
CONCILIUL DE LA FLORENȚA ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNEASCĂ VECHĂ

Eliza ILIE*

Cuvinte cheie: *istoriografie medievală românească; mentalitate religioasă ortodoxă.*

Keywords: *Romanian medieval historiography; Orthodox religious mentality.*

Abstract

Historiographs of the 15th-18th centuries preserve some kind of fidelity to the image of the Eighth Council of Florence (1438 – 1439), an image that is also in line with the established church tradition. Thus this fact, the Romanian historyographs, irrespective of the sources they are inspired (Byzantine or Western), and regardless of which culture they attach to, are almost without exception in traditional positions. But, over the centuries, however, the attitude towards the Florentine Council is enriched with new valences determined by the diversification of knowledge and the widening of the historical framework. One of these attitudes is the intentionally misplacement of this council during the reign of Alexander the Good (1400 – 1432), made in order to raise the prestige of the voivode by associating with the participation in a prestigious international event. By referring to the Florentine Council, chroniclers give weight and truth to myths and traditions, place them in a real historical context, and present them to the audience as undeniable information.

Din noianul de fapte și evenimente pe care le trăiește o comunitate, memoria unui popor le reține doar pe acelea care au avut repercusiuni majore asupra sa. Repercusiunile unui eveniment delimitează spațiul în care ele se propagă, spațiu care închide în sine amintiri, așteptări colective, tradiții, mituri, generând un sentiment al stabilității și solidarității. Memoria colectivă nu este o istorie obiectivă, ci una ideologică care scrie și ordonează fapte din trecut în acord cu anumite tradiții consacrate. Mai mult, ea este aceea care oferă o legitimare identitară, cea care conservă anumite date și permite reactualizarea impresiilor, imaginilor trecutului.²⁹

Din această perspectivă a studierii reprezentărilor și ideologiilor colective, intenționăm să realizăm un studiu asupra ecourilor în spațiu și timp ale unui eveniment internațional de talia **Conciliului de la Florența** (1438 - 1439) și a modului în care acesta s-a perpetuat în imaginarul și memoria colectivă românească, atât cât poate fi ea reconstituită prin scrierile istorice care fac referire la acest eveniment.³⁰

* Doctor în istorie, profesor la Colegiul Economic – Iași.

²⁹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1997, precum și Simona Nicoară, *Istorie și imaginar. Eseuri de antropologie românească*, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 39.

³⁰ De menționat, totuși, că ecouri ale conciliului florentin se găsesc într-o diversitate de surse, de la cele documentare, la imagini pictate pe frescele exterioare ale mănăstirilor. Mai ales picturile care redau tema

Din capul locului trebuie spus că Sinodul Florentin din 1438 - 1439, întrunit în scopul realizării unirii celor două biserici, ortodoxă și catolică, și consecințele acestuia au bulversat spiritele în întreaga Europă, dar, mai ales, în lumea ortodoxă, nu doar prin chestiunile de autoritate patriarhală pe care le-a ridicat, ci, mai ales, datorită chestiunilor legate de dogmă. Modul în care Conciliul pentru unirea bisericilor este reflectat în mentalul românilor Evului Mediu, precum și evoluția imaginii acestui fapt reprezintă exemplul clasic în care un eveniment istoric real capătă în timp cu totul alte conotații, în funcție de imperativele vremurilor și se supune unor reinterpretări, fiind chiar generator de mitologii cu caracter identitar.

Dacă ar fi să mergem pe șirul faptelor istorice, Marele Sobor florentin nu este decât o tentativă disperată a factorilor politici și a unei părți a factorilor ecleziastici din Bizanț de a obține ajutorul Occidentului în lupta împotriva turcilor otomani. În preajma prăbușirii definitive, Bizanțul Paleolog nu este decât un stat de mărime mijlocie ce grupa naționalitatea vorbitoare de limbă greacă în jurul Constantinopolului, dependent din punct de vedere economic de cercurile financiare venețiene și genoveze, cu o armată slab organizată și supusă constant atacurilor venite din exterior. Însă, pe plan ideologic, Imperiul nu pierduse nimic din măreția sa de odinioară. Împăratul continua să se numească „basileus ton romaion” (βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων) și să se considere în vârful ierarhiei universale τάξις τοῦ κοσμοῦ. Discrepanța uriașă dintre cele două aspecte este mediată într-un fel de biserică ortodoxă, aflată într-un soi de expansiune ecleziastică în lumea balcanică, lume care mai gravita încă cu intensitate în jurul Imperiului slăbit și preocupat mai mult de salvarea propriei existențe.³¹

Studiul asupra imaginii pe care soborul florentin a lăsat-o asupra românilor poate reprezenta o parte a influenței bizantine la nord de Dunăre. Problema raporturilor româno - bizantine și a consecințelor lor politice și culturale constituie de mult timp o preocupare majoră a istoriografiei române. Există, însă, un domeniu de cercetare care face în ultimul timp obiectul unei anchete sistematice și anume acela al atitudinilor mentale și afective care au însoțit aceste raporturi precum și a evoluției acestor atitudini, elemente care s-au constituit într-un factor cultural specific.

În afara câtorva informații lacunare este greu de desprins vreo atitudine a proaspăt înființatelor state de la nord de Dunăre cu privire la problema unirii

Judecării de Apoi scot în evidență opoziția dintre erezia catolică și comunitatea dreptei credințe; Constantin I. Ciobanu, *Asediul Constantinopolului în pictura post-bizantină din Moldova*, în *Sud – Est, Artă, Cultură, Civilizație*, nr. 48, februarie, 2002. În cercetarea noastră nu am avut în vedere și scrierile religioase și de dezbateri teologică, ci ne-am ocupat numai de sursele istoriografice și de cronicile de curte, încercând să analizăm evenimentul din perspectivă istorică.

³¹ Ideea menținerii ideologiei imperiale prin intermediul expansiunii ecleziastice aparține lui N. Iorga, care a pus de mai multe ori în lumină o inversare a sarcinilor în procesul de expansiune a Bizanțului sub Paleologi; N. Iorga, *Formes Byzantines et réalités balkaniques*, în EB, vol. I, București 1939, p. 145 – 147, sau *La place des roumains dans l'histoire universelle*, vol II, București, 1935. Ideea este nuanțată de vestita scrisoare din 1393 a patriarhului ecumenic Antonie către marele cneaz Vasile al Moscovei, care se încumetase să scoată numele împăratului din rugăciunile liturgice, susținând că „avem o biserică, dar nu avem împărat”. Scrisoarea muștrătoare a patriarhului, un document important pentru ideologia politico-religioasă a Bizanțului, scoate în evidență drepturile împăratului în materie ecleziastică, drepturi întărite și de rolul său în cadrul conciliului florentin; Dimitri Obolenski, *Un commonwealth medieval, Bizanțul*, traducere Claudia Dumitriu, postfață N. Ș. Tanașoca, București, Editura Corint, 2002, p. 290 și urm.

bisericilor în această primă etapă care marchează debutul istoriografiei românești,³² din cauza lacunarității surselor. Și aici nu ne referim numai la numărul redus de produse istoriografice, lucru firesc, datorat atât îndepărtării în timp, cât și a slabei dezvoltări a cancelariei românești și a existenței unui număr mic de știutori de carte. Lacunaritatea provine, mai ales, din maniera scrierii a cărei intenționalitate a fost perfectă încadrare în canoanele stilistice și chiar de conținut ale operelor din sec. XIV - XV. Creatorii și copiiștii textelor sud-slave din secolele XIV - XV au căutat să mențină puritatea acelei mediobulgare pe care școala filologică târnoveană o ordonase, sofisticând-o după modele eline. În conformitate cu doctrina isihastă aceștia și-au făcut din redarea cu acuratețe a originalului scrierii un scop în sine, ceea ce spune multe și despre mentalul factorilor culturali ai vremii. Isihasmul pretindea, în prelungirea teoriei ce socotea “cuvântul - icoană”, încrederea nelimitată în puterea *Logosului*, și, mai presus de orice, o puritate exemplară a textelor, motiv pentru care autorii și copiiștii cronicilor din etapele premergătoare umanismului românesc nu excelau în expunerea unor digresiuni și idei personale.³³ Problema decalajului între gândire și expresie constituie una din dificultățile majore în cercetarea mentalităților medievale.

Prima mențiune internă a Conciliului de la Florența apare în versiunea *Letopisețului de la Putna* din copia lui Isaia de la Slatina. După ce se arată numărul anilor câți a domnit Alexandrel letopisețul adaugă „În vremea lui s-au adunat împăratul grecesc și patriarhul Țarigradului și mare mulțime de mitropoliți la soborul de la Florența, la papa Romei vechi, și au fost înșelați de latini și mulți dintre dânșii au venit cu bărbile tunse”³⁴. Urmează indicația sfințirii în aceeași vreme a lui Teoctist ca mitropolit de patriarhul sârb Nicodim. După cum se vede, menționarea conciliului nu înregistrează vreo informație sigură despre participarea delegaților ecleziastici ai Moldovei la încercările de unire cu biserica Romei,³⁵ deși izvoarele bizantine contemporane menționează cu amănuntele de rigoare participarea mitropolitului Damian. Ceea ce se poate desprinde cu siguranță, este, însă, faptul că fragmentul a fost scris de către un antiunionist convins, care exprimă punctul de vedere al unei majorități mai largi din pătura politică și ecleziastică românească. După cum bine știm, în Moldova nu s-a putut declanșa după întoarcerea delegaților o mișcare antiunionistă, de proporțiile celei din Rusia (1441) sau din patriarhatele Orientului Apropiat (1443), cel puțin până la căderea Constantinopolului.³⁶ Se pare că unionismul a rezistat formal în Moldova cel puțin atâta vreme cât a rezistat și la Constantinopol.

³² În legătură cu trăsăturile și problemele pe care le ridică istoriografia românească a primelor secole de după formarea statelor, vezi M. Berza, *Relation roumano – turques dans l' historiographie moldave XV^e – XVII^e siècle* în RESEE, 1972, p. 596 și urm.

³³ Dan Horia Mazilu, *Studii de literatură română veche*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 29.

³⁴ I. Bogdan, *Cronicile slavo românedin secolele XV – XVI*, Ediție revăzută și completată de P.P. Panaitescu, București, Editura Academiei, 1959, p. 38.

³⁵ C. Auner, *Moldova la Soborul de la Florența*, Ediția a 2-a ca versiune din cea franceză, București, 1915, p. 40.

³⁶ Liviu Pilat, *Societate și putere în Moldova (secolele XIV – XVI)*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 348.

Nu mult după depunerea și alungarea patriarhului Grigore Mammas (1450)³⁷, urmând și căderea Constantinopolului sub turci, a fost silit și urmașul mitropolitului Moldovei Damian, mitropolitul Ioachim să plece, fiind urmat de Teoctist, bulgar de neam și diacon al lui Marcu din Efes, deci un anti-latin convins. Totuși, delegații moldoveni care au participat la unire nu au fost primiți bine în țară și nu au zăbovit mult.

Să nu fi știut autorul anonim al *Letopisețului de la Putna* de delegația trimisă la Constantinopol de către voievodul Moldovei? Este foarte greu de crezut pentru că între conciliul florentin și data aproximativă a scrierii cronicii nu a trecut mai mult de o jumătate de secol. Este probabil ca o tradiție a participării ierarhilor moldoveni să nu se fi înregistrat de către cărturari, în această fază a dezvoltării istoriografiei interne pentru că nici alte cronici sau documente interne contemporane nu înregistrează acest lucru.³⁸ Sau, dacă a existat, ea a fost trecută deliberat sub tăcere, pentru că este greu de crezut că o participare românească la un eveniment de asemenea proporții să fi fost pur și simplu trecut cu vederea.

Participarea delegației moldovenești la Conciliul de la Florența se află în strânsă legătură cu existența în Moldova a unei ierarhii ecleziastice superioare de origine greacă și numită direct de Patriarhia de la Constantinopol de care Moldova se afla în dependență canonică, ceea ce nu se poate spune și despre cealaltă țară românească. Se pare că relațiile dintre această ierarhie grecească și factorii politici și ecleziastici autohtoni din Moldova nu erau prea apropiate, mitropoliții greci nu au zăbovit prea mult în țară și nu s-au implicat intens în problemele acesteia. Mai mult decât atât, mitropolitul Damian, angajându-se deschis în tratativele de unire cu Roma³⁹, ca, de altfel, și urmașul său Ioachim, au trebuit să suporte atât ostilitatea deja manifestă față de elementul grecesc cât și ostilitatea locală față de uniune. Reacția factorilor ecleziastici autohtoni la acțiunile unioniste ale celor doi mitropoliți amintiți nu ne este pe deplin dezvăluită, dar ea trebuie să fi fost reprobabilă dacă luăm în considerație activitatea ulterioară a acestora. Mitropolitul Ioachim a fost alungat din scaun și s-a refugiat în Polonia. Se pare că el este autorul scrisorii circulare care a urmat căderii Constantinopolului sub turci, și care a fost citită în bisericile moldovenești⁴⁰;

Este dificil din puținele surse avute la îndemână să stabilim amploarea mișcării antiunioniste din Moldova de până la căderea Constantinopolului, aceasta fiind legată și de împrejurările, deocamdată puțin cunoscute, ale ocupării scaunului mitropolitan al Moldovei de către Teoctist, bulgar de origine și discipol al lui Marcu din Efes. Mai

³⁷ Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 293.

³⁸ Principalul izvor istoric legat de participarea moldovenilor la Conciliul de la Florența sunt „Memoriile” lui Silvestru Syropulos, publicate în ediție critică de bizantinologul V. Laurent. Partea care relatează despre Moldova este, din păcate, păstrată fragmentar și ea forma, se pare, chiar începutul lucrării; V. Laurent, *Les „memoires” du Grand evesque de l’Eglise de Constantinople Silvestre Syropulos sur le Concile de Florence*, Paris, 1971. Ultimul stadiu al cercetării privind relațiile Moldovei cu Patriarhia Ecumenică și cu Imperiul Bizantin din preajma conciliului de la Florența în studiul prof. Emilian Popescu, *Completări și rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relațiile cu Bizanțul în prima jumătate al secolului al XV-lea* în vol. *Credință și cultură în Moldova*, I, Iași, Editura Trinitas, 1995.

³⁹ Emilian Popescu, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁰ P. S. Năsturel, *Urmările căderii Țarigradului pentru Biserica românească*, în MO, 2, XI, 1959, p. 45-73.

târziu, Gavril Protul avea să scrie: „Bisericile bulgarilor, sârbilor și a altora (românilor? n.a.) erau fugite de biserica Țarigradului pentru al VIII-lea sobor ce urma să-l facă la Florența latini cei deșerți la minte...”⁴¹ S-ar părea că în perioada imediat următoare căderii Constantinopolului s-a produs o acțiune intenționată și dusă la îndeplinire cu tenacitate, de ștergere a oricăror urme care puteau aminti de perioada bizantină în care ierarhi greci (numiți de la Constantinopol) ocupau scaunele mitropolitane ale Moldovei. Din pomelnice au dispărut numele mitropoliților greci. Cauza pare să fie legată de reacțiile bisericilor locale de erijare față de patriarhia constantinopolitană din preajma anului 1453,⁴² dar, mai ales a mitropoliei de la Suceava, care vedea în perpetuarea acestor legături o formă de recunoaștere a dominației otomane.⁴³ Suntem însă de părere că sentimentele antiunioniste ale elitei ecleziastice și politice din Moldova au avut un mare rol în disputa pentru autoritatea bisericească locală.

Să nu uităm, însă, că *Letopisețul de la Putna*, scris din poruncă voievodală, reflecta ideologia și direcțiile de acțiune ale autorității voievodale. Este posibil, în aceste condiții ca și tăcerea surselor de cancelarie să exprime un punct de vedere. Oricum ar fi, putem conchide că acest episod al participării românești la conciliul florentin nu era considerat la mai mult de jumătate de secol de la producerea evenimentelor, demn de a fi înregistrat în cronicile interne cu toate amănuntele, fie din cauza minimalizării importanței sale în complexitatea relațiilor politice și ecleziastice ale secolelor XIV - XV, fie din cauza conotației negative cu care era investit acest eveniment istoric în mentalitatea oamenilor vremii.

Alexandru Elian se declară surprins de lipsa oricăror informații asupra legăturilor moldo - bizantine acolo unde era mai firesc să fie întâlnite și anume în *Cronica sârbo- moldovenească de la Neamț*⁴⁴. Explicația este dată de faptul că suntem în preajma unor anale sârbești în care s-au intercalat cu stângăcie câteva știri formulate analitic privitoare la istoria Moldovei⁴⁵. Orice încercare de punere în legătură a istoriei Bizanțului cu istoria românilor în această cronică lipsește. Acest punct de vedere este împărtășit și de Andrei Pippidi care conchide: „în zadar căutăm concepția compilatorului român - pur și simplu ea nu există”⁴⁶. De fapt, există un punct de vedere al autorului român, mai ales în legătură cu problema conciliului florentin, punct de vedere care este același cu al majorității factorilor ecleziastici din orientul ortodox. Acceptarea unirii ar fi fost o încălcare a celor mai sfinte pravile. În fața cruntei situații de a alege între erezia latină și turbanul turcesc, pătura ecleziastică și culturală de la noi pare să o prefere pe cea din urmă.

⁴¹ Apud Isac Rusalin, *Sinodul de la Ferrara – Florența. Unirea florentină. Lupta ortodocșilor împotriva „unirii” de la Florența.*

⁴² Ștefan S. Gorovei, *Un episod din recuperarea Bizanțului; prima „operă” a spătarului Nicolae Milescu*, în AIIAI, XXII, 2, 1985, p. 441.

⁴³ Liviu Pilat, *Între Roma și Bizanț. Societate și putere în Moldova, secolele XIV - XVI*, Iași, Editura UAIC, 2009., p. 350.

⁴⁴ Al. Elian, *Bizanțul, Biserica și cultura românească, studii și articole de istorie*, operă postumă apărută sub îngrijirea prof. Vasile V. Muntean, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 16.

⁴⁵ I. Bogdan, *Cronice inedite atingătoare de istoria românilor*, București 1895, p. 79-102.

⁴⁶ A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române, secolele XVI - XVIII*, București, Editura Corint, 2001, p. 108.

Această dispută între două sisteme ideologice dogmatice, religioase și socio-politice a împărțit în două lumea creștină. Lupta a început în Constantinopolul bizantin ca o luptă internă în preajma cercurilor imperiale și ecleziastice⁴⁷ și s-a extins în întregul spațiu sud-est european, bisericile bulgară, sârbă și rusă fiind total împotriva unirii și erijându-se de sub autoritatea patriarhală tocmai sub acest pretext. De altfel, în anul 1450 are loc în capitala Imperiului Bizantin un nou sinod care repudiază în chip oficial Unirea.

Totuși, dintr-o relatare a papei Eugeniu al IV-lea din 1444 se vorbește de faptul că în Moldova „unii creștini adoptaseră de curând Unirea, dar au părăsit-o după aceea”⁴⁸, de aceea ordonă unor episcopi să cerceteze starea de lucruri și să facă eforturi pentru aducerea acestei populații pe calea cea dreaptă. Interesant este cum îi caracterizează papa pe ortodocșii moldoveni: „schismatici, atinși de virusul molimei”. Aceste scurte relatări ne sugerează și în Moldova secolului al XV-lea a existat o contradicție între o partidă pro-unionistă și pro-catolică și o partidă ortodoxă conservatoare. Lupta care s-a rezolvat în afara granițelor Moldovei, prin lichidarea fizică a statului bizantin și intrarea aproape în întregime a popoarelor ortodoxe sub stăpânire păgână a influențat puternic spiritele vremii. Ideea sacrificiului întru ortodoxie a fost generatoare pe plan sud-est european de alte reprezentări, precum aceea a cuceririi otomane văzută ca o pedeapsă a păcatelor ortodocșilor, a îndreptăririi și legitimității stăpânirii otomane și a alterității absolute a lumii catolice văzută ca un produs al unei acțiuni schismatice.

Un secol mai târziu de la redactarea *Cronicii sârbo-moldovenești* și a *Sbornicului de la Kiev*, evenimentele încep să se decanteze, tematica istoriografică pe acest subiect este fixată în linii mari, iar atitudinile mentale și afective sunt definite. Mențiunile despre Soborul al optulea sunt incomparabil mai numeroase, pentru că sursele de informare devin mai diversificate. În luările de atitudine ale cronicarilor, determinante sunt de acum cele două secole de stăpânire otomană în zonă care s-au scurs de la data Conciliului la momentul în care scriu aceștia. Cu toate acestea, există mereu nuanțe noi care se descoperă în trecerea de la o epocă la alta, deși persistă schema ideologică consacrată, ceea ce relevă durata ei în mentalul colectiv medieval al societății românești.

Contactele Moldovei cu Bizanțul sunt afirmate în cadrele Conciliului de la Florența, alături de câteva inexactități și confuzii de către Grigore Ureche. La această, adunare de părinți, întrunită „ca să poată împreuna biserica răsăritului cu a apusului pentru multa neîngăduință și price pentru capetele legei”⁴⁹, pe care Ureche o plasează în vremea lui Alexandru cel Bun, ar fi participat, alături de „împăratul Paleolog, și „înșuși patriarhul de la Țarigrad”, un reprezentant al Moldovei. Ureche credea, în mod eronat că ar fi vorba de Grigore Țamblac, care participase la conciliul de la Konstanz în 1418 în calitate de mitropolit al Kievului. Cronicarul, care numește în chip surprinzător în locul papei Eugeniu, un papă *Hrisofor* (este vorba, probabil, de teologul catolic Cristofor Garatone, episcop de Corone, ambasador la Constantinopol

⁴⁷ Hélène Arhweiler, *Idéologie politique de L'Empire Byzantin*, Paris, p. 85.

⁴⁸ Hurmuzaki, I, 2, p. 700 apud Emilian Popescu, *op. cit.* p. 144.

⁴⁹ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ed. P. P. Panaitescu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 78-79.

care i-a convins pe bizantini de a primi soborul, convocat de papă la Ferrara, apoi transferat la Florența. Dacă totuși confuzia este valabilă înseamnă că Ureche a avut la îndemână și alte surse în afara *Letopiseșului de la Putna*. Însă, dincolo de această atitudine obiectivă rămâne întrebarea: dacă Ureche a avut la îndemână *Letopiseșul de la Putna*, de ce a plasat totuși Conciliul de la Florența în vremea lui Alexandru cel Bun, adică cu vreo douăzeci de ani mai devreme?

Atitudinea generală a lui Grigore Ureche este de dezaprobare a respingerii *unirii* de la Florența de către bizantini. Cronicarul moldovean pare a-i reproșa lui Marcu din Efes excesul de invidie și gelozie specific grecilor. Însă, judecata lui Grigore Ureche, spre deosebire de aceea a celor ce se situează împotriva *unirii*, se sprijină pe argumente de natură politică și morală și nu pe argumente de teologie dogmatică. De asemenea, autorul nu manifestă nici un fel de ostilitate față de Bizanțul decăzut.

Miron Costin se ocupă în două rânduri de conciliul florentin, și anume în cele două opere ale sale în limba polonă: *Cronica Țării Moldovei și a Munteniei* (scrisă, probabil în 1677) și *Istoria în versuri polone despre Moldova și Țara Românească*, alcătuită în 1684.⁵⁰ Amândouă operele știu de participarea la Conciliu a împăratului Paleolog și a Patriarhului de la Constantinopol. După *Istoria în versuri*, o solie a lui Alexandru cel Bun ar fi fost trimisă tocmai în această vreme, deoarece voievodul dorea să întemeieze în Moldova un cler. Solii, negăsind în Constantinopol căpeteniile civile și religioase ale Bizanțului, cer părerea din țară dacă trebuie să pornească și ei la Florența sau să aștepte pe loc întoarcerea împăratului. După o confruntare cu boierii, Alexandru cel Bun poruncește soliei să ia drumul Ohridei de unde au luat blagoslovenie. Cu acest prilej ambele țări românești primesc religia de rit grecesc.

După cum se observă, cronicarul moldovean nu avea habar de delegația oficială moldovenească în frunte cu logofătul Neagoe și mitropolitul Damian la Florența, dar povestește de o delegație trimisă la Ohrida exact în timpul Sinodului și din cauza acestuia. Evenimentul descris ar putea avea legătură, poate, cu împrejurările obscure ale întronării mitropolitului Teoctist și cu presupusa dependență canonică față de Ohrida, dar Miron Costin nu oferă alte amănunte. Ambele cronici polone ale lui Miron Costin reflectă, astfel tradiția legăturilor vechi pe care Biserica moldovenească le-ar avea cu Ohrida și se menționează conciliul florentin, *ca o cauză neprevăzută a schimbării itinerariului soliei românești*. În ceea ce privește vreo atitudine a cronicarului legată de chestiunea strictă a conciliului, se manifestă aceeași atitudine compătimitoare ca și la Grigore Ureche: „mare price stă până în ziua de astăzi între besearica Apusului și besearica Răsăritului și de atuncea mare schismă, adică deslipire stă între besearici.” Cu alte cuvinte este, ca și la Grigore Ureche, o atitudine echidistantă, cronicarul nu se amestecă în polemici unioniste sau doctrinare, dar recunoaște semnificația Conciliului în contextul stării de lucruri actuale, adică existența a două biserici creștine care se dușmănesc reciproc, în loc să facă față împreună asaltului păgânilor.

Nicolae Costin, în *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601*, preia necritic ambele informații atât din Grigore Ureche, cât și din Miron Costin, cu aceleași greșeli, deși ar fi avut posibilitatea să le corecteze cu ajutorul *Cronografelor*

⁵⁰ Miron Costin, *Opere*, București, 1958, p. 202-217.

grecești, cât și ale altor izvoare de care dispunea⁵¹. Corectarea o face, însă alt interpolator al cronicii lui Miron Costin, Axinte Uricariul, care îmbunătățește informațiile cu ajutorul „hronografului grecesc”.⁵² Acesta precizează că la Conciliul florentin, papa care participase se numea Evghenie, iar din partea Moldovei fusese delegat Ioasaf, iar anul în care s-a ținut soborul a fost 6947, adică 1439: „Și așa vom putea crede cum scriu grecii, că ei cum au fostu acolo și cum au văzut, așa au însemnatu”.⁵³ Numele delegatului românesc Ioasaf apare tocmai printr-o lectură greșită a cronografului lui Dorotei al Monembasiei, fiind confundat cu cel al lui Iosif, patriarhul Constantinopolului care nu s-a mai întors la Constantinopol și a murit în Italia. Se pare că această greșeală s-a perpetuat în cronicistica românească.⁵⁴ Cu toate corecturile și confuziile făcute cu ajutorul cronografele rămâne în istoriografia moldovenească tradiția, care nu are nici o legătură cu adevărul istoric, a participării Moldovei la Soborul de la Florența în timpul voievodului Alexandru cel Bun. Istoricii care s-au ocupat de problema conciliului au pierdut din vedere un aspect care ține tocmai de mentalitatea colectivă. Cronicarii români nu redau o istorie reală, ci una ideologică care scrie și ordonează fapte din trecut în acord cu anumite tradiții consacrate. Ea se ordonează în jurul unui interes: **identitatea colectivă**, care în Evul Mediu funcționează pe două planuri: identitatea religioasă (apartenența la comunitatea ortodoxă) și identitatea etnico-politică (începuturile Moldovei). Într-o perioadă ale cărei trăsături se pierd în memoria colectivă, fiind înlocuite de mituri și tradiții, apropierea și contactele, neadevărate și chiar neverosimile, sunt permise.

*

Există, însă în cultura veche românească un reprezentant care s-a ocupat îndeaproape de problema diferențelor de dogmă, fiind foarte interesat nu numai de chestiunile și controversele teologice, ci și de istoria ecleziastică propriu-zisă. Este vorba de Nicolae (Milescu) Spătarul. Acesta scrie o carte la Stockholm, în 1667 la rugămintea ambasadorului Franței, Arnaud de Pomponne, o carte, intitulată *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului adică sensul bisericii orientale sau grecești despre transubstanțiere trupului domnului și alte controverse*. Înainte de a începe analiza scrierii trebuie precizată atmosfera în care a apărut această carte. La mijlocul secolului al XVII-lea calvinismul lua avânt, încercând să convertească un număr tot mai mare de credincioși, nu numai dintre catolici, ci și din statele ortodoxe din Răsăritul Europei. În acest scop, protestanții se folosesc de ideea că doctrina lor este asemănătoare cu cea ortodoxă, iar în dogma transubstanțierii, calvinii utilizau aceleași principii ca și ortodocșii, ambele tabere revendicând concepția originară a creștinismului. Istoria luptei ortodoxiei împotriva influențelor calvinismului este bine cunoscută, un episod al acesteia fiind și Sinodul ecumenic de la Iași din timpul lui Vasile Lupu. Cartea lui Milescu urmează, însă unui alt episod al luptei, și anume al activității patriarhului Constantinopolului Kiril Lukaris. Patriarhul Constantinopolitan,

⁵¹ Despre calitatea de compilator al lui Nicolae Costin și confuziile făcute în Al. Elian, *op. cit.* p. 19 -20.

⁵² Paul Cernovodeanu, *Filiația cronografele românești de tip Danovici* în BOR, nr. 9-10, 1987, p. 180-196.

⁵³ Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 193.

care a făcut studii în Anglia, a încercat să introducă elemente de doctrină calvină în Biserica ortodoxă. El a murit sugrumat de către turci și aruncat în mare, nu pentru credință, ci pentru că iezuiții convinseseră Poarta că Lucaris tratase cu cazacii pentru a năvăli în Constantinopol.⁵⁵ Erezia lui Lukaris a fost îndreptată de Gabriel Vlasios pe care Milescu îl numește „fostul meu profesor din cetatea împărătească”.⁵⁶ Oricum, în cercurile intelectuale din Paris se simțea nevoia unei cărți care să explice, pe înțelesul tuturor, dogma transsubstanțierii în concepția ortodoxă. Lucrarea, care a fost integrată în capitolul al IV-lea al lucrării *La perpetuité de la foi de L'Église catholique touchant l'Eucharistie* (iscălită de Antoine Arnaud) face și o prezentare a bisericii ortodoxe și a trecutului acesteia.⁵⁷

Milescu abordează problema Conciliului florentin de pe cu totul alte poziții față de înaintașii săi. De data aceasta, identificarea etnică se estompează în detrimentul apartenenței la o comunitate trasată exclusiv pe criterii religioase. Mai mult, pentru a da mai multă greutate scrierilor sale, el se numește pe sine „grec, nu numai prin religie, dar chiar prin neam și limbă”⁵⁸. Înseamnă că el dorește să convingă cititorii occidentali cărora le este destinată cartea, că este calificat prin credință, naționalitate, limbă pentru a vorbi în numele ortodoxiei grecești. Din această perspectivă, el afirmă că schisma care separă cele două biserici, ortodoxă și catolică a urmat Conciliului de la Florența, eveniment pe care Milescu îl consideră ca depășind în importanță altele mai îndreptățite să fie considerate cauze ale schismei, iar, de atunci biserica „greacă a părut mai fericită, că nici o erezie nu s-a produs la noi, Dumnezeu oprind-o, sau dacă s-a ivit, s-a risipit îndată”.⁵⁹

Să fie, oare o eroare a cărturarului moldovean confuzia momentului din 1054 cu cel din 1438? P. P. Panaitescu crede că poziția lui N. Milescu este greșită, fiind vorba de o eroare⁶⁰, dar A. Ciurea constată că Spătarul a vrut să spună că schisma a rămas definitivă după Florența, deoarece de atunci nu s-au mai făcut încercări de asemenea proporții pentru conciliere. Noi credem că viziunea generală a lui Milescu vizavi de relațiile dintre cele două biserici era dominată de impactul emoțional al evenimentului de la Florența. În conștiința colectivă a românilor veacului al XVII-lea importanța actului din 1438 era mult mai mare decât acela al primei schisme. În plus, intenția

⁵⁵ T. M. Popescu, în Revista BOR, 9-10, 1942, p. 455 și T. Bogdogae, *Din istoria BOR de acum 300 de ani*, Sibiu, 1943.

⁵⁶ Nicolae Milescu Spătarul, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, Iași, Editura Trinitas, 1997, p. 41, precum și Radu Ștefan Vergatti, *Nicolae Spătarul Milescu. Viața, călătoriile, opera*, București Editura Paideea, 2002, p. 123.

⁵⁷ Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu, din „Stella Orientalis splendes”*, în *Ortodoxia*, an X, 1958, nr. 4, p. 511-538.

⁵⁸ În legătură cu originea etnică a lui Nicolae Spătarul s-au pronunțat o pleiadă de istorici cu puncte de vedere total contradictorii. Nefiind o chestiune care să atingă direct scopul lucrării ne mărginim la a reda o parte din bibliografia problemei; P.P. Panaitescu, *Nicolae Milescu Spătarul*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Șt. S. Gorovei, Iași, Editura Junimea, 1987, p. 24 – 29; Cerbu Anton Zigmund, *Criza de conștiință a Spătarului Milescu în Jurnalul literar*, v. 13, 2002, p. 1-29; C. Erbiceanu, *China supusă. Manuscript grecesc cu același titlu în Analele Academiei Române*, MMS, seria II, Tom XXIV, București, 1901-1902, p. 147-149; Radu Ștefan Vergatti, *op.cit.*, p. 37-39, precum și Șt. S. Gorovei, *Nicolae Milescu Spătarul. Contribuții biografice*, AIIAI, Iași, XXI, 1984, p. 186.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁰ P. P. Panaitescu, *op.cit.*, p. 15.

autorului, oricât de erudit, nu a fost aceea de a reflecta cu exactitate adevărul istoric, ci de a readuce în conștiința cititorilor ecurile unui eveniment pe care societatea din ambele părți ale continentului îl considera determinant pentru starea de lucruri existentă.

De pe poziții conciliante cu catolicismul, Nicolae Milescu se ridică împotriva protestanților și al tentativelor sale de extindere în Orientul ortodox: „aici, fiind îndepărtați mult de greci, n-au pioșenia să însămânțeze ceea ce biserica Greacă cugetă și simte....departe și cu picior iute orice grec să fugă, cât mai repede, de aceste înșelăciuni.”

În continuare, Milescu ține să sublinieze tăria credincioșilor în doctrina ortodoxă în ciuda stăpânirii străine: „Dar ve spune că poate din pricina jugului (otoman n. a.) Biserica modernă a Orientului s-a îndepărtat de cea veche. Acest lucru e imposibil. Căci, dacă nu s-au abătut dintre barbari, rușii sciții și alte popoare care se folosesc de altă limbă, cu atât mai mult, înfloresc la greci vechile constituții ale Apostolilor, crezute și propovăduite până la hotarele lumii.⁶¹ Este într-adevăr o mărturisire de credință ortodoxă în vechile canoane, pe care un reprezentant al culturii românești, dar cu viziunea unui european, o adresează occidentului.

Radu Popescu în *Istoriile domnilor Țării Românești* face o cronică a țării de la descălecat până la domnia lui Constantin Brâncoveanu. Deplângând permanent lipsa unor informații mai vechi cărturarul muntean împrumută de la scriitorul bizantin Sphrantzes, pe care îl și menționează în text de mai multe ori, multiple informații, legate atât de Țara Românească cât și de istoria statelor vecine, dar, mai ales, aceea a Imperiului Otoman.⁶² De fapt, istoricul muntean a preluat informațiile dintr-un compilator al scriitorului bizantin, martor la căderea Constantinopolului. Este vorba de *Cronica extinsă* al lui Macarie Melisenos, un compilator din secolul al XVI-lea care s-a dat și chiar a fost considerat timp îndelungat autorul memoriilor.⁶³ De multe ori informațiile din cronică bizantină sunt preluate necritic și inserate artificial în textul cronicii, legătura făcându-se numai în funcție de criteriul cronologic.

Un studiu comparativ al celor două izvoare, Radu Popescu și Pseudosphrantzes ne-a relevat o serie de informații din istoria Imperiului Otoman și aceea a Imperiului bizantin care nu se regăsesc nici la Sphrantzes, nici la compilatorul său din secolul al XVI-lea. Vasiliev credea că ele aparțin unei copii târzii și completate a cronicii.⁶⁴ Am descoperit cu acest prilej că Radu Popescu a preluat cuvânt cu cuvânt pasaje dintr-un cronograf de tip Danovici, care preia la rândul său, mai ales pentru perioada care ne interesează, știri din istoria turco – bizantină a lui Martin Crusius. Comentarii ale cronicarului muntean despre unele din evenimentele descrise se găsesc mai ales la sfârșitul paragrafelor, copiate cu stângăcie din cronograf, și ele dau curs unor întrebări pe care societatea românească a secolului al XVIII-lea și le punea mai ales în legătură cu asaltul dominației otomane.

⁶¹ N. Milescu Spătarul, *op. cit.*, p. 49.

⁶² A. Vasilescu, *Un cronicar bizantin utilizat de autorii Istoriilor domniilor Țării Românești*, în *Convorbiri literare*, XLVIII, 1914.

⁶³ V. Grecu, Georghios Sphrantzes, *Memorii 1401-1477*, în anexă Pseudosphrantzes, Macarie Melisenos, *Cronica*, 1258-1481, ed Academiei, București, 1966, passim.

⁶⁴ A. Vasilescu, *op.cit.*, p. 1023.

Mai multe atitudini personale inserează cronicarul muntean cu ocazia prezentării soborului de la Florența: „că aceste văzând Ioan Paleologul, împăratul grecilor, s-au sfătuit să meargă la papa de la Roma, să facă unire bisericilor, fiind atunce Evghenie papă și patriiarh la Țarigrad **Iosif, care a și murit la Roma**”⁶⁵. Informația este luată din Pseudosphrantzes. Din cronograf, Radu Popescu preia descrierea sinodului precum și regretul că nu s-a făcut unirea celor două biserici: „apoi nevrând să iscălească vlădica de la Efes, toate lucrurile au rămas deșarte; că nici un ajutor n-au dat papa și domniii frâncilor și nici vre-un bine nu s-au făcut că au umblat în deșărt doi ani, iar în deșărt au venit”. Tot din cronograf preia Popescu știrea că împăratul Ioan al VIII-lea, reântorcându-se la Constantinopol, și-a găsit soția moartă: „că viind acasă și-au găsit împărăteasa moartă și călugării carii era rămași la Țarigrad nu vrea să-i primească la biserică, zicând că sunt eritici. Ci era mare tulburare între dânșii și den afară le făcea turcii tulburare și ca nește orbi nu-și cunoștea pieirea lor. De acestea au făcut și fac călugării!”⁶⁶. Cuvintele subliniate, apațin, însă, cronicarului român, care avea deja o perspectivă mai amplă asupra consecințelor în timp a eșecului, în viziunea sa, a actului din 1438. De fapt, Radu Popescu aruncă vina pe fanatismul călugărilor athoniți care a făcut să eșueze unirea bisericilor.

Izvoarele consultate și scopul lucrării nu-i permit stolnicului C. Cantacuzino în *Istoria Țării Rumânești* redarea unor detalii despre Conciliul de la Florența. Cu toate acestea este interesantă viziunea lui despre despărțirea celor două biserici, viziune foarte erudită, dar pornită tot de pe poziții tradiționale. C. Cantacuzino vede în schisma religioasă o cauză majoră a decăderii Imperiului Romano-Bizantin: „cea mai mare și cea dintâi pricină stricăciunii și surpării monarhiei romane, lăsându-se și zmulgându-se den împărăția de la Țarigrad, care acolo scaunul Constandin cel Mare mutase de la vechea Roma, chiamându-l noua Romă.” Din perspectiva stolnicului, catolicii rămân, însă, schismaticii care „ar fi făcut alte dogme decât biserica cea bătrână și adevărată a Răsăritului” și ar fi numit ei înșiși împărați cu titulatură romană⁶⁷, iar lipsa unității ar fi permis cucerirea Imperiului lui Constantin de către păgânătate. Deși și-a făcut studiile în Padova și este un admirator al monarhiilor naționale occidentale, concepția lui C. Cantacuzino cu privire la poziția celor două biserici rămâne una tradițională.

Cu D. Cantemir perspectiva în care ne sunt înfățișate evenimentele legate de conciliul florentin este contradictorie. Atrăgându-i atenția domnia îndelungată a lui Alexandru cel Bun pentru istoria veche a Moldovei, Cantemir revine în câteva rânduri, în celebra sa carte *Descrierea Moldovei* asupra informațiilor lacunare preluate din Miron Costin și din interpolatorii săi asupra participării românești la Conciliul de la Florența. Față de conciliul florentin, atitudinea lui Cantemir e vădit anti-catolică, poziție pe care nu o întâlnim la nici unul dintre predecesorii săi, cronicarii veacului al XVII-lea. Este un prim indiciu că el se slujește în redactarea scrierii, cel puțin în fragmentele referitoare la organizarea ecleziastică, de o tradiție mănăstirească⁶⁸.

⁶⁵ *Cronicari munteni*, ed. Mihail Gregorian, studiu introductiv de Eugen Stănescu, București, Editura Pentru Literatură, 1961, p. 244.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 245.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁸ C. Auner, *op.cit.*, p.50.

Oricum această atitudine este cel puțin o curiozitate la Cantemir pentru că ea intră în contradicție flagrantă cu latinismul autorului, manifestat mai târziu în *Hronicul vechimii româno- moldo-vlahilor*. Cantemir leagă într-o manieră originală Soborul Florentin de istoria politică și ecleziastică a statului moldovean. La Florența, Mitropolitul Moldovei, al cărui nume nu-l dă, câștigat de făgăduința papei că va căpăta „cel de-al șaptelea scaun” în Biserică subscrie la hotărârile conciliului, dar nu îndrăznește să se mai întoarcă în Moldova. Locul său îl va lua Teoctist arhidiaconul – bulgar de neam – al lui Marcu din Efes, aprigul adversar al unirii care pretinde să-și ia hirotonia de la Ohrida (de menționat că nu întotdeauna fraza lui Cantemir e logică, ci ea se îmbină cu retorismele și intervențiile latinei retorice). Ca urmare a venirii lui Teoctist în fruntea bisericii Moldovenești, Alexandru cel Bun **se lasă convins de înaltul ierarh să scoată literele latine care se foloseau până atunci, „nu numai din cărțile bisericești, ci din toată țara și să introducă în locul lor pe cele slavone**. Astfel, încheie Cantemir, el a fost primul autor al barbariei care stăpânește astăzi Moldova.⁶⁹ Tradiția despre împrumutarea literelor slave în urma conciliului florentin nu este o simplă deducție a lui Cantemir pentru că ea se găsea și la Miron Costin, în *Cronica țării Moldovei și a Munteniei*⁷⁰ după care **„amândouă aceste țări au luat legea de ritul grecesc pe vremea când împăratul Paleolog cu patriarhul Constantinopolului s-au dus ei înșiși la soborul din Florența”**. Este posibil ca Miron Costin și D. Cantemir să fi folosit un izvor comun, pornit tot dintr-o tradiție mănăstirească sau o concepție a elitei românești ecleziastice sau de cancelarie, care și-a pus problema folosirii unui alfabet străin, odată cu dezvoltarea conștiinței de neam. Oricum rădăcinile acestei tradiții sunt imposibil de descifrat numai din aceste două notițe, dar ea completează amalgamul de mituri care s-au creat în jurul conciliului florentin. Deși, mai bine informați decât predecesorii lor și având la îndemână surse diverse, Atât Cantemir, cât și Miron Costin plasează Conciliul de la Florența, ca și actul de numire ca mitropolit al Moldovei pe Teoctist în timpul domniei lui Alexandru cel Bun. Tot Cantemir face din Soborul de la Florența un prilej de afirmare pentru statul moldovean. Ioan al VIII-lea Paleologul care ia parte la sobor, impresionat de zelul cu care delegații lui Alexandru - mai puțin cum am văzut, Mitropolitul Moldovei - apăraseră ortodoxia, a acordat voievodului moldovean titlul de despot și diadema regală. Acordarea titlului de despot este legată de revendicările de suveranitate și de autocrație care nu puteau veni decât din Bizanț. Și cum singurul moment al contactelor directe dintre Bizanț și Moldova cunoscut lui Cantemir este Conciliul de la Florența, acordarea demnităților imperiale nu se putea face decât în acest moment. Iată, o nouă îmbogățire pe care o înregistrează imaginea soborului florentin pe lângă aceea a tradiției începuturilor mitropoliei Moldovei și aceea a preuării alfabetului chirilic. Ulterior, din lectura altor izvoare externe, precum cronicarul bizantin Sphrantzes apare informația trecerii împăratului Ioan al VIII-lea prin Moldova cu prilejul întoarcerii de la Viena și îmbarcarea acestuia în portul Chilia. Tradiția acordării darurilor și

⁶⁹ D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. G Adamescu, București, 1978, p. 40.

⁷⁰ Miron Costin, *op. cit.*, p. 198-199.

demnităților imperiale este pur și simplu transferată la acest eveniment, constituindu-se în ceea ce se va numi *Scrisoarea mitropolitului Gheorghe din 1729*.⁷¹

Istoria paralelă a Moldovei și Țării Românești este o compilație de cronici interne alcătuită de către Axinte Uricariul la comanda primului domnitor fanariot Nicolae Mavrocordat și scrisă pe la 1730-1740. Pentru perioada care ne interesează, adică până la domnia lui Ștefan cel Mare, principalele date sunt luate de către Axinte Uricariul din Nicolae Costin, *Letopisețul de la zidirea lumii până la anul 1601*, dar din care a scos informații, mai ales privitoare la statele vecine. Valoarea cronicii este dată tocmai de informațiile legate de începuturile Mitropoliei Moldovei, de evenimentele din timpul domniei lui Alexandru cel Bun și de informațiile care stau și la baza scrisorii mitropolitului Gheorghe din 1729.

În *Cronica Paralelă* memoria colectivă, care decantează evenimentele istorice după impactul lor asupra imaginarului colectiv, face din Alexandru cel Bun “începătorul bunelor fapte, atât la celi politicești, cât și la celi bisericești”. Axinte Uricariul preia în scris o idee care circula deja în mentalul colectiv despre imaginea lui Alexandru cel Bun pe care o demonstrează ulterior prin descrierea faptelor voievodului.

În virtutea acestei imagini, Soborul de la Florența este plasat tot în timpul lui Alexandru cel Bun, deși, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea erau foarte bine cunoscuți atât anii de domnie ai voievodului cât și data exactă a conciliului. Este o gravă neglijență a cărturarului moldovean, sau mai probabil, o suprapunere voită, compilatorul fiind preocupat de înregistrarea unei tradiții mai mult decât a faptelor istorice cu exactitate. În descrierea faptelor, neputându-se hotărî, Axinte Uricariul înregistrează atât varianta lui Grigore Ureche despre participarea lui Iosif mitropolitul, cât și varianta lui Miron Costin despre solia la Ohrida: “și de acolo au luat legi și preoți și cărți sârbești și toată orânduiala bisericii.”⁷² Două paragrafe mai încolo Axinte Uricariul consemnează ridicarea statutului Mitropoliei Moldovei de sub ascultarea Ohridei, în timpul aceluiași Alexandru cel Bun, așa cum este redat în scrisoarea mitropolitului Gheorghe fără să-și pună întrebări legate de nepotrivirea cronologică.

Cât privește atitudinea față de un eveniment internațional de talia Conciliului florentin, Axinte Uricariul are aceeași perspectivă, care merge pe filiera cronografelor: ”Măcar că fiind împăratul Ioan Paleolog cuprinsu de nevoia turcilor rămăsese numai cu numele împărat. Iată au priimit de au și iscălit cu alți episcopi părerea părinților de la apus, făgăduindu-să papa că-i va da ajutoriu împăratului împătriva turcilor. Ce nice un ajutoriu n-au dat și **mai mult de scădere împărăției și beserecii răsăritului**

⁷¹ Denumită și *Istoria pentru preasfânta icoană făcătoare de minuni ce să află la mănăstirea Neamțului*, scrierea se integrează în literatura antiotomană și antifanariotă a secolului al XVIII-lea, încercând să rezolve dintr-o trăsătură de condei mai multe probleme legate de statutul Mitropoliei Moldovei, de existența icoanelor bizantine de la Mănăstirile Neamț și Bistrița, de darurile și demnitățile imperiale acordate de împărații bizantini lui Alexandru cel Bun. Opera a stârmit furtunoase dezbateri în istoriografie, asupra ei pronunțându-se Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea în Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București 1964, p. 97-197; Ciprian Zaharia, *Iosif I întâiul mare ierarh român*, Ștefan S. Gorovei, *Între istoria reală și imaginar. Acțiuni politice și culturale în veacul XVIII*, Iași Editura Universității „A. I. Cuza”, 2003.

⁷² G. Ștrempel, *Cronica paralelă moldo-munteană*, București, Minerva, 1999, p.21.

au fost acela al optulea săbor, decît de folos. Că mare price stă pînă în ziua de astăzi între besereca apusului și între besereca răsăritului”.⁷³

*

În concluzie, istoriografiai secolelor XV-XVIII păstrează un soi de fidelitate imaginii celui de-al optulea sobor de la Florența, imagine care este în accord și cu tradiția bisericească consacrată. Prin acest fapt, cărturarii români, indiferent de sursele din care se inspiră (bizantine sau occidentale) și indiferent cărui curent cultural se atașează, se situează aproape fără excepții pe poziții tradiționale. Acest lucru dovedește longevitatea extraordinară a ideologiei ortodoxe în care comunitatea ortodoxă românească se legitimează. Pe parcursul veacurilor, însă, atitudinea față de conciliul florentin se îmbogățește cu noi valențe determinate de diversificarea cunoștințelor și de lărgirea cadrului istoric.

Poate că, privit din perspectivă inversă, adică pornindu-se de la consecințele marelui conciliu (propaganda antilatină, precum și cucerirea musulmană ca o consecința directă a eșecului negocierilor), conciliul florentin a fost perceput de către urmași drept faptul istoric care a generat un puternic sentiment de identitate comunității ortodoxe, într-un moment în care solidaritățile religioase prevalau asupra celorlalte tipuri de solidaritate.

Cultura religioasă însăși suferă o mutație în dezvoltarea ei, datorită împrejurărilor de ordin politic și religios în același timp generate unirea de la Florența. Este un fapt dovedit că drept urmare a unirii florentine, bisericile din Valahia și din Moldova s-au îndepărtat de patriarhia de la Constantinopol, pînă la începutul secolului al XVI-lea, impunând ca regulă generală alegerea mitropoliților de către voievozi și simpla lor recunoaștere de către Patriarhia ecumenică. În compensație, aducerea relicvelor, aceea a Sf. Ioan cel Nou de la Suceava și a Sfintei Filoftea în Țara Românească, aduse în aceeași epocă nu sunt străine de acest proces de edificare a autorității voevodului în materie ecleziastică.⁷⁴ Propaganda antiunionistă a dus la o întrerupere certă a legăturilor canonice ale bisericii cu patriarhia Ecumenică. În timpul acestei întreruperi s-au stabilit legături ecleziastice cu Pec-ul sau cu Ohrida.

Pentru secolele următoare, însă, evoluția imaginii conciliului de la Florența în scrierilor istoriografilor români, de la o atitudine profund anticatolică la o abordare mai obiectivă și mai complexă se datorează în parte și confruntărilor spirituale generate de ascensiunea reformei și a contrareformei. Dezbaterile interconfesionale au determinat și din partea oamenilor de cultură români luări de atitudini, reevaluări, reconfigurarea interesului pentru trecutul ortodox. Relatarea în scris a unor aspecte din trecutul bisericii este însoțită de multe ori de propaganda anticatolică la mitropolitul Dosoftei sau la Nicolae Milescu Spătarul.

De asemenea, analiza Conciliului de la Florența reprezintă un exemplu în care tradiția prevalează în fața faptelor și a adevărului istoric. Fiind un moment cheie atât în cadrul evoluției sentimentului de identitate ortodoxă, (mai ales în contextul viitoarei

⁷³ *Ibidem*, p. 22.

⁷⁴ Matei Cazacu, *Saint Jean le Nouveau, son martyre, ses reliques et leur translation a Suceava (1415) în L'empereur hagiographe. Culte de saints et monarchie byzantine et postbyzantine*, texte reunite de Petru Guran, Colegiul Europa Nouă, 2001, p. 152.

cuceriri musulmane) pe seama acestui moment istoric sunt puse de către vechii cronicari o serie de evenimente secundare grupate în jurul unui alt element de identitate și anume începuturile statului moldovenesc.

În această privință, Soborul al Optulea de la Florența reprezintă în sistemul de reprezentări al istoricilor moldoveni și munteni un eveniment cheie, puternic ancorat în memoria colectivă în jurul căruia se țes o mulțime de fapte care au sau nu de a face cu adevărul istoric. Prin referirile la conciliul florentin, cronicarii dau greutate și veridicitate unor mituri și tradiții, le plasează într-un context istoric real și le prezintă publicului cititor ca fiind informații incontestabile. Informațiile au fost inserate în operele autohtone în funcție de erudiția, concepția, spiritul critic și capacitatea de asimilare a fiecărui autor. Într-o primă fază, într-o timidă încercare de a explica cauzal și contextual evenimentele, Grigore Ureche leagă menționarea Conciliului florentin de prezența călugărului Grigore Țamblac în Moldova. În cu totul alt context, Miron Costin pune în relație de cauzalitate același eveniment de presupusa dependență canonică a Moldovei de Ohrida. În schimb, toți cronicarii par a se pune de acord că o participare moldovenească în rândul delegației ortodoxe este legată de numele domnitorului Alexandru cel Bun. Chiar și atunci când au la dispoziție un material de primă mână provenit din lectura cronografelor, cărturarii români se încapățânează să lege istoria soborului florentin de prestigiosul nume al voievodului moldovean.

Explicația persistenței acestei alăturări ține, pe de o parte, de imaginea voievodului Alexandru cel Bun, în ansamblul reprezentărilor legate de începuturile statalității. Prin tradiția, consemnată în cronici, Alexandru cel Bun a întreprins o însemnată operă de organizare politică și ecleziastică a Moldovei, printre realizările sale fiind cunoscute peste veac în cronici cele legate de recunoașterea Mitropoliei Moldovei și reglementarea relațiilor cu Bizanțul („*care a adus multe trebi a bisericii, luând tot ustavul creștinesc de la greci. Era patriarh Iosaf, de-au făcut și aiarul [sic!] mitropoliei*”)⁷⁵, începuturile monahismului, aducerea moaștelor Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, reglementarea aparatului de stat și a dregătoriilor și, cel mai important, edificarea însemnelor puterii voievodale. Această aură de întemeietor similară oarecum cu aceea al lui Constantin cel Mare s-a perpetuat în tradiția românească despre începuturile statului moldovenesc. Despre Alexandru cel Bun, mitropolitul Dosoftei făcea adnotări în traducerea cronografului Kigalas spunând că „a adus pravila credinței de la Țarigrad”⁷⁶. Aducerea moaștelor Sfântului Ioan cel Nou reprezintă, de asemenea, începutul oficializării cultului sfinților în Moldova, cult care prin tradiția consacrată în țările de tradiție bizantino-slavă revine puterii monarhice, în scopul construirii autorității și legitimității propriei lor puteri.⁷⁷ Tot prin tradiție i se atribuie lui Alexandru cel Bun aducerea de la Constantinopol a felonului Sfântului Ioan Gură de Aur, felon de care amintește același Dosoftei în traducerea cronografului și de care

⁷⁵ Notă marginală a mitropolitului Dosoftei pe traducerea cronografului Kigalas, ms. 3456 BAR, apud Doru Mihăescu, *Cronografele românești*, București, Editura Academiei, 2007, p. 154.

⁷⁶ C. Erbiceanu, *Una din cărțile pe care și-a făcut studiile și cercetările sale neuitatul mitropolit al Moldovei, Dosoftei*, în BOR, X, 1887, nr. 15, p. 1219.

⁷⁷ Petre Guran, *Invention et translation des reliques – Un ceremonial monarchique*, în RESEE, tom XXXVI, 1998, nr. 1-4, p. 195-229.

amintește și Paul de Alep.⁷⁸ Asociindu-se astfel două simboluri la fel de prestigioase, cel al voievodului Alexandru cel Bun și cel al Conciliului florentin, istoricii umaniști au așezat altfel faptele încât să evoce timpurile de glorie și trecutul prestigios al Țării Moldovei.

⁷⁸ Scarlat Porcescu, *Episcopia Romanului*, 1984, p. 363-365.