în Bărăgan (spre deosebire de cea a germanilor în Donbas în 1945 — cf. Doru Radosav, 1994 — sau cele utilizate de obicei ca model, cele organizate pe teritoriul fostei U.R.S.S.) s-a făcut nu individual, ci pe familii (membrii acesteia care locuia în aceeași casă în localitatea de domiciliu inițială) și toți deportații subliniază în mărturiile lor importanța pe care a avut-o acest lucru din punct de vedere moral, dar și material. Distribuirea sarcinilor în interiorul celulii familiale care funcționa în satul de origine și ca o celulă economică s-a conservat în Bărăgan.

Celelalte raporturi cu alteritatea amintite la început, cele privind relațiile cu țăranii localnici din Bărăgan, ca și cele între diferitele grupări etnice sau regionale sunt în același sens, valorificate sub semnul ideii de solidaritate umană, menită să contrabalanseze efectele distructive ale alterității transformate în principiu negativ. Valorificarea identității colective ca factor

https://biblioteca-digitala.ro

de pozitivare se încadrează într-o strategie de apărare subdiacentă povestirilor unor oameni a căror nevinovăţie nu a fost nici până azi declarată în mod oficial. Absenţa unui proces cu caracter public face ca mărturiile să se articuleze adesea ca un discurs defensiv, în care martori şi victime ale istoriei în acelaşi timp, deportaţii pun în gura altora recunoaşterea nevinovăţiei lor, ca un argument dintr-o dezbatere ce nu a avut niciodată loc: „Or lucrat ai noştri, bănăţenii, or lucrat mult, să ştiţi! C-or spus ei, spuneau oamenii din partea locului, până a nu veni dumneavoastră aici, noi n-am avut recoltă, bag seamă, Dumnezeu cică o dat!" Astfel de consideraţii sunt numeroase în textele pe care le-am înregistrat şi ele merită o discuţie aparte, care ar implica de astă dată tehnicile pe care oamenii le descoperă în situaţii extreme pentru a se apăra de efectele alterităţii instaurate în principiu de excludere. Efectele acestuia pot antrena o funcţionare după modelpul bulgărelui de zăpadă, împotmolind în istorie un număr din ce în ce mai mare de excluşi, până se ajunge la situaţia în care nimeni nu mai rămâne cu adevărat neavizat. Mărturia unei ţărănci din Iam, judeţul Caraş-Severin, sat prins ca într-o buclă de graniţa româno-jugoslavă descrie cumpănit această proliferare şi felul în care istoria preschimbă destinul individual în unul colectiv*.

* O versiune mai redusă a acestui studiu a apărut în limba sârbă, în volumul Miodrag MILIN, Liubomir STEPANOV, 1996, *Baraganska Golgota*. Editura UDSCR Timişoara.

Referinţe bibliografice

Viorel MARINEASA, Daniel VIGHI, 1994 *Rusalii '51*. Editura Marineasa, Timişoara.

Doru RADOSAV, 1994 *Donbas — o istorie deportată*. Ravensburg.

Ion SPATAN 1993 *Iconografia colectivizării* „Demascarea diversiunilor chiabureşti", în „Arhivele Totalitarismului", nr. 1, an 1, 68—72.

Smaranda VULTUR 1995 *De la reconstitution ethnographique à travers les récits de vie* în „Ethnologie francaise" nr. 3, 471—483.

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXA

„În viață dacă nu reușești ceva, te consideri un ratat!"

CUZMANOVICI ANA născută la 23 septembrie 1935 în Sicheviţa. Deportată din Iam (jud. Caraş-Severin) la *Dropia* (Dragalina Nouă). Înregistrată în 3 iunie 1991.

Mă numesc Cuzmanovici Ana şi sunt născută în Sicheviţa, da noi, tata meu în '37 o cumpărat pământ şi casă aici. Şi atuncea în '51 am fost dislocaţi, eu aveam 15 ani şi jumătate. Când or venit atuncea securişti, miliţieni, noi n-am fost aşa bogaţi. Am avut vreo 10 lanţe şi ceva de pământ. Şi când or venit, or fost vreo 7 miliţieni, securişti ce-or fost acolo şi tata s-o speriat atât de tare, aşa un şoc de mare o avut de... când o plecat ar fi putut şi el să ia câta grâu, câta ceva de-acasă. N-o luat decât într-o cocie ceva ce-o-ncăput... o masă, vreo două paturi şi-ncolo nimic, nimic, nimic...

Acasă or rămas 24 de oi, 10 miei, n-o vrut poliţaiul de la poartă să ne lase să luăm o scroafă, c-or fost două scroafe şi 6 grăsuni, gâşte, găini, ca la oricare om, 2 vaci am avut, alea le-am luat cu noi...

Când am ajuns acolo nu-i mâncare, nu-i nimic. O trebuit a doua zi să mergem la lucru. Am lucrat. Câte 10 lei câştigam la zi. Ei, da noi am fost mulţi. Că am fost încă 4 fraţi, bunicul şi bunica, 6, mama şi cu tata, am fost în total 8 persoane. Apăi de-abia se-ajungea de mâncare. Şi eu... mergeam la fermă: acolo se dădea câta ceai cu-o felie de pită dimineaţa; la amiazăzi un fel de ciorbă, da şi aia subţire de tot şi acră, n-am fost învăţaţi cu borşu... Foarte greu a fost!... Atunci aşteptam să vină seara să mâncăm... Dar la fermă mâncam. Acasă cum să mănânc că abia din banii ăia le ajungeau la ăilalţi câta ei... O ajuns timpul de s-o-mbolnăvit şi tata meu, de-acu am lucrat numai eu. Or fiert trifoi să vadă dacă se poate face ciorbă de trifoi!... N-or putut să mănânce!... Bunica mea o murit mai mult de foame şi bunicu, că or fost oameni bătrâni; ştii cum e la un om bătrân, mai rău ca la un copil trebuie să-i dai mâncare cu vitamine. Şi mâncarea slabă care-o fost... or murit foarte slabi, tare necăjiţi au fost şi bunicu şi bunica.

https://biblioteca-digitala.ro

După aia ne-o mai dat câta pământ și am putut să mâncăm, nu ca să trăim nu știu cât de omenește, da mâncare am avut ca să nu mai răbdăm așa de foame.

Dar, trebula să lucrăm... de dimineață plecam, nu se vedea de ziuă,... plecam la o secție... noi îi ziceam Centru că era I.A.S. Dragalina... comuna Dropia, unde am fost noi dizlocați... în apropiere de gara Ciulnița, aproximativ 4 km așa sau poate mai mult, așa cu aproximație. Prima dată când am ajuns, la săpat la bumbac. N-am știut, că eu dac-am fost la Sicheviţa, am terminat clasa 7-a sâmbătă, luni am fost dizlocați, pe 18 iunie și joi sau vineri când am ajuns acolo am început lucru. Apoi mă durea spatele, mă dureau toate, nu puteam. Când nu ești învățat cu lucru-i tare greu... Și mai ales de apă a fost tare greu... Venea cu cisterne cu apă, altele care duceau pentru construit ceva și cu bălegar dacă erau și apă de aia beam, de sete,... așa de rău am dus-o... Și plătiți foarte prost... Iarna, trebuia să lucrăm și iarna, cum era la noi că eram mulți și numai două persoane lucram nu ne ajungea mâncarea și trebuia să lucrăm și iarna... pe viscol, pe frig... Ce să vă spun? Nemaipomenit de greu am dus-o! [...] Așa ceva! Nu știu. Eu n-aș dori nici la cel mai mare dușman din lume, Nici lui Sadam Husein poate nu i-aș dori la așa criminal viața care-am dus-o noi. Așa când povestesc parcă nici nu-mi vine să cred că eu am putut să trăiesc o viață așa... Mai ales foamea! Frigul și foamea!... Seara așteptam să vină dimineața. Eu când se făcea dimineață așteptam să mănânc. Așteptam să vină amiază, tot flămândă. Așteptam să vină seara... nu mă săturam niciodată cu mâncarea, că era și puțină și slabă.

Nici nu ne-o venit să credem atunci când o fost să fim liberi să venim acasă!... Când am venit acasă aici iar, or fost luate uși, ferestre... N-o fost vreo casă mare, da 7—8 uși, ferestre ce-o fost, absolut tot, tot. La alții care-or avut neamuri... noi n-am fost din sat am fost din Sicheviţa. N-o avut cine să aibă grijă. Foarte, foarte greu a fost! [— Da cum de va ridicat? Că n-ați avut așa mult pământ.]

Ei, tata meu... o avut pământ lângă fâșie. Și o femeie din satul vecin o avut la Coștei... o comună aici la 2 km [în Banatul iugoslav — n.n.]... Și o vorbit cu ea, o-ntrebat ce face, cum îi la ei, cum îi la noi, ca oamenii. Și-atunci o fost dus la Oravița, ținut vreo 6 săptămâni, bătut, i-o dat drumu... nu l-o condamnat, da... Pentru că o vorbit cu femeia de dincolo... Cu... și era toamna... s-o oprit cu vacile, cu plugul... Ea l-o strigat și el o răspuns, o vorbit cu ea... Era prin '49 treaba asta, eram la școală la Sicheviţa în clasa a VI-a..

Și pe urmă a mai venit unu de la partid de la Oravița că să se scrie la colectiv și cu unu care a fost secretar de partid aici în sat... Tata meu o fost baptist da... el o fost în război... și o știut cum o fost în Uniunea Sovietică în CAP-uri, în colhozuri, cum se zice și deci

https://biblioteca-digitala.ro

o știut viața cum îi în colhoz. Și el i-o luat de piept și i-o scos afară... Asta înainte de a pleca... da, cu vreun an și ceva. Atunci secretarul de partid când trecea de lângă maică-mea de la drum, totdeauna-i spunea: „Pe Lisandru îl ducem noi de-aici, îl scoatem noi din sat... acuș, acuș îl scoatem din sat“... Tot bunică-mea nu-i venea să creadă că o să-l scoată din sat. Și într-adevăr... s-a adeverit. Și pentru treburi din astea, pentru nimica toată... De fapt încă vreo 3 familii tot care pentru asemenea treburi or fost dislocate... Au fost vreo 21 de familii de-aici din sat care or fost dislocate. Când mi-amintesc așa ca și când aș citi situația unui om care-o trecut prin asemenea greutăți și n-o fost a mea. Așa nu-mi vine să cred că s-or întâmplat treburile astea... Că eu am fost la școală la Sicheviță... și nu spun c-am fost excepțională, da totuși am fost printre primii și de multe ori chiar prima!... Și eu am vrut să fiu învățătoare, ori ingineră, ori ceva... Da, am vrut să ajung mai departe.

Când ne-o dus în Bărăgan, la vreo lună vine o-nvățătoare. Erau și ei dislocați ca și noi, erau din Grabăț și din Jimbolia o fost profesoarele ăstea. Și zice care vrea să se scrie, să dea examen la liceu la Călărași. N-am mai putut de bucurie! Mergem la Dragalina Veche... că la început nu s-o numit Dropia comuna asta, îi zicea Dragalina Nouă... Și am fost noi vreo 40—50 de elevi, nemți, basarabeni,... era o bulgăroaică... eram și eu printre ei. Și am dat examen. Am răspuns foarte bine. E adevărat că nu ne-o pus foarte grele întrebări... Eu bucuroasă când am văzut că răspund la toate, poate am avut și noroc, poate am știut, așa... Când mă duc acasă, tată să știi că eu am reușit!

La vreo lună de asta, vine iaca și ne spune, n-aveți voie ne pare rău că sunteți din Satu-Nou și n-aveți voie să mergeți la școală mai departe... Și-așa am rămas!... În Satu-Nou erau numai 7 clase [...] Și iaca-așa a fost cu noi, că mulți tineri și-o pierdut viitorul, care-or învățat foarte bine, oameni cu calități... și-or trebuit să rămână oameni simpli, muncitori... și decepționați că... în viață când nu reușești ceva te socotești un om ratat un om... Iaca eu am lucrat la CAP, am lucrat și la stat... Am acuma pensie de la stat mică, c-or fost salarii mici 1100 de lei, de puteam, vedeți dumneavoastră, un servici după felul cum învățam eu, un servici s-ajung să-mi fie și mie drag. De exemplu unu vrea să fie țăran, îi place agricultura, lucră acolo unde-i drag lui. Sau unu vrea să fie învățător. Așa am vrut și eu... Am dorit să fiu ceva cu școală. Și uite că nu s-a putut. Și ce vină am avut eu? Nici tata. Hai, să zic că tat meu o avut vina asta c-o vorbit... Da ce vină am avut eu c-am avut 15 ani jumătate, ce vină o avut fratele meu de 12, ce vină o avut unu de 3 ani, ce vină o avut ăla de 4 ani și 8 luni. Când am venit acasă tot pe treaba asta c am fost dizlocați unu dintre frați care-o fost la CFR și-acuma la gostat la Răcăjdia. S-o dus să dea

https://biblioteca-digitala.ro

examen la Reşiţa; reuşit fără loc i-o venit răspunsu. Adică cum reuşit fără loc. Tot pe treaba asta. Eu am avut 21 de ani când am venit de-acolo... Şi aia o fost şi mai treabă grea că mama o făcut acolo încă 2 copii şi eu o trebuit să lucru, eu cu tata meu şi când sunt mulţi... că trebuia că altfel ei ar fi murit de foame, că eu dacă nu aş fi fost să lucru! [...]

Tata meu o murit. Mama de când o fost în Bărăgan tot bolnavă o fost. Da am fost bucuroasă că fiecare din ei, fraţii mei, o reuşit câte ceva, că ăsta care-i şef de echipă la Grădinari, Cuzmanovici Ion, aşa îl cheamă, el o făcut mecanică agricolă, o făcut şcoală de şef de echipă, o mai făcut şi liceu seral, în orice caz, s-a calificat. Are şi el 4 copii şi trăieşte şi el ca orice ceferist. Binişor. Dar, cum s-ar fi-ntâmplat dacă n-aş fi fost eu să lucru. După ce-o venit din Bărăgan tata meu s-o-mbolnăvit de cancer la ficat sau neoplasm hepatic, cum se mai zice şi-o murit... Şi-atunci n-am avut decât să lucru pentru toţi.

După ce ne-am întors la gostat şi după aia o trebuit să ne înscriem la colectiv, că noi n-am primit pământul şi chiar dacă-l primeam n-am avut nici un fel de animale de tracţiune ca să-l lucrăm şi atuncea ne-am înscris şi noi la colectiv... Tata meu o lucrat la colectiv vreo 3—4 ani. Da eu m-am dus şi-am lucrat la stat... la Timişoara la seră, la întreprinderea de sere la Bucureşti Vitan 10 ani [...] Şi mi-s bucuroasă că acuma dacă am îmbătrânit pot să am un pic de pensie.

Necazul ăl mare acuma îi, vedeţi Dvs., că nu avem cu ce lucra... Eu cu mama mi-s aicea şi am un frate bolnav psihic... o lucrat 20 de ani pe tractor, dar doctori n-or vrut să-l pensioneze că avea doar 40 de ani [...] Şi n-are nici un ajutor nici de unde şi nici nu înţelege, duhăneşte 3 pachete la zi şi la noapte de unde bani [...] Iar eu trebuie să o ţin pe mama, n-are pensie, numai acum dacă ia de la Bărăgan, 900 de lei [...]

Da vă spuns, de multe ori când mi-amintesc parcă cu groază aşa, când am fost dizlocaţi.

Colegii mei de la Sicheviţa îs cu şcoală (...) Dar eu, nici cu şcoală şi situaţia materială dezastroasă! Nu am cuvinte să mă exprim! Tare greu o fost! Nu ne-o dat voie să plecăm la Slobozia, la Călăraşi, după ulei, după ceva ale mâncării. Făceau razii, miliţia, din jumătate în jumătate de oră. Te aresta dacă te prindea. Cu pâinea era foarte greu. Am răbdat foarte mult de foame.

[— Cum vă înţelegeţi cu localnicii?]

La început puţini dintre ei se ataşau de noi. Mi-amintesc că după vreo doi ani, mergeam la lucru acolo la Centru şi tata meu mergea cu un om care era de-acolo din Drajna şi zice „Măi taicule, să-ţi spun un lucru. Noi am crezut că vi-s criminali cum ne-or spus securiştii, or spus că vi-s bandiţi, criminali şi să nu ne împrietenim cu

https://biblioteca-digitala.ro

dumneavoastră! Şi-acuma ne-am convins că, zice, vi-s oameni poate mai de omenie, poate mai de treabă decât mulţi dintre ai noştri, zice, oameni foarte aşezaţi, n-aveţi treabă cu nimeni, scandal sau bătăi sau să furaţi... sau ceva... Şi zice, noi ne-am temut să ne-mpritenim cu Dvs. Bieţii oamenii s-or temut... S-or temut şi să n-aibă şi ei necazuri, să fie urmăriţi, persecutaţi din cauza noastră... Lucram prin Drajna, că i-o împroprietărit şi după aia i-o colectivizat şi pe ei... Erau oameni de treabă, dar necăjiţi. Vă daţi seama că nici la ei nu era vreo situaţie materială. Erau şi ei necăjiţi, că vedeţi, le-o luat pământu. Zice, noi am plecat de la Vălenii de Munte, aicea ca să ne împroprietărească şi acuma, zice, uite cum o ducem, o ducem mai greu decât am fi dus-o. Dar unde să mai pleci înapoi că or avut şi-or făcut şi ei un pic de casă... era un sat... că în ultimul timp mai frumos arăta satu nostru, satu-nou, deşi tot din pământ bătut, decât satu lor.

[— De când erau ei veniţi acolo?] — De pe la '47, '48. Or venit când s-o dat pământul de pe la boierii mari, Aurel Pană, Gorgăneassa... Despre Aurel Pană se spunea că era un boier foarte bun. Erau doi bătrâni, era unu la boi acolo, se mai lucra la boi când am ajuns... şi plângea, au Pană, să vezi, uite la boi cum sunt acuma, că nu sunt îngrijiţi.

Erau acolo doi bătrâni ziceau că Aurel Pană era om foarte bun, că „dacă lucrau 10 pogoane, luau 5 pogoane recolta o luam noi, 5 pogoane dădeam la boier... Eu om bătrân m-aş fi pensionat şi boieru acuma la bătrânete nu m-ar mai fi pus la lucru... Şi plângea moşu, plângea după Aurel Pană. Nu ştiu dacă-i adevărat, cică ar fi fost ceva ministru al agriculturii sau aşa ceva. Mai era şi un boier Ghica, pe la Brâncoveni. Despre ăştia doi boieri, Ghica şi Aurel Pană spuneau bătrânii, foarte bine vorbeau.

https://biblioteca-digitala.ro

INDICE

Achim, 129 — 130
Agulhon, Maurice, *34*
Ahrweiler, Hélene, 90—91
Albert, Carmen, 123
Alutan, Constantin, 106
Amzulescu, Alexandru I., *66 — 67*
Anderson, B., *31, 53*
Andrassy, 102
Andrei, Mirela, 79
Antohi, Sorin, 77
Antonelli, Ioan, 106 — 107
Antonescu, 152
Apponyi, 140
Arès, Philippe, 112
Armeanca, Ernest, 71
Armbruster, Adolf, *39, 42*

Babeş, Vincenţiu, 92
Bach, 109
Balog, Arnold, *116*
Barabas, 30
Bariţ, George, *54*
Basarab, 54
Bălan, Nicolae, 131
Băleanu, Al., *150*
Bărbulescu Wallner, Luminiţa, 5
Bârlea, O., *98*
Benigni, Joseph, 58
Bezdechi, Stefan, *39*
Berescu, Grigore, *150, 151*
Bernath, Mathias, *40 — 44, 46, 48 — 50*
Bertrondon de la Brocquière, *13, 31*
Bibescu, Gh., *74*
Billecocq, A., *74*
Blaşiu, Traian, 136, 137, 140
Bleuer, Samu, *116*
Bob, 100
Bocşan, Nicolae, 6, *72, 84, 86, 96*
Bodea, Cornelia, *74*, 76, 77
Bois le Comte, 72 — 73
Bohăţel, Al., 106
Brătianu, D., 78
Brâncoveanu, Constantin, 68
Brukenthal, Samuel, 38
Bunea, Augustin, *36*, 131
Burdea, Constantin, 142
Buzeşti, boieri, 67

Caesar, 44
Caracaş, N., *151*
Caragheorghevici, Petre, 132
Carol Robert de Anjou, 54
Caron, 111
Câmpineanu, Ion, 74
Cârja, Ion, 89
Ceauşescu, 161
Chancellor, Richard, 9, 22, *23 — 25*, 26 — 27, *28*, 31
Churchill, 159
Cipariu, T., 83, 106
Clary, 42, 47
Ciement, Sfânt, 26
Cocchiara, G., 81
Codarcea, Cristina, *65*
Colson, Felix, 73, 74, 75
Costin, Miron, 65
Crăciun, Maria, 7
Cristur, Adam, 130
Crişan, 133
Cuzmanovici, Ana, 163
Cuzmanovici, Ion, 166

Demidof, Anatol, 70 — *72*, 73
Demos, istoric, 112
Densuşianu, 107
Desprez, Hippolyte, 77
Dobra, Al., 106
Dobrescu, Nicolae, *46*
Dobránszki, 108
Dóczy, József, *57*
Doleschall, Alfréd, *116*
Dragomir, Silviu, *87*
Dragoş, Ioan, 87
Dubois, Claude Gilbert, *34*
Duda, Iancu, 132
Dudaş, Florian, *84*
Dugonics, András, *54*
Duprat, G.L., *115*

https://biblioteca-digitala.ro

Eder, Carl Josef, 38, 43, 45
Edward VI, 9
Egry Gyula (fost Mayer), 141
Eliade, Mircea, 80, *81*
Eötvös, 102, 108
Erdely, Vasile, 92
Erikson, Erik, *113*

Falcinelli, 108
Farkas Ádám, *57*
Fekete, 106
Fekete, Gyula, *115*
Feneşan, Costin, *44*
Filip, Sfânt, 26
Fochi, Adrian, *66, 68*
Francisc Iosif I, 91
Frenţiu, Valeriu Traian, 133
Freyberger, Andreas, 46

Gajzágó Manó, *116*
Gellner, E., *34*
Gerando, Auguste, 72, *73*, 76, 77
Gerhardt, *48*
Gheorghiu Dej, 160
Ghibaldan, Vasile, 70
Ghica, Alexandru, 74, 167
Gillis, istoric, 112
Ginzburg, Carlo, 112
Girardet, Raoul, *81*
Girardin, Saint Marc, 72, 75
Gorove, Istvan, *57*
Grancea, Mihaela, 64
Gratian, 99
Grisellini, Francesco, 44, *45*, 46, *47*, *48*, 49
Gropşianu, C. 133
Gulian, C.I., 80
Gurlitt, Ludwig, 114
Gyáni, Gábor, *112*
Gyémánt Ladislau, *56*

Habsburg, dinastie, 43, 46, 56, 76, 87
Hacquet, 46, *47*, 49
Hakluyt, Richard, 9, *10*, *19*
Hall, G.S., 114
Hangerli, Alexandru, 68, 69
Hannenheim, consilier, 41
Hausser, H., 71
Heitman, Klaus, *38*, *39*, *40*, *44*, *45*, *58*
Herder, Johann Gottfried, *52*
Hermann, Johann Von, 41
Heydendorf, Michael Conrad de, *37*, *40*
Hildebrand, 44
Hitchins, Keith, *90*
Hobsbawn, Eric J., *34*, 111
Hossu, Iuliu, 133
Hurmuzaki, E., *36*, *72*, *73*
Husein Sadam, 164

Iacob, sfânt, 20
Iancu, Avram, 60, 86, 87, 141, 142
Iancu de Hunedoara, 68
Iorga, Nicolae, *40*, *43* — *45*, *49*
Iosif II, 50
Irimie, Cornel, *67*
Isus, 20, 24
Ivaşcovici, Procopie, 124

Jasa, Tomici, 145
Jenkinson, Anthony, 18, 19, *24* — 29, *30*, 31
Jókai Mór, 58 — 60
Jouanna, Arlette, *42*

Kalkbrenner, Antal, 142
Karnoouh, Claude, *53*
Keniston, 112
Kett, 112
Kisfaludy László, *116*
Kölente, 143
Kossuth Lajos, 56, 85, 87
Köváry László, 54
Kun Béla, *118*, *119*, *121*

Láday István, *118*, *119*, *121*
Laurian, A.T., 83
Lehmann, Johann, 43, 44
Lenin, 153
Leu, Valeriu, 6, *84*, *86*, *124*, 135
Lévi Strauss, C. 62
Leza, Vasile, 133
Liebrecht, M., *39*, 40, 42, 43, 45, 58
Lisandru, 165
Locke, John, *10*, *11*, *20*, 21
Lombroso, 45, 116
Ludovic XIV, 64
Lumperdean, Ioan, *96*

Makka Beszku, Pavel, 58
Marcu, sfânt, 10
Maria Theresia, 36

https://biblioteca-digitala.ro

Marineasa,V, 156, 162,
Marmont, 73, *74*
Martin, sfânt, *26*
Medan, 108
Michelet, Jules, 73, 77, 78
Micu Klein, Inochentie, 100, 145
Micu Moldovan, Ioan, 98 — 102, 104, 105, 107, 108
Mihai, rege, 152
Mihai Viteazu, 67
Mihaly, 130
Mihăiuțiu, Grigore, 136 — 145, *146*, 147, 148
Mihăiuțiu, Mariţa, 137
Milin, Miodrag, 149, 162
Milleker, Felix, 146
Mioc, 133
Mitu, Ildikó Melinda, 52, *57*, 58, 60
Mitu, Sorin, 52, *58*, *60*
Moise, 24
Moldovan, Vasile, 85
Moravcsik Ernö Emil, *115*
Muchembled, Robert, *35*, *65*
Muntean, 130
Muntean, Ovidiu, 70

Negruțiu, Ioan, 108
Nemoianu, Petru, 136 — *138*, 139 — *142*, *145* — 147
Netea, Vasile, *90*
Neubauer, John, *112*, *114*, *116*
Nica, căpitan, 67
Nicoară, Toader, 34, *91*
Nicolae, sfânt 25, 26, 29
Nijloveanu, Ion, *68*
Nilles, 131

Odoricus, *12*, *13*

Pal Judit, *42*
Pálffy, Albert, 56
Paná, Aurel, 167
Papiu Ilarian, Al., 83
Papp Szilagy, Iosif, 99
Pascu, Ştefan, 54
Pataki, 100
Păcăţianu, T.V., *39*, *91*
Păcurariu, M., *124*.
Penescu, D., *151*
Perrin, R., 72
Petru, sfânt, 26, *28*
Pop, Ioan Aurel, 96
Pop, Leon, maior, 87
Pop, Pavel, 133
Pop, Virgil, 124 — 127, 129 — 132, *133*, 134
Popa, Marian, *71*
Popasu, Ioan, 83
Popescu-Râmniceanu, V., *86*, *87*
Popovici, Axentie, 132, 133
Popovici, Grigore, 92
Popoviciu, G., canonic, 133
Popoviciu, Iosif, 127, 130, 133
Puchner, Anton, general, 91
Puşcariu, Ioan, 97

Quinet, E., 77

Radosav, Doru, 161, *162*
Ramneanţu, Petru, 136, *137*, 138, 140, 140, *141*, 146, 147
Romanov, dinastie, 76
Roşianu, Nicolae, *66*
Rubán Tódor, 58
Rudneanu, Constantin, *45*
Rusu, Al., 45

Salgó Jakab, *115*
Sălăgeanu, 103
Schmitz, 145
Schwantner, 44
Sechaeus, Christian, 38
Seipp, Cristoph, 48
Sidney, Philip, 9
Silaşi, Grigore, 102, 105
Simionescu, Paul, *44*, *48*
Spătan, Ion, 159, 162
Spira, György, *55*
Stalin, 153
Stângu, Valer, 130
Stepanov, Liubomir, 162
Sterca—Şuluţiu, Alexandru, *97*, 99, 102
Suciu, D., *97*
Suciu, I.D., *124*, 131
Suciu, P., *44*
Sulzer, *45*
Sundhausen, Holm, *52*
Supper, lord, 22
Szamosközy István, 55
Széchenyi István, 56
Szöts András, *116*

Şaguna, Andrei, 92 — 94, *97*, 108
Şandor, Atanasie, 85, *86*
Şerb, Teodor, 92

https://biblioteca-digitala.ro

Şincai, 145
Şotropa, V., 88
Ştefan, ţigan, 139
Ştefan vodă, 68
Ştefănescu, Ştefan, *54*

Táre, Iuon, 58
Teodor, sfânt, 67
Teslovan, memorialist din 1848, *84*
Theil, Rudolf, *40*
Thoman, 43
Thouvenel, E., 71, *75*
Tito, 150, 152, 153, 159, 160
Traian, 44
Troester, Johan, *37*, 39
Tudorel, personaj de baladă, 69

Ubicini, A., 73
Urban, colonel, *87*
Úrmösi Sándor, *60*, 61
Urquhart, David, 76

Vaillant, 74, 75, *76*
Vancea, 106 — 108
Vargha Ferencz, *115*, *116*
Vári Sándor, 111
Vas Bertalan, 143
Vărzaru, Simona, *72*
Vestemeanu, Anton, 108
Vighi, D., 156, 162
Vlad, Aurel, 142, 144
Vultur, Smaranda, 155, 162

Weber, E., *127*
Werböczy, 55
Wesselényi Miklós, 56
Wichern, Johann Heinrich, 121
Wolf, Iosif, 79

Zeldin, Theodore, *115*

https://biblioteca-digitala.ro

CUPRINS

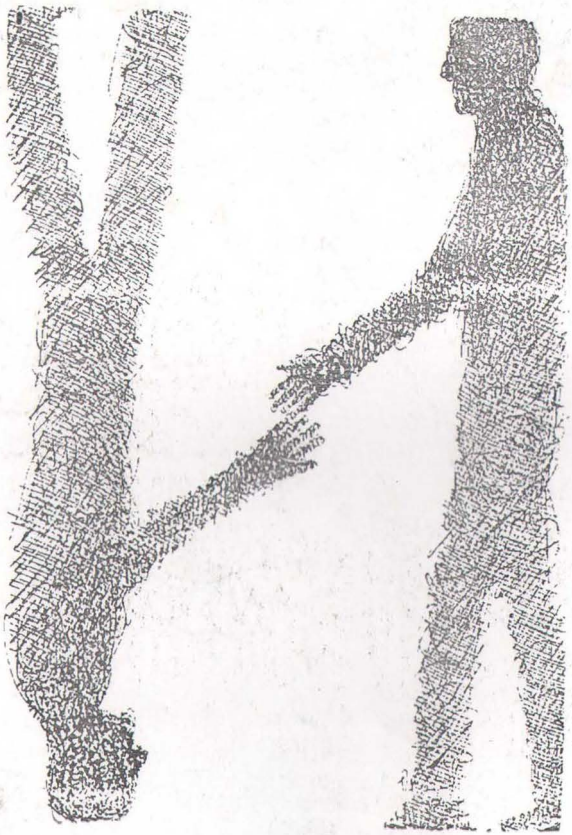
Cuvînt înainte 5

1. **Maria Crăciun**, Biserica uitată. Imaginea bisericii ortodoxe răsăritene în scrierile călătorilor englezi din secolul al XVI-lea 7
2. **Toader Nicoară**, Românii în sensibilitatea săsească şi austriacă la sfârşitul sec. XVII şi în sec. XVIII: clişee şi stereotipii 34
3. **Mitu Ildiko Melinda, Sorin Mitu**, Românii văzuţi de maghiari — geneza unei imagini etnice moderne 52
4. **Mihaela Grancea**, Imaginea principelui în balada populară românească 64
5. **Munteanu Ovidiu**, Prognoze asupra evoluţiei naţiunii române în imaginarul francez 1830—1848 70
6. **Mirela Andrei**, Aspecte privind mitul „bunul împărat" în sensibilitatea colectivă românească din Ardeal la 1848 79
7. **Ioan Cârja**, Petiţionarism şi alteritate în mişcarea naţională a românilor din Imperiul habsburgic (1849—1851) 89
8. **Nicolae Boeşan**, Alterităţi în relaţiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic-greco-catolic) 96
9. **Vari Sandor**, Imaginea adolescentului delicvent. Delicvenţa juvenilă şi casele de corecţie din Ungaria şi Transilvania între 1884—1914 111
10. **Carmen Albert**, Refuzul alterităţii 123
11. **Valeriu Leu**, Plecarea la şcolile de la oraşe sau traversarea orizontului 135
12. **Miodrag Milin**, Afectivitate şi comportament la răscruce de lumi. Antifascismul sârbilor din Banat în debutul anului 1945 149
13. **Smaranda Vultur**, Fragmente dintr-un dicţionar al terorii. În câte feluri poţi fi altul pentru ceilalţi 155

Indice 169

Tiparul executat la Imprimeria „ARDEALUL" Cluj
sub comanda nr. 60450/1996

https://biblioteca-digitala.ro



ISBN 973-97757-6-4

9100

https://biblioteca-digitala.ro