



# TRANSILVANIA

serie nouă, anul XLIX (CLIII), numărul 10 (2021)

## CONSILIUL ȘTIINȚIFIC | ADVISORY BOARD:

**Ștefan Afloroaei** (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România)

**Cornel Ban** (Copenhagen Business School, Danemarca)

**Manuela Boateă** (Universitatea Albert-Ludwigs, Freiburg, Germania)

**Constantin Chiriac** (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

**Petr Kopecký** (Universitatea din Leiden, Olanda)

**Mihaela Miroiu** (Școala Națională de Studii Politice și Administrative, România)

**Christian Moraru** (Universitatea North Carolina Greensboro, SUA)

**Mircea Păcurariu** (Academia Română)

**Ioan-Aurel Pop** (Academia Română)

**Marci Shore** (Universitatea Yale, SUA)

**Stefan Sienerth** (Universitatea „Ludwig Maximilian” din München, Germania)

**Andrei Terian** (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

**Galin Tihanov** (Universitatea Queen Mary, Regatul Unit)

**Alexandru Zub** (Academia Română)

## REDAȚIA | EDITORIAL TEAM:

Redactor-șef | Editor-in-Chief: **Radu Vancu**

Redactori | Editors: **Dragoș Varga, Vlad Pojoga**

Secretar de redacție | Editorial Secretary: **Ștefan Baghiu**

Tehnoredactor | DTP: **Mihaela Basarabă**

Fotografia de pe copertă | Cover Photo: **Robert Gavrilesco**

Revistă editată de **Complexul Național Muzeal ASTRA**, sub autoritatea **Consiliului Județean Sibiu**  
Journal edited by **ASTRA National Museum Complex** under the authority of the **Sibiu County Council**

Director general C.N.M. ASTRA | General Manager ASTRA NMC: **Ciprian Anghel Ștefan**

## CONTACT:

551037 Sibiu, Bastionului 6A

Tel./fax: +40 269 202 400

[revistatransilvania@muzeulastra.com](mailto:revistatransilvania@muzeulastra.com)

[www.revistatransilvania.ro](http://www.revistatransilvania.ro)

[office@muzeulastra.com](mailto:office@muzeulastra.com)

[www.muzeulastra.ro](http://www.muzeulastra.ro)





# „Τὴν ἄρχαίαν ἐπιζητούμεν πατρίδα”: CREȘTINII ÎN CĂUTAREA PATRIEI CELEI DINTĂI – ÎNCERCĂRI DE DEFINIRE A UNEI TEOLOGII A MIGRAȚIEI

**Ciprian Ioan STREZA**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”  
Lucian Blaga University of Sibiu, Andrei Șaguna Faculty of Theology  
Personal e-mail: ciprian\_streza@yahoo.com

---

“Τὴν ἄρχαίαν ἐπιζητούμεν πατρίδα”: CHRISTIANS IN SEARCH OF THE ANCIENT HOMELAND – ATTEMPTS  
TO DEFINE A THEOLOGY OF MIGRATION

**Abstract:** Migration, as the displacement of peoples, triggered throughout the centuries by wars, natural disasters, political oppression, poverty and famine, religious persecution is a profound human experience and an intimate part of the biblical saga from the beginning, along with the social, anthropological and spiritual issues it raises. The history of Israel is rooted in migration and the Jewish Diaspora is the most extensive and well documented migrations in antiquity. The wandering of the patriarchs, the Exodus, the exile, the dispersion and the return to Jerusalem are embedded in the consciousness of the people of Israel and helped define their character as a people and the nature of their relationship to God. For the Christian Church, migration was a phenomenon that configured its history and forced it to define itself and to specify the eschatological goal of its missionary. The patristic writings of the first centuries indicate that Christians have always considered themselves pilgrims to the heavenly homeland, not having a particular homeland here on earth, although they have always managed to adapt to the social and political conditions of the times. Starting from these historical, social and spiritual premises, the present study proposes a reflection both from a biblical and patristic perspective on the migration phenomenon, trying to offer the premises of a debate in the space of orthodox theology on this current topic.

**Keywords:** Migration, Jewish Diaspora, Eschatology, Early Christianity, Christian Mission, Theology of Migration.

**Citation suggestion:** Streza, Ciprian Ioan. „Τὴν ἄρχαίαν ἐπιζητούμεν πατρίδα”: Creștinii în căutarea patriei celei dintâi – încercări de definire a unei teologii a migrației”. *Transilvania*, no. 10 (2021): 01-08.

<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.01>



Migrația<sup>1</sup> este un fenomen extrem de complex, cu repercusiuni economice, sociopolitice, culturale și religioase semnificative atât pentru cei care emigrează, cât și pentru societățile gazdă.<sup>2</sup> Interesant de remarcat este faptul că studiile pe această temă au apărut doar la începutul erei moderne devenind subiect de cercetare pentru sociologie, istorie, demografie și statistică.<sup>3</sup> În ultimele decenii, această realitate a mișcării temporare sau permanente, voluntare sau forțate a indivizilor și grupurilor de persoane care traversează granițele teritoriale a devenit temă de cercetare și de problematizare și pentru teologie, o serie de monografii extrem de bine documentate fiind publicate pe

această temă.<sup>4</sup> Consensul general al teologilor este că a dezbată din punct de vedere teologic tema migrației nu este o sarcină deloc ușoară, căci în societățile moderne schimbările sociale, politice și demografice atât de rapide generează o sumă foarte mare de probleme care cu greu pot fi analizate în profunzimea lor. Daniel Groody este însă de părere că o cunoaștere a fenomenului migrației este esențială pentru pastorația și teologia actuală care este chemată să dea un răspuns coerent la toate provocările societăților post moderne seculare.<sup>5</sup>

Studiul de față propune o reflexie atât din perspectivă biblică, cât și patristică asupra fenomenului migrației, încercând să

ofere premisele unei dezbateri și în spațiul teologiei ortodoxe cu privire la această temă atât de actuală.<sup>6</sup>

\*\*\*

Chiar dacă migrația pare să fie înrădăcinată în instinctul uman de a năzui și a călători în căutare de oportunități mai bune și noi orizonturi, ea a fost adesea declanșată de-a lungul secolelor de o serie de factori, precum: dezastru naturale, sărăcie și foamete, tulburări civile, războaie, opresiune politică, persecuție religioasă și dezvoltare economică inegală. Fără îndoială, aceste fenomene au afectat istoria Bisericii și de aceea o analiză a fenomenului migrației este foarte importantă pentru înțelegerea contextului general în care creștinismul a apărut și s-a dezvoltat.

Lumea antică a fost marcată de mișcări mari de popoare care, în pofida caracterului lor, adesea brutal și violent, au fost „fertilizări reciproce constante” între cele patru civilizații principale ale acelei epoci.<sup>7</sup> Civilizația greco-romană, susținută de o limbă și o cultură greacă comună, dar și de dominația imperială a orașului Roma, a înflorit în bazinul mediteranean. Civilizația persană, al cărei centru politic se afla în regiunea cunoscută acum sub numele de Iran și a cărei religie dominantă era zoroastrismul, s-a extins de la râul Eufrat la Munții Himalaya. Civilizația indiană, ale cărei religii principale erau hinduismul și budismul, a prosperat în Subcontinentul indian și în zone din Asia de Sud-Est. În cele din urmă, civilizația chineză, care a fost dominată de confucianism, s-a răspândit din China spre vest în Asia Centrală, spre est în Coreea și Japonia și spre sud în Vietnam.

În timp ce aceste regiuni și civilizații au fost ținute separate unele de altele prin bariere naturale, cum ar fi munții, deșerturile și mările, ele au fost aduse în mod constant împreună de două acțiuni umane frecvente, și anume războiul și comerțul. Împărații și regii au forțat sau au plătit adesea diferite popoare pentru a lupta împotriva altor țări și au sponsorizat colonizarea pentru a-și extinde puterea și teritoriile. Uneori au strămutat întreaga populație cucerită pe meleaguri îndepărtate pentru a preveni insurgența. Soldații care se întorceau din campaniile străine și prizonierii de război luați ca sclavi au adus noi culturi și limbi înapoi în casele învingătorilor. În aceste moduri și în alte moduri, elemente ale diferitelor culturi – egiptene, etiopiene, grecești, evreiești, romane, persane, indiene, chineze – au fost amestecate și au fost găsite peste tot în lumea Antichității târzii.<sup>8</sup>

Mai importantă decât migrația armatelor și popoarelor prin război a fost migrația comercianților prin comerț, care a stabilit schimburi interregionale și interculturale de lungă durată. Cea mai importantă rută comercială a lumii antice a fost Drumul Mătăsii, care se întindea spre vest de la Marele Zid Chinezesc prin Asia Centrală și India până la coasta mediteraneană.

În plus față de cele patru mari civilizații menționate mai sus, în care orașele au jucat un rol central, au existat în nord un număr mare de triburi nomade răspândite în teritoriul dintre Siberia, Asia Centrală și nord-vestul Europei. Ele au

fost grupate în mai multe familii cu identitate culturală și etnică distinctă: celtică, germanică, slavă, turcă și mongolă. Migrația a fost modul lor de viață, iar în secolul I d.Hr., ele au ajuns în lumea mediteraneană și i-au schimbat civilizația urbană. La sud de Marea Mediterană, pe continentul african, au existat, de asemenea, triburi și popoare migratoare care, de asemenea, prin război și comerț, s-au mutat de-a lungul râului Nil și până în secolul I d.Hr. au intrat în contact cu civilizația urbană din nord.

Este evident faptul că istoria umanității a fost marcată profund de acest fenomen al migrației cu toate aspectele lui negative și pozitive deopotrivă, iar în acest context general, și istoria biblică s-a croit pe aceste experiențe umane profunde. Migrația, strămutarea popoarelor, suferința și tot complexul de consecințe spirituale pe care le-a generat sunt, așa cum o arată Sfânta Scriptură, o parte intimă a istoriei biblice încă de la începuturile ei.

### Migrația în istoria poporului ales și apariția diasporei iudaice

De la cele mai îndepărtate origini ale perioadei patriarhale, migrația popoarelor a fost fundalul pe care s-au derulat evenimentele istoriei biblice. Cartea Facerii vorbește despre Terah, tatăl lui Avraam, care și-a luat întreg neamul din Urul Caldeii și s-a mutat în Țara Canaanului, începând astfel șirul marilor mutări de popoare din Scriptură.<sup>9</sup> De-a lungul istoriei biblice, cele mai profunde experiențe ale lui Israel sunt marcate de astfel de mari migrații. Călătoria anevoioasă a lui Iacov și a fiilor săi în Egipt în căutarea hranei într-un timp de foamete este o astfel de experiență. La fel de impresionantă, fascinantă și definitorie pentru istoria poporului ales este și narațiunea Exodului, o altă migrație masivă determinată de opresiune și căutarea unui nou pământ și a unui nou viitor (*Fc* 42-50).

În Sfânta Scriptură, ieșirea evreilor din Egipt apare ca un episod revelator care îl arată pe Dumnezeu ca pe un eliberator Care aude strigătele săracilor, iar pe poporul lui Israel ca unul care își începe istoria printr-o mare migrație, neavând un teritoriu al lor, depinzând numai de Dumnezeu și primind o patrie nouă ca un dar, și nu un drept din naștere. Toate evenimentele importante din istoria acestui popor s-au petrecut sub forma sau în contextul unei mari migrații. Astfel, deportarea triburilor nordice de către Asiria în secolul al VII-lea î.Hr. a pus capăt regatului lui Israel și a împrăștiat cu forța un popor care a fost asimilat într-o cultură străină până în punctul în care propria lor identitate aproape nu va mai exista.<sup>10</sup>

Cea de a doua mare deportare a evreilor s-a petrecut în secolul al VI-lea î.Hr. când întreg poporul seminției lui Iuda a fost strămutat cu forța în Babilon, acolo unde trebuia să îi fie ștersă identitatea spirituală și culturală, fapt care însă nu s-a întâmplat, poporul evreu reușind în exil să păstreze vie amintirea valorilor perene ale identității naționale.<sup>11</sup>

Cea de a treia migrare a lui Israel, care a și dus la nașterea diasporei evreiești în bazinul mediteranean, a avut loc în perioada elenistică când o parte din evrei s-au răspândit în teritorii, precum: Egipt, Siria, Asia Mică, pentru ca mai apoi



să ajungă în Europa și în întreaga lume. Deja în secolul al IV-lea î.Hr. numărul evreilor din afara granițelor îl depășea cu mult pe cel al locuitorilor din Israel.<sup>12</sup> Metropole mari, precum: Alexandria, Antiohia, Roma, Damasc au ajuns astfel să găzduiască mari comunități evreiești. În Faptele Apostolilor apar mărturii evidente despre aceste puternice comunități din marile orașe ale bazinului mediteraneean.

În general, în Imperiul Roman, iudaismul a fost considerat un *religio licita* din cauza vechimii sale. Practicile sale de bază, cum ar fi tăierea împrejur a bărbaților, respectarea sabbatului și restricțiile alimentare, plata taxei pentru Templu și pelerinajul la Ierusalim au fost permise oficial. Evreii din diaspora s-au adaptat bine la diferitele lor medii, folosind greaca ca limbă de comunicare, și nu puțini dintre ei au deținut poziții politice importante.<sup>13</sup>

Distrugerea celui de-al Doilea Templu în anul 70 d.Hr. și migrația masivă ulterioară a evreilor din Israel au introdus schimbări radicale în iudaismul din întreaga lume. Conducerea religioasă a trecut decisiv de la preoția levitică la rabinat; pietatea nu s-a mai concentrat pe sacrificii, ci pe studiul și respectarea Torei; sinagogile și-au asumat o importanță mai mare ca centre de cult, mai degrabă decât Templul; și țara lui Israel a devenit cunoscut sub numele său roman de Palestina.

Diaspora a jucat, de asemenea, un rol important în răspândirea creștinismului în primele secole ale erei creștine. Se relatează în mod repetat în Faptele Apostolilor că Pavel, oriunde s-ar fi dus, a predicat mai întâi iudeilor, cel mai adesea în sinagogile lor, și că, deși misiunea sa față de iudei a fost un eșec, primii convertiți și conducători importanți ai Bisericii primare (de exemplu: Timotei, Apollo, Priscila și Aquila, Barnaba și mulți alții) proveneau din iudaismul diasporei.

Interesant de remarcat este faptul că în mod ciudat, chiar și atunci când condițiile politice le-au permis evreilor din diaspora să se întoarcă în patria visurilor lor, mulți nu au făcut-o dintr-o varietate de motive economice, sociale sau politice. Cu toate acestea, chiar dacă își are rădăcinile adânc înfipte în culturile elenistice din Asia Mică, Grecia, Egipt sau Siria, poporul evreu din diaspora și-a exprimat mereu dorința de a se întoarce la Ierusalim și de a portretiza într-o tulburătoare literatură religioasă Sionul ca centrul lumii și ca locul final de întâlnire cu Dumnezeu.<sup>14</sup>

Toate evenimentele istorice dificile și dureroase din istoria evreilor s-au petrecut sub forma unei migrații, unei dislocări dureroase de populație și de aceea ele au ajuns să fie înglobate în conștiința lui poporului ales, ajutându-l să își definească nu doar caracterul, ci și natura relației lor cu Dumnezeu.

## 2. Migrația și răspândirea creștinismului

Dar nu doar istoria poporului evreu a fost profund marcată de fenomenul migrației, ci și cea a apariției creștinismului. Evangheliile sinoptice prezintă însăși venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu ca pe un eveniment petrecut în intervalul unui recensământ ce presupunea o migrare și o mișcare a grupuri întregi de oameni spre locurile lor natale (Lc 2, 1-7). Încă din primele clipe ale vieții sale pământești, Pruncul Iisus are parte

de experiența migrației. La scurt timp după naștere, Iosif este avertizat în vis să o ducă pe Fecioara Maria și pe Copil în Egipt, pentru a fugi de violența lui Irod și de amenințarea genocidului din Betleem (Mt 2, 13-23). Iisus și familia Sa reiterează fuga lui Iacov și a lui Iosif în Egipt pentru a găsi refugiu într-o țară străină. Apoi, Dumnezeu Îl cheamă din Egipt pe Fiul Său, așa cum a făcut-o cu poporul său ales cu secole înainte, tocmai pentru a arăta că în viața sa pământească Iisus a recapitulat și a trăit istoria experiența migrațiilor fiilor lui Israel. Mântuitorul Iisus Hristos este înfățișat de toți cei patru evangheliști ca un pelerin în lumea aceasta, neavând unde să își plece capul (Lc 9, 58), și Care îndeamnă a lasă în urmă familia, pământurile și posesiunile (Mc 10, 28-31), și a cărui întreagă activitate nu a fost altceva, așa cum o arată Evangheliile sinoptice, decât o călătorie spre o patrie dincolo de Ierusalim, spre Împărăția Cerurilor (Lc 9, 51).<sup>15</sup>

Această experiență a Mântuitorului în dimensiunile Sale umane este recapitulată și urmată de comunitatea apostolică și creștină primară. Faptele Apostolilor îi înfățișează pe primii creștini ca pe un popor prigonit, adesea amenințat de persecuții violente. Capitolul 8 din Faptele Apostolilor notează că, în urma martiriului lui Ștefan, în Ierusalim a izbucnit o mare persecuție, împrăștiindu-i pe apostoli și pe membrii Bisericii în Iudeea și Samaria, aducând Evanghelia chiar în Samaria (FA 8, 1-8). Mai târziu, alte valurile ale persecuției i-au dus, de asemenea, pe creștinii proveniți dintre iudei în Fenicia și Cipru (FA 11, 19-21), iar pe evreii vorbitori de limbă greacă și convertiți la creștinism, precum Sfântul Apostol Pavel, i-a determinat să caute refugiu în Antiohia, și de acolo să răspândească Evanghelia în tot bazinul Mării Mediterane.

Ocupația romană opresivă și erupția revoltei evreiești din anul 66 d.Hr., odată cu distrugerea ulterioară a Ierusalimului în anul 70 d.Hr., aveau să aducă valuri noi de migrații și de persecuții pentru Biserică. Astfel, după ce Iacob, fratele Domnului și primul episcop al Ierusalimului, a fost executat, în anul 62, din ordinul Sanhedrinului și, mai ales, după ce generalul Titus a distrus în anul 70 Ierusalimul și Templul, marea majoritatea a creștinilor proveniți dintre iudei au fost nevoiți să părăsească Cetatea Sfântă. Plecarea lor a dobândit tot în mod providențial o profundă semnificație și relevanță pastoral-misionară, ceea ce a dus la răspândirea creștinismului în toată lumea.<sup>16</sup> Cercetările de istorie bisericească indică faptul că spre cinci zone importante ale lumii s-au îndreptat creștinii după evenimentele tragice petrecute în Israel.<sup>17</sup> Prima dintre ele a fost Mesopotamia și provincia romană Siria, cu cele trei mari orașe ale sale, și anume Antiohia, Damascul și Edessa.

Antiohia, al treilea oraș ca mărime din lumea mediteraneeană, marea metropolă a provinciei Siria, a fost centrul cultural elenistic în jurul căruia s-au grupat și organizat primele comunități creștine (FA 11, 26). Jurisdicția ei se întindea nu doar asupra provinciei romane Siria, ci și asupra altor teritorii care nu se aflau sub stăpânire romană, iar influența tradiției liturgice și spirituale antiohiene s-a făcut simțită în tot creștinismul răsăritean, datorită rolului misionar jucat de acest oraș de-a lungul întregii sale istorii.<sup>18</sup>

Siria poate fi considerată leagănul creștinismului, nu doar

pentru faptul că titlul emblematic de creștin a fost aici folosit pentru prima dată (Fapte 11, 26), ci mai ales pentru faptul că în acest mediu prolific cultural și spiritual a dat naștere unor scrieri de mare importanță pentru Biserica creștină primară, precum: Didahia, Didascalia, Diatessarionul și alte scrieri apocrife, precum: Evanghelia lui Toma, Faptele lui Toma și Odele lui Solomon.

A doua zonă importantă de răspândire a creștinismului a fost Grecia și Asia Mică. În Noul Testament, în special în Faptele Apostolilor și în epistolele pauline, numele unor orașe importante precum Tesalonic, Corint, Efes, Smirna, Filadelfia sunt menționate ca fiind centre ale activității misionare ale Sfinților Apostoli care au dat naștere unor puternice comunități creștine. De asemenea, Sfântul Apostol Petru adresează prima sa epistolă creștinilor care „trăiesc împrăștiați printre străini, în Pont, în Galatia, în Capadocia, în Asia și în Bitinia” (1 Ptr 1, 1). Chiar dacă „exilații” diasporei de aici pot fi înțeleși în mod figurat și spiritual, totuși nu există nici o îndoială că migrația creștinilor din Ierusalim în aceste orașe din Grecia și Asia Mică a contribuit semnificativ la înființarea unor biserici creștine puternice acolo până la începutul secolului al II-lea. Printre conducătorii Bisericilor din această zonă apar menționați: Sfântul Policarp, episcop de Smirna, Sfântul Irineu, mai târziu episcop de Lyon, și Sfântul Papias, episcop de Hierapolis, în Frigia. Toți acești episcopi au murit ca martiri în timpul marilor persecuții din primele secole.

A treia destinație a fost vestul bazinului Mării Mediterane, incluzând Italia, Franța, Spania și Africa de Nord. De numele Sfinților Apostoli Petru și Pavel este legată creștinarea acestei vaste și importante regiuni a Imperiului Roman. Informații importante despre comunitatea creștină din Roma primului secol pot fi găsite în epistolele pauline, îndeosebi în epistola adresată creștinilor din capitala imperiului, care, în marea lor majoritate, erau emigranți din Asia Mică. Apologiile Sfântului Iustin Martirul și Filosoful<sup>19</sup> indică faptul că diversitatea etnică a mării metropole a dat uneori naștere și la multe tensiuni în sânul comunităților locale creștine. Controversa pascală avea să demonstreze o generație mai târziu cât de mult ținea Efesul, unde Sfântul Iustin a fost botezat, să își impună și să mențină străvechea sa tradiție de origine apostolică, tradiție pe care Roma părea să nu o recunoască. Venirea la Roma în 155 a Sfântului Policarp din Smirna, discipol al Sfântului Evanghelist Ioan, a avut și scopul de afirmare a apostolicității Bisericii Asiei Mici, cu nimic mai prejos decât cea a Romei. Episcopul de atunci al Romei, Anicet, de origine siriană, a încercat să unifice diferitele practici ale diferitelor grupări etnice.<sup>20</sup>

Africa de Nord, romană, și în mod special Cartagina, marea metropolă multiculturală, a fost un punct de atracție pentru toți creștinii siliți să emigreze din cauza persecuțiilor declanșate la Roma, în anul 64 sub domnia lui Nero, în anul 95 sub Domițian, în anul 250 sub Deciu, în anul 257 sub Valerian și în anii 284-305 sub Dioclețian. Creștinismul răspândit în vestul Mediteranei a avut atunci lideri și teologi de seamă, precum: Sfântul Clement Romanul, Sfântul Ipolit Romanul, Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Ciprian, Tertulian, Sfântul Ambrozie al Milanului, Tertulian și Augustin.

A patra destinație a migrației creștine timpurii a fost Egiptul, și în mod special Alexandria, marea metropolă a lumii antice, orașul care găzduia cea mai mare diaspora evreiască a timpului. Conducerea politică proprie și drepturile speciale asigurate de împărații romani comunității iudaice au constituit factori care au făcut din capitala Egiptului să fie una dintre destinațiile cele mai preferate a creștinilor emigranți proveniți dintre evrei. Faptele Apostolilor 2, 10 menționează Egiptul ca țară de origine a unora dintre cei prezenți în ziua Cincizecimii la Ierusalim, iar Apolo este amintit ca un evreu alexandrin care devenise un urmaș al Căii (FA 18, 24-2). În acest mare centru cultural și economic al lumii vechi, adevărul credinței creștine și bogăția culturală și filosofică a lumii antice s-au reunit într-un mod singular și provocator. Rodul acestei simbioze fericite a fost școala catehetică numită Didaskaleion, ctitorită de mari teologi creștini originari din Alexandria, precum: Pantaenus, Clement și Origen și care a jucat un mare rol în istoria Bisericii primelor veacuri.<sup>21</sup> Sub conducerea unor gânditori teologi remarcabili, precum: Heraclie, Dionysie cel Mare, Theognost, Pieriu, Petru, Didym cel Orb, această școală a fost păstrată permanent sub supravegherea Bisericii, ceea ce ar explica de ce mari ierarhi ca Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Alexandriei și Sfântul Grigorie Taumaturgul au ales să consacre și să promoveze prin scrierile lor discursul teologic al acestei școli, care a fost renumit pentru metoda alegorică sau contemplativă propusă de interpretare a Scripturii. Reflexele metodei exegetice alexandrine se regăsesc în literatura patristică ulterioară, în scrierile lui Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul.

Ultima destinație a migrației creștine timpurii a fost Asia de Est și, mai precis, India. Datele istorice privind răspândirea creștinismului în această parte a lumii sunt foarte lacunare.<sup>22</sup> Conform tradiției, în anul 52 Sfântul Apostol Toma a ajuns în India, mai precis în sudul ei, de-a lungul coastei Malabar și a întemeiat o serie de comunități creștine, reușind chiar să convertească pe membrii familiei împăratului Gudnaphar.<sup>23</sup> Sfântul Ieronim și Eusebiu de Cezareea amintesc de Sfântul Apostol Bartolomeu ca unul care a contribuit la creștinarea Indiei în relatarea pe care o fac despre vizita pe care a făcut-o în anul 189 Pantenus în această țară.<sup>24</sup> Eusebiu remarcă faptul că acolo marele învățat alexandrin a descoperit Evanghelia după Matei în limba ebraică adusă de Apostolul Bartolomeu<sup>25</sup>, iar Sfântul Ieronim este de părere că Pantenus la întoarcerea sa în Alexandria a adus aceasta cu el această Evanghelie scrisă cu caractere ebraice.<sup>26</sup> În jurul anului 200 Cronica siriacă din Edessa amintește despre o biserică a creștinilor din India, iar în actele sinodului I ecumenic de la Niceea din 325 este amintit un episcop pe nume Ioan, care a semnat documentele sinodale în numele tuturor bisericilor din Persia și din toată India.<sup>27</sup>

Răspândirea creștinismului în India s-a datorat însă și comerțului, căci mulți dintre negustorii care plecau spre Orient Mijlociu erau creștini și astfel, alături de alți refugiați creștini din Persia și de misionari veniți special din Europa, comunitățile creștine s-au înmulțit și s-au dezvoltat, devenind o casta aparte, dobândind în timp un statut social și politic bine definit.



### 3. Încercări de definire a teologiei migrației – creștinii în căutarea patriei adevărate

Creștinismul s-a născut și s-a dezvoltat într-un context istoric marcat de migrație, iar acest fapt se reflectă în toate scrierile biblice și patristice ale primelor secole și chiar și în terminologia folosită pentru a defini acest fenomen care a influențat profund istoria Bisericii primare. În descrierea creștinilor care nu aveau patrie, dar care o căutau pe cea cerească, scriitorii creștini timpurii au avut la dispoziție câțiva termeni biblici distincți, și anume: ξένος (străin), ἀλλόφυλλος (de alt neam), ἀλλότριος (străin) și πάροικος (rezident, venetic, străin cu drept de ședere). Deși acești termeni sunt adesea folosiți alternativ în textele Bibliei, ei denotă trei categorii distincte de oameni. Străin (ξένος, în latină *hospes*) era considerat cel care nu aparținea familiei sau comunității sau națiunii în care trăiește și este adesea considerat un dușman (*Is* 1, 7; *Ier* 5, 19; 51, 51; *Iez* 7, 21; 28, 7 și 10). Un străin de neam, ἀλλόφυλλος, ἀλλότριος sau *alienus*, era denumit cel care nu aparținea aceluiași popor, iar ca rezident (πάροικος, în latină *peregrinus*) era numită o persoană străină care avea rezidența permanentă într-o altă țară. Acești peregrini sau rezidenți au fost protejați de legea evreiască. Iudeii nu aveau voie să-i asuprească (*Iez* 22, 21), ei fiind asimilați văduvelor și orfanilor și oamenilor lipsiți de apărare pe care Dumnezeu îi protejează.

Evanghelia propovăduită de Mântuitorul folosește această terminologie, arătând că aceia care odată au fost „înstrăinați de cetățenia lui Israel” (*Ef* 2, 12), adică „străini și locuitori vremelnici”, au devenit prin Botez „împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (*Ef* 2, 19). Interesant de remarcat este însă faptul că scriitorii creștini timpurii, deși erau convingeți că creștinii nu mai erau „străini și locuitori vremelnici”, ci „concetățeni” ai noului popor ales și constituiau casa lui Dumnezeu, se considerau, totuși, ca πάροικοι, ca locuitori vremelnici în această lume, neavând patrie aici, pe pământ, căci o căutau pe cea cerească și veșnică.

Creștinii se autodefinesc în toate scrierile Bisericii primare cu termenii menționați mai sus. Vorbind despre migrația patriarhilor, autorul epistolei către Evrei afirmă că: „Toți aceștia au murit întru credință, fără să primească făgăduințele, ci văzându-le de departe și iubindu-le cu dor și mărturisind că pe pământ ei sunt străini și călători. Iar cei ce grăiesc unele ca acestea dovedesc că ei își caută lor patrie. Într-adevăr, dacă ar fi avut în minte pe aceea din care ieșiseră, aveau vreme să se întoarcă. Dar acum ei doresc una mai bună, adică pe cea cerească.” (*Evr* 11, 13-15) Se exprimă aici tipologic, cu aceeași terminologie, întreaga viziune creștină privind trecerea omului prin această viață pământească al cărei unic scop este acela de a redobândi patria cerească.

Este evidentă viziunea teologică a primilor creștini privind migrația. În mod evident, pentru ei acest fenomen istoric și social a fost o parte esențială a conștiinței de sine permanente și a identității lor spirituale, și nu doar sociologice.<sup>28</sup> Fără îndoială, această auto-descriere are un caracter eshatologic, evidențiind faptul că primii creștinii se considerau a fi poporul pelerin al lui Dumnezeu în pelerinaj spre Împărăția Cerurilor.

În același timp, statutul lor social și politic de emigranți și străini, fără o reședință permanentă și fără cetățenie, precum și persecuțiile pe care le-au avut de suferit, au dat profunzime și relevanță reflecțiilor lor teologice asupra stării lor sociale.

Printre scrierile apostolice care atestă această profunzime spirituală se numără și Epistola către Diognet, o lucrare scrisă în secolul al II-lea sau al III-lea de un autor necunoscut, în care caută să definească credința și etosul vieții creștine. Frumusețea antitezelor și a contrastelor pe care autorul le folosește în descrierea sa amintesc de stilul și profunzimea teologică a epistolelor pauline: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte”, afirmă autorul necunoscut al epistolei. „Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe învățătura omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte, și în hrană, și în celălalt fel de viață, dar arată o viațuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină... Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai Cerului”.<sup>29</sup>

Câteva aspecte esențiale pentru definirea unei teologii a migrației pot fi găsite în această frumoasă descriere făcută vieții creștine. Aici este evidentă axioma fundamentală pe care s-a bazat viața Bisericii primare, și anume: a fi creștin nu înseamnă a avea o țară separată, o limbă proprie, o serie de instituții care să protejeze credința, ci echivala cu a fi permanent în căutarea patriei celei vechi, a celei cerești și a se adapta neconștient la condițiile sociale, politice și economice, adesea vitrege, ale societății timpului. Cu toată această deschidere și adaptare la orice societate și condiții de viață, creștinii se autodefineau, totuși, ca niște străini față de patria care îi primea, considerându-se doar niște pelerini spre adevărata lor patrie cerească.

Pentru Biserica primelor veacuri migrația nu a fost doar un fenomen istoric și social, ci prin el creștinismul și-a definit identitatea spirituală ca fiind un mod de viață conform poruncilor Evangheliei, ca fiind „Calea” prin care se poate ajunge împreună cu Hristos în adevărata patrie, cea veșnică. O viitoare teologie a migrației trebuie să pornească și să dezvolte această viziune eshatologică prin care primii creștini au ales să se autodefinească și să își exprime conștiința de sine și identitatea lor spirituală.

### Concluzii

În urma investigației făcute se impun următoarele remarci concluzive:

1. Toată istoria umanității a fost marcată de fenomenul complex al migrației. Factorii care au dus în timp la dislocarea unor mari grupuri de oameni au fost fie năzuința lor de a căuta și găsi condiții de viață mai bune, fie războaiele, dezastrele

naturale, sărăcia și foamea, opresiunea politică, sau persecuția religioasă. Migrația, dincolo de aspectele acestea dureroase, a jucat și un rol pozitiv, permițând schimburi interculturale și interreligioase între marile culturi și civilizații ale fiecărei epoci.

2. Istoria biblică se încadrează și ea în contextul marilor migrații, căci ea s-a croit pe aceste experiențe umane profunde. Migrările patriarhilor, apoi deportările și exilurile repetate ale evreilor sunt evenimentele care au generat o conștiință de sine și o identitate spirituală în poporul ales. Apariția diasporei iudaice în mari centre culturale, precum: Alexandria, Antiohia sau Roma, a fost unul dintre factorii decisivi ai dinamicii schimburilor interculturale și interreligioase în lumea antică.

3. Migrația a marcat și originea și evoluția creștinismului. După dărâmarea Templului din Ierusalim din anul 70, creștinii s-au răspândit în întreaga lume, ducând cu ei vestea ce bună a Evangheliei Mântuitorului. Zonele de maxim interes pentru

evangelizare au fost Siria, Egiptul, bazinul Mediteranei și Orientul. Majoritatea emigranților creștini s-au stabili în orașe mari, precum: Antiohia, Damasc, Edessa, Alexandria, Roma, Lyon, Cartagina și orașele de-a lungul coastei sudice a Indiei, reușind ca și evreii să formeze comunități puternice și numeroase în aceste orașe.

4. Pentru a putea defini o teologie a migrației e nevoie a ține cont de modul în care tradiția creștină primară a văzut migrația și de modul în care s-au autodefiniții primii creștini în raport cu acest fenomen dureros al istoriei umanității. Chiar dacă ei s-au adaptat rapid la culturile locale, au știut să păstreze o distanță față de societățile în care s-au stabilit și mai ales față de practicile lor morale și religioase. Creștinii s-au autodefiniții constant dintr-o perspectivă eshatologică, ei considerându-se noul popor ales al lui Dumnezeu aflat în perpetuu pelerinaj spre vechea lor patrie cerească, spre Împărăția Cerurilor.

## Note

1. Titulul articolului, „Τὴν ἀρχαίαν ἐπιζητοῦμεν πατρίδα”, face trimitere la Sfântul Vasile cel Mare, „Despre Sfântul Duh” 27, 66, la B. Pruche, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, 2nd ed. Sources chrétiennes 17 bis. (Paris: Éditions du Cerf, 1968), 484.
2. Stephen Castles, Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World* (New York: Guilford Press, 2003), 255-277.
3. A se vedea R. Cohen, „Prologue”, în *The Cambridge Survey of World Migration*, ed. Robin Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 1-10.
4. Bibliografie bogată pe această temă poate fi găsită la: E. Padilla, P. Phan (eds.), *Contemporary Issues of Migration and Theology* (New York: Palgrave Macmillan, 2013) și E. Padilla, P. Phan (eds.), *Theology of Migration in the Abrahamic Religions* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).
5. A se vedea: D. Groody, „Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees”, *Theological Studies* 70, nr. 3 (2009): 638-667.
6. Un punct de vedere ortodox pe această temă poate fi găsit la: George Kondothra, „Theology of Migration in the Orthodox Tradition”, în *Theology of Migration in the Abrahamic Religions*, eds. E. Padilla, P.C. Phan (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 63-76.
7. Peter C. Phan, „Migration in the Patristic Era: History and Theology”, în *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, eds. Daniel G. Groody, Gioacchino Campese (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), 36.
8. Ibid.
9. Frank Crüsemann, „«You Know the Heart of a Stranger» (Exodus 23:9): A Recollection of the Torah in the Face of New Nationalism and Xenophobia”, în *Migrants and Refugees*, ed. D. Mieth și L. S. Cahill (London: SCM Press, 1993), 96: „Cu adevărat de la plecarea lui Avraam [din Urul Caldeii] – și, în mod fundamental, chiar de la Cain – până la istoria Copilului din iese, în rândurile sale principale Biblia este o poveste a oamenilor care pleacă, pornesc în căutarea pâinii, a pământului și a protecției, rățăcesc și se întorc”.
10. 2 Rg 17, 5-41. În acest context trebuie înțeles faptul că urmașii triburilor nordice, samaritenii, sunt denumiți de Iisus ca „de alt neam” în Lc 17, 18.
11. O mărturie evidentă a acestui fapt sunt primele versuri ale Psalmului 136, 1-6: „La râul Babilonului, acolo am șezut și am plâns, când ne-am adus aminte de Sion. În sălcii, în mijlocul lor, am atârnat harpele noastre. Că acolo cei ce ne-au robit pe noi ne-au cerut nouă cântare, zicând: «Cântați-ne nouă din cântările Sionului!» Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ străin? De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea! Să se lipească limba mea de grumazul meu, de nu-mi voi aduce aminte de tine, de nu voi pune înainte Ierusalimul, ca început al bucuriei mele.”
12. Despre diaspora iudaică a se vedea: Menahem Stern, „The Jewish Diaspora”, în Shemuel Safari, Menahem Stern (eds), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (Assen: Van Gorcum, 1974-1976), 117-183; Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, (175 B.C.–A.D. 135)* (Edinburgh: Clark, 1973-1987), 1-176; Tessa Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction* (Leiden: Brill, 2001); Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).
13. Pentru o imagine de ansamblu asupra diasporei evreiești din Imperiul Roman a se vedea disertația doctorală a lui Adrian-Viorel Martin, *Diaspora evreiască în lumea romană. Surse epigrafice privind evreii în nord-estul Imperiului Roman*, susținută în 2014 la Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. Sursa: [https://virtusantiqua.ro/?page\\_id=2853](https://virtusantiqua.ro/?page_id=2853).





14. Dianne Bergant, „Ruth: The Migrant who Saved the People,” în *Migration, Religious Experience, and Globalization*, ed. Gioacchino Campese și Pietro Ciallella (New York: Center for Migration Studies, 2003), 49–61.
15. Donald Senior, „«Beloved Aliens and Exiles»: New Testament Perspectives on Migration”, în *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, ed. Daniel G Groody și Gioacchino Campese (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), 25.
16. Despre răspândirea creștinismului a se vedea: Peter Brown, *The Rise of Western Christendom*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2003); W.H.C. Friend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984); Henry Chadwick, *The Early Church* (London: Penguin Books, 1967); Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
17. Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* (Paris: Desclée, 1995), 55–66; Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (New York: Harper and Brothers, 1937–1945), 88–96.
18. Massey Sheppard, „The Formation and the Influence of the Antiohiene Liturgy”, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961): 30.
19. D. Minns, P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies*, în *Oxford Early Christian Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 80–268.
20. M. Richard, „La question pascale au Ile siècle”, *Orient syrien* 6 (1961): 198–199.
21. Despre școala catehetică din Alexandria a se vedea: R. Van den Broek, „The Christian «School» of Alexandria in the Second and Third Centuries”, în: *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. Jan Willem Drijvers și Alasdair A. MacDonald (Leiden: Brill, 1995): 39–47; Schölten C., „Die alexandrinische Katechetenschule”, *Journal of Ancient Civilizations* 38 (1995): 16–37; Dawson D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley: University of California Press, 1992); Barrett N.C., *The Alexandrian Catechetical School of Clement and Origen as a postmodern model for the contemporary church and theological academy* (MA thesis, Department of Religion, Hardin-Simmons University, 2011).
22. A se vedea: *A History of Christianity in India, from Early Times to St. Francis Xavier: A.D. 52–1542*, vol. 1, (Manaktalas: Bombay, 1964).
23. A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India*, vol. 1 (Bangalore: Theological Publications, 1984), 25.
24. Sfântul Ieronim, *Epistola LXX, Ad Magnum oratorem urbis Romae*, PL 22, 667.4: „Pantenus a venit în India să propovăduiască pe Hristos brahmanilor și filosofilor de acolo”.
25. Eusebiu de Cezareea, „Historia ecclesiastica” V, 10, 2, la G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Sources chrétiennes 41 (Paris: Éditions du Cerf, 1955): 39.
26. Sfântul Ieronim, *Epistola LXX, Ad Magnum oratorem urbis Romae*, PL 22, 664–668.
27. Neill Stephen, *History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707* (Cambridge University Press: Cambridge 2004), 55–66.
28. Peter C Phan, „Migration in the Patristic Era: History and Theology”, în *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, ed. Daniel G Groody, Gioacchino Campese (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), 58.
29. Epistola către Diognet 5, 1–5.9, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1979), 339–340.

## Bibliography:

- Bardy, G. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Sources chrétiennes 41. Paris: Éditions du Cerf, 1955.
- Barrett, N.C. *The Alexandrian Catechetical School of Clement and Origen as a postmodern model for the contemporary church and theological academy*. MA thesis, Department of Religion, Hardin-Simmons University, 2011.
- Bergant, Dianne. “Ruth: The Migrant who Saved the People.” în *Migration, Religious Experience, and Globalization*, ed. Gioacchino Campese și Pietro Ciallella (New York: Center for Migration Studies, 2003), 49–61.
- Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2003.
- Castles, Stephen, and Mark J. Miller. *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*. New York: Guilford Press, 2003.
- Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. London: Penguin Books, 1967.
- Cohen, R. “Prologue.” In *The Cambridge Survey of World Migration*, edited by Robin Cohen, 1–10. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Crüsemann, Frank. “‘You Know the Heart of a Stranger’ (Exodus 23.9): A Recollection of the Torah in the Face of New Nationalism and Xenophobia.” In *Migrants and Refugees*, edited by D. Mieth and L. S. Cahill (London: SCM Press, 1993).
- Dawson, D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Fecioru, Dumitru, ed. *Scrierile Părinților Apostolici*. Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1979.
- Friend, W.H.C. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Groody, D. “Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees.” *Theological Studies* 70, no. 3 (2009): 638–667.
- Gruen, Erich S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Kondothra, George. “Theology of Migration in the Orthodox Tradition.” In *Theology of Migration in the Abrahamic Religions*, edited by E. Padilla and P.C. Phan, 63–76. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of the Expansion of Christianity*. New York: Harper and Brothers, 1937–1945.
- Martin, Adrian-Viorel. *Diaspora evreiască în lumea romană. Surse epigrafice privind evreii în nord-estul Imperiului Roman* (thesis). Cluj-Napoca:

- Babeş Bolyai University, 2014. [https://virtusantiqua.ro/?page\\_id=2853](https://virtusantiqua.ro/?page_id=2853).
- Mayeur, Jean-Marie, Charles and Luce Pietri, André Vauchez, and Marc Venard. *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1995.
- Minns, D., and P. Parvis. *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies*, in *Oxford Early Christian Texts*, 80-268. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Moraes, George M. *A History of Christianity in India, from Early Times to St. Francis Xavier: A.D. 52-1542*, vol. 1. Bombay: Manaktalas, 1964.
- Mundadan, A. Mathias. *History of Christianity in India*, vol. 1. Bangalore: Theological Publications, 1984.
- Padilla, E., and P. Phan, eds. *Contemporary Issues of Migration and Theology*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Padilla, E., and P. Phan, eds. *Theology of Migration in the Abrahamic Religions*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Phan, Peter C. "Migration in the Patristic Era: History and Theology." In *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, edited by Daniel G. Groody and Gioacchino Campese. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- Phan, Peter C. "Migration in the Patristic Era: History and Theology." In *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, edited by Daniel G. Groody and Gioacchino Campese. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- Pruche, B. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, 2nd ed. Sources chrétiennes 17 bis. Paris: Éditions du Cerf, 1968.
- Rajak, Tessa. *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*. Leiden: Brill, 2001.
- Richard, M. "La question pascale au IIe siècle." *Orient syrien* 6 (1961): 198-199.
- Schölten, C. "Die alexandrinische Katechetenschule." *Journal of Ancient Civilizations* 38 (1995): 16-37.
- Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. (175 B.C.–A.D. 135)*. Edinburgh: Clark, 1973-1987.
- Senior, Donald. "Beloved Aliens and Exiles": New Testament Perspectives on Migration." In *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, edited by Daniel G. Groody and Gioacchino Campese. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- Sheppard, Massey. "The Formation and the Influence of the Antiochene Liturgy." *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961): 30.
- Stephen, Neill. *History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Stern, Menahem. "The Jewish Diaspora." In *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, edited by Shemuel Safari and Menahem Stern, 117-183. Assen: Van Gorcum, 1974-1976.
- Van den Broek, R. "The Christian «School» of Alexandria in the Second and Third Centuries." In *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, edited by Jan Willem Drijvers and Alasdair A. MacDonald, 39-47. Leiden: Brill, 1995.



# SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ȘI MIGRAȚIA GOȚILOR

**Dragoș BOICU**

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

SAINT JOHN CHRYSOSTOM AND THE GOTHIC MIGRATION

**Abstract:** This article aims to present a significant episode in the history of migrations in Europe: the passage of the Visigoths into the Roman Empire south of the Danube (376 A.D.) and their transformation from afflicted refugees into fearsome insurgents. Beyond this spectacular evolution, the author evaluates the position of the Church and the attitude of Bishop John Chrysostom towards these migrants in a context in which xenophobic feelings have reached a climax.

**Keywords:** migration, Goths, Late Antiquity, John Chrysostom, Eastern Roman Empire, Constantinople

**Citation suggestion:** Boicu, Dragoș. “Sfântul Ioan Gură de Aur și migrația goților”. *Transilvania*, no. 10 (2021): 9-14.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.02>.



În lumina textelor scripturistice migrația este un fenomen indisolubil legat de destinul postparadisiac al omului. Cărțile istorice ale Vechiului Testament abundă de astfel de episoade începând cu mutarea primilor oameni în afara Edenului după căderea în păcatul originar (Geneză, capitolul 3), venirea lui Avraam în Canaan (Geneză, capitolul 12), mutarea fiilor lui Iacov în Egipt (Geneză, capitolul 46), fuga evreilor din Egipt în căutarea pământului unde curge lapte și miere (Exod 3:8) și întoarcerea lor din robia babilonică (Ezdra, capitolele 2-3). Noul Testament pune accentul pe o altă dimensiune a migrației, pornind de la realitatea că Împărăția propovăduită de Mântuitorul Hristos „nu este din lumea aceasta” (Ioan 18:36) și în consecință „nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie” (Evrei 13:14).

În primele trei secole d.Hr. această convingere a alinat inimile creștinilor care fie erau expulzați, fie erau nevoiți să se refugieze din calea persecuțiilor. Totuși, voluntar sau impus, fenomenul migrației este inevitabil asociat cu criza umanitară și abuzurile celor ce încearcă să profite de această situație. Iar conflictul ce se conturează între migrant și autohtoni – perceput adesea ca o competiție pentru acapararea resurselor – reprezintă un serios obstacol în integrarea „veneticilor” și, din păcate, aceste aspecte ale migrației nu s-au schimbat prea mult de-a lungul istoriei.

Este interesantă atitudinea creștinismului față de această rivalitate și merită explorat modul în care reprezentanții Bisericii au încercat să armonizeze preceptele evanghelice și iubirea de semen cu atitudinea dictată de interesele statului față de imigranți. Un prim prilej în acest sens îl reprezintă pătrunderea goților în Imperiul Roman și poziția Sfântului Ioan Gură de Aur față de aceștia.

## Context\*

Apariția hunilor la vest de Munții Urali, după anul 350 angrenează toate migrațiile din a doua jumătate a secolului al IV-lea. În drumul lor spre pășuni tot mai fertile, în preajma anului 370, sub conducerea lui Balamber și Alypbi hunii au distrus uniunea de triburi alane – stabilite în nord-estul Caucazului – și regatul Bosforului, precum și uniunea de triburi ostrogote cărmuite de Ermanaric (375)<sup>1</sup>. După mai multe tentative nereușite de blocare a avansării hunilor în teritoriile lor, o parte a vizigoților (thervingi), conduși de Fritigern și Alavivus, se retrage înapoi spre teritoriile de la sud de Dunăre și îi imploră pe romani să le permită traversarea fluviului, cu promisiunea ca în schimb să fie pașnici, să cultive câmpiile Traciei și să pună la dispoziție trupe auxiliare (376 d.Hr.)<sup>2</sup>. Valens, împăratul Orientului (364-378 d.Hr.), acceptă propunerea barbarilor și dispune să se ia măsuri pentru trecerea goților în Imperiu, precum și pentru asigurarea subzistenței lor până când li se va defalca un teritoriu suficient necesităților lor<sup>3</sup>.

La scurt timp, Alatheus și Saphrax, împreună cu Witheric, noul rege al greuthungilor (ostrogotoilor), ajung pe malul stâng al Dunării, solicitând să fie și ei primiți în Moesia, doar că de această dată răspunsul a fost negativ. Între timp, cealaltă căpetenie vizigotă (*iudex*), regele de drept al thervingilor, Athanaric, se retrase cu un important număr de soldați în Caucaland, regiune inaccesibilă din pricina mulțimii pădurilor și a munților – cel mai probabil zona montană a Banatului (sau Munții Buzăului, după alte opinii), de unde îi gonise pe sarmați<sup>4</sup>.

Rapacitatea generalilor Lupicinus și Maximus<sup>5</sup> însărcinați cu conducerea militară a Traciei atrage curând nemulțumirea refugiaților<sup>6</sup>, motiv pentru care cei doi dispun dispersarea maselor barbare mai adânc în peninsula Balcanică, ceea ce slăbește paza la Dunăre, iar Alatheus și Saphrax profită de ocazie și intră în Imperiu, cu ostrogoții și regele lor<sup>7</sup>. La rândul său, Fritigern își asumă conducerea refugiaților goți din sudul Dunării și îi instigă pe conaționali la luptă. Generalul Lupicinus se decide să lichideze rezistența gotă, însă este înfrânt în apropiere de Marcianopolis. Unindu-și forțele cu cele ale celorlalți barbari, comandați de Suerid și Colias<sup>8</sup>, Fritigern pustie Tracia până sub zidurile cetății Adrianopol și apoi se îndreaptă spre împrejurimile Constantinopolului.

Valens părăsi în grabă Antiohia pentru a-i înfrunta pe barbarii blocați de trupele lui Saturninus, comandantul cavaleriei (*Magister Equitum*) și ale experimentatului general Sebastian – *Comes Rei Militis*<sup>9</sup>, care îi ceru împăratului să atace cât mai grabnic, fără a mai aștepta joncțiunea cu oastea lui Grațian, ajuns deja la Sirmium. Totuși, Valens ordonă un marș istovitor și încercă să țină singur piept mult mai numeroșilor goți, gest care l-a costat viața și nimicirea a mai bine de două treimi din oaste<sup>10</sup>.

Moartea lui Valens în cursul bătăliei de la Adrianopol la 9 august 378 a creat un vid de putere în Orient, ce pune în pericol însăși existența provinciilor romane din Balcani și Asia. Conștient că nu va putea coordona singur cele două părți ale imperiului, Grațian era nevoit să aleagă un co-împărat cu care să colaboreze eficient pentru curmarea dezordinii provocate de barbari, dar în același timp căuta să dezamorseze tensiunea religioasă din Orient, unde niceenii minoritari erau permanent îngrădiți și strămtorați de semiarieni. Din acest motiv l-a asociat la tron pe Teodosie cel Mare (379-395), niceean fervent de origine iberică, căruia i s-a încredințat sarcina lichidării rebeliunii barbare<sup>11</sup>.

Atacul goților a pierdut treptat din forță din pricina permanentelor fragmentări și conflictelor dintre diferite clanuri. De fapt luptele intestinale au dus la alungarea lui Athanaric și a partizanilor săi care s-au refugiat în cele din urmă în Constantinopol la 11 ianuarie 381, unde sunt întâmpinați cu mari onoruri de către Teodosie. Împăratul nădăjduia să le câștige bunăvoința și chiar să-i coopereze în lupta contra celorlalte triburi gotice. Ca o pecetluire a relației dintre Teodosie și căpetenia federată, Athanaric a primit botezul din mâinile Sfântului Grigorie de Nazianz, în timp ce împăratul însuși i-ar fost naș. „Ceremonia a avut o imensă semnificație militară și politică la nivel propagandistic, indicând modul în care campania gotă putea fi soluționată pozitiv”<sup>12</sup>.

Se pare că Athanaric trebuia să joace un rol destul de important în planul împăratului de a rezolva pașnic problema gotă, și, fără îndoială, l-ar fi avut dacă nu ar fi murit la doar două săptămâni de la sosire (25 ianuarie). Fastul cu care este înhumat, purtarea curtenitoarea a romanilor, dar și rivalitatea facțiunii lui Fritigern îi determină pe goții veniți cu Athanaric să intre în slujba Imperiului.

Războiul de uzură continuă și pe parcursul anului 381, însă fără rezultate notabile sau alte evenimente grave care să-l determine pe Teodosie să mai părăsească capitala. Din

contră, durata conflictului cu romanii pare să fi devenit de nesuportat pentru migranții transformați în invadatori, care se arată dispuși negocierilor, concretizate în tratatul de pace încheiat la 3 octombrie 382, cum se consemnează în *Consularia Constantinopolitana*: „ipso anno universa gens Gothorum cum rege suo in Romaniam se tradiderunt”<sup>13</sup>.

Totuși, dacă ar fi să îi dăm crezare lui Iordanes, pactul fusese încheiat deja de Athanaric pe când venise în Constantinopol, în calitate de „succesor” al lui Fritigern (qui tunc Fritigerno successerat)<sup>14</sup>. Desigur, pacea încheiată la 3 octombrie este mai mult un act formal<sup>15</sup>, dar a rămas în istorie drept primul contract sau *foedus* care permitea stabilirea pe teritoriul imperiului a unei populații neromanizate cu un statut semi-autonom. În baza contractului goții primeau terenuri spre cultivare (dar nu proprietăți propriu-zise) și își puteau păstra structurile tribale și legile proprii de organizare, cu condiția să furnizeze în schimb recruți oricând era nevoie<sup>16</sup>, care aveau să deservească imperiul în contingente conduse de comandanți goți, dar în subordinea generalilor romani. Firește, aceste prevederi sunt mai mult presupuse, necunoscându-se exact detaliile pactului. Totuși termenii par să semene celor ai acordului încheiat de Valens în 376, cu goții primiți în Imperiu, cu deosebirea că acum nu mai erau plasați în Tracia ca un grup compact, ci între Dunăre și Munții Haemus, dispersați, fără a mai putea aspira la o provincie autonomă în cuprinsul Imperiului<sup>17</sup>.

Nemenționarea lui Fritigern după 381 ar indica cel mai probabil scăderea autorității lui, caz în care, pe fondul blocadei din Balcani, forțele invadatoare au fost nevoite să se împartă în grupuri mai mici, care au încheiat separat o serie de înțelegeri cu romanii. De aceea, Guy Halsall ajunge la concluzia că termenul de *foedus* este prea pretențios pentru aceste tratative, și îl preferă, în schimb, pe cel de *deditiones* (capitulări), cu atât mai mult cu cât migratorii erau lipsiți de o căpetenie unanim recunoscută de către toate facțiunile gotice, care să negocieze cu Constantinopolul termenii unui acord, motiv pentru care nici Teodosie nu avea să se implice personal, ci îl delegă pe Saturninus să conducă discuțiile<sup>18</sup>.

Acceptarea prezenței gotice în Imperiu nu era tocmai o noutate; mai existau precedente în privința colonizării goților în sudul Dunării. Încă din timpul lui Constanțiu, goții creștini sunt primiți pentru a se stabili în Moesia, iar în anul 380 împăratul Grațian le acordă greuthungilor permisiunea de a se stabili în Pannonia Secunda și în provinciile limitrofe<sup>19</sup>. Deși a fost evaluată drept una dintre cele mai nefericite înțelegeri diplomatice ale Antichității Târzie și o capitulare a geniului roman în fața forței brute a unei enclave de barbari, alianța cu aceștia a asigurat protecția frontierei dunărene, de-a lungul timpului fiind blocate mai multe tentative de intruziune ce au culminat cu cea a ostrogoților (greutungii) din 386. Prin urmare acești migranți au devenit noii apărători ai limesului danubian.

### De la refugiați năpăstuiți la actori politici influenți

Încă dinainte de încheierea acestor *deditiones* o parte dintre liderii triburilor gotice au fost cooperați pentru a susține campaniile militare împotriva celorlalți migranți care devastau



Balcinii. Între aceste căpetenii s-a numărat și Modares sau Modaharius<sup>20</sup> un membru al clanului Balti, din care făcea parte și Athanaric, care va repurta în numele Imperiului numeroase victorii împotriva celor de un neam cu el<sup>21</sup>. În consecință s-a bucurat de o ascensiune rapidă, ocupând între anii 380-382 funcția de *Magister Militum* în Tracia. De fapt devine atât de influent, încât Sfântul Grigorie de Nazianz îi adresează două scrisori (Epistolele 136 și 137), databile în jurul anului 382, prin care îi solicita lui Modares ca, în calitate de bun creștin, să sprijine un sinod local, cel mai probabil ținut la Constantinopol în 382/383.

Cazul lui Modares nu este nici pe departe singular, iar după statornicirea statutului de foederati goții au fost angajați ca *bucellarii*<sup>22</sup> – constituiți în armate private de mercenari în slujba aristocraților. În absența unui împărat puternic și a unei opoziții reale din partea armatei romane goții ajung să monopolizeze funcțiile militare, motiv pentru care atitudinile xenofobe și resentimentele față de elementul germanic nu au întârziat să apară. Goții mai aventurieri și-au constituit corpuri de armată care au jefuit nestingherite regiuni vaste din Imperiu. O astfel de armată devastase Peloponezul în anul 397, iar patru ani mai târziu a pornit sub conducerea lui Alaric înspre vest, amenințând prefectura Italiei și a Galliei – expediție ce a culminat cu jefuirea Romei în anul 410. O altă oaste a etnicilor goți se încheagă în Frigia în jurul lui Tribigild și reușește să oprească în Armenia invazia hunilor dinspre Caucaz (398), sub comanda nominală a eunucului Eutropie, care a cules laurii acestei reușite și a obținut drept recompensă demnitatea de patrician și de consul. La scurt timp însă, oastea lui Tribigild<sup>23</sup> se revoltă în Asia Mică, pe motivul privării de răsplata (*dona*) garantată de Eutropie în cazul victoriei<sup>24</sup>. Din această cauză înaltul funcționar încredințează generalului Leo trupele regulate ale oștirii din Orient și îl trimite împotriva răzvrătiților, dar fără succes.

Eutropie se vede nevoit să apeleze pentru îndeplinirea acestei misiuni la celălalt *magister militum praesentalis*, generalul got Gainas, care dispunea doar de unități alcătuite exclusiv din goți și alte triburi germanice. Fără a ajunge la o confruntare pe câmpul de luptă, Gainas inițiază tratativele de pace, transmitând împăratului că Tribigild va renunța la revoltă dacă Eutropie va fi destituit. Căzut în dizgrație și detestat de împărăteasa Eudoxia, Eutropie este sacrificat fără rețineri de către Arcadie, eunucul patrician fiind eliminat din viața politică și, în cele din urmă, executat în toamna anului 399<sup>25</sup>. Căderea lui Eutropie a atras după sine și îndepărtarea lui Eutihie, unealta sa fidelă, care a fost înlocuit în funcția de prefect pretorian al Orientului de către Aurelian (august 399 d.Hr.)<sup>26</sup>.

După execuția lui Eutropie, Gainas încheie un pact cu Tribigild și devine astfel cel mai puternic oficial din Imperiul de Răsărit, încât își permite să facă presiuni asupra împăratului Arcadie pentru a-i da ca ostatici pe prefectul pretorian Aurelianus, pe generalul Saturninus (cel care „negociase” *foedus*-ul din 382) și pe comitele Ioan, presupusul amant al împărătesei Eudoxia<sup>27</sup>. În plus, la sfârșitul primăverii anului 400 Gainas în calitate de *magister utriusque militiae* își încartiruește trupele în Constantinopol solicitând lăcașuri de cult<sup>28</sup> pentru nevoile religioase ale noii garnizoane alcătuite din conaționali de-ai săi, în marea lor majoritate semiarieni.

## „Biserica goților” și încercarea de integrare a migrantilor

Ca urmare a acestei evoluții neașteptate a modului în care goții ajung să acapareze pârghiile puterii police, Imperiul Roman intră într-o profundă criză, inclusiv socială și ideologică. Mai mult, conflictul dintre elementul autohton și cel barbar ajunge să se manifeste și în plan religios<sup>29</sup>.

Acesta este momentul în care intervine Sfântul Ioan Gură de Aur. Merită menționat faptul că amestecul unui episcop al Constantinopolului în afacerile politice ale imperiului nu mai cunoscuse precedent până în acest moment, însă ar fi greșit să înțelegem acest demers ca o extindere a atribuțiilor sale în sfera seculară. Sozomen arată că avem de-a face cu o autosesizare a ierarhului, care se înfățișează înaintea împăratului și a lui Gainas împotrivindu-se solicitării de lăcașuri de cult<sup>30</sup>. Pe de altă parte, Teodoret al Cyrului salvează aparențele și vorbește de solicitarea acestei intervenții de către Arcadie însuși<sup>31</sup>, iar Socrates trece episodul sub tăcere.

Este interesant modul în care Sozomen reconstruiește discursul Sfântului Ioan, adresat generalului got:

„i-a reproșat [lui Gainas] că [este] străin și refugiat, și că a jurat tatălui împăratului [i.e. lui Teodosie], care i-a salvat viața, să fie fidel romanilor, acestuia (împăratului) și fiilor săi, și legilor pe care încearcă [acum] să le lipsească de autoritate. Și spunând aceasta, a arătat că Teodosie a emis legea prin care a pus capăt [dreptului] eterodocșilor de a se reuni [în adunări liturgice] între zidurile [cetății]”<sup>32</sup>

Astfel, potrivit lui Sozomen, înainte de a aduce în discuție edictul lui Teodosie (din 28 februarie 380 – *Codex Theodosianus* XVI.1.2) care ar fi fost *per se* un argument suficient pentru a zădărnici pretenția lui Gainas, Ioan Hrisostom se prevalează de faptul că generalul got este totuși un refugiat și un oaspete al romanilor, și practic îi impută, așa cum va sublinia și Teodoret în textul paralel, nerecunoștința pentru multele binefaceri primite în schimbul unui efort minim<sup>33</sup>. La o primă vedere, textul pare să rezume poziția xenofobă a lui Synesius, care subliniază pe rând în capitolele 14 și 15 ale cuvântării sale *De Regno* că acest element străin, o rasă sălbatică, care, în ciuda compasiunii arătate de Teodosie după ce i-a înfrânt și după încercarea împăratului de a le acorda demnități și funcții publice, s-a dovedit nerecunoscător și de neîncredere, iar singura modalitate în care ar putea fi prevenit un dezastru politic era alungarea lor dincolo de Dunăre<sup>34</sup>.

Din relatarea lui Teodoret se remarcă râvna Sfântului Ioan Hrisostom de a apăra legislația teodosiană, în baza căreia bisericile eterodocșilor fuseseră confiscate și li interzisese acestora să dețină lăcașuri de cult<sup>35</sup>. Cu toate acestea, episcopul este preocupat de situația religioasă a goților semiarieni, divizați în mai multe facțiuni religioase<sup>36</sup>, și pune bazele unui edificiu nou anume dedicat nevoilor spirituale ale migrantilor.

Noul lăcaș este menționat de istorici tangențial în contextul răscoalei constantinopolitanilor împotriva „veneticilor” aduși de Gainas, în timpul căreia oștenii goți sunt măcelăriți alături

de familiile lor la 12 iulie 400. Relatările despre conflictul dintre goți și romani fac trimitere la incendierea „bisericii goților” (ἡ ἐκκλησία τῶν Γότθων)<sup>37</sup>. Aceasta făcea parte dintr-un ansamblu monahal ctitorit de Ioan Gură de Aur cu câțiva ani înainte de incident pe moșia generalului Promotus, pe partea europeană a Bosforului, pentru goții care îmbrățișaseră viața monahală<sup>38</sup>. De asemenea, puse la dispoziția „barbarilor” biserica Sfântului Pavel, care era deservită de goți ortodocși, hirotoniți special pentru a-i păstori pe conaționali dispuși să abandoneze arianismul<sup>39</sup>.

Existența „bisericii goților” infirmă orice suspiciune de xenofobie care ar putea plana asupra Sfântului Ioan. Din contră, episcopul Constantinopolului era interesat și de situația socială a migranților. Evident, prioritară era mântuirea celor „amăgiți” de misionarii împăratului Valens, căci goții deveniseră și ei parte a turmei duhovnicești pe care o păstora în capitală, iar succesul acestor acțiuni se pare că îl determină să inițieze o misiune ortodoxă la nord de Dunăre<sup>40</sup>. Comunitatea gotă se bucură de un mare interes din partea arhierului care desfășoară aici o intensă activitate misionară, predicând cu regularitate prin intermediul unui translator iscusit, după cum ne informează Teodoret al Cyrului<sup>41</sup>. Din fericire, s-a păstrat o astfel de predică, menită să evidențieze că „Biserica este a tuturor, iar creștinismul se poate împăca cu limbile, tradițiile și cu aspirațiile naționale ale fiecărui popor, folosind tezaurul său spiritual și neștirbindu-se unitatea în același Hristos”<sup>42</sup>. În cuprinsul *Omiliei a VIII-a*, rostită într-o duminică după Paști, în intervalul 398-400, oratorul reia argumentul paulin al desființării prin Hristos a distincției dintre iudeu și elen, respectiv dintre romani și barbari (*Galateni* 3:28), și conchide astfel:

„Să se împodobească Biserica, cea care luminează și se întinde peste toți. Soarele este al tuturor, ca și pământul, marea și aerul; cu atât mai mult este al tuturor cuvântul propovăduirii. [...] Deci să nu socotim o rușine faptul că barbarii sunt în Biserică, ci să socotim aceasta ca o mare podoabă (cinste), căci Înșuși Domnul nostru Iisus Hristos, venind în lume, a chemat între cei dintâi pe barbari, pentru că, după ce S-a născut și a fost așezat în iesle, magii au venit din Persia și I s-au închinat Lui”<sup>43</sup>.

Remarcabil se dovedește și fragmentul următor:

„[...] Un alt profet lasă să se înțeleagă același lucru cu alte cuvinte, zicând: „Lupii și miei vor paște împreună și leopardul se va odihni cu țapul, iar leul va mânca iarbă cu boul” (*Isaia* 66:25). Profetul nu are în vedere pe lei sau pe miei, nici pe leopardzi sau țapi, ci ne prevestește și ne arată că cei mai sălbatici dintre oameni vor ajunge la atâta blândețe, fiind domoliți de adevărul propovăduirii, încât se vor aduna la un loc cu oamenii civilizați și foarte buni. Astăzi vedeți lucrul acesta, adică pe cei mai barbari dintre oameni stând în turma Bisericii, având aceeași pășune și un singur cort, precum și o singură masă întinsă pentru toți”<sup>44</sup>.

Acest text poate fi văzut ca o replică autentic creștină mesajului xenofob al lui Synesius. Ucenicul Hypathiei și viitorul episcop de Cyrene pornește de la comparația lui Platon, care îi vedea pe cei ce asigură securitatea Statului ca pe niște câini de pază, și afirmă:

„Dar păstorul nu trebuie să rânduiească lupii împreună cu câinii, chiar dacă aceștia par a fi domesticiți, deși au fost crescuți de când [erau] odinioară pui, [căci] aceloră într-un moment nefast (păstorul) le-ar încredința turma. Fiindcă atunci când (lupii) ar observa slăbiciune sau moleșală în câini, îi vor ataca pe aceștia, turma și pe păstor”<sup>45</sup>.

Poate am exagera dacă am spune că ierarhul își armonizează acțiunile misionare cu interesele politice ale statului care vizau încorporarea acestor luptători barbari în imperiu și adaptarea lor la noul context cultural. Cert este însă că acest nucleu spiritual se va dovedi foarte eficient în acțiunea de integrare socială a goților, știut fiind că barbarii care au îmbrățișat creștinismul niceean nu s-au mai alăturat armatelor nomade ale lui Alaric sau Gainas, ci au rămas pe mai departe în Răsărit, pentru ca, în cele din urmă, să fie asimilați<sup>46</sup>. Centrul misionar de la biserica Sfântului Pavel se va dovedi extrem de important și în timpul confruntării dintre goți și romani, întrucât la acest altar barbarii se vor refugia cu sutele pentru a solicita azil. De aceea, putem fi siguri că incendierea lăcașului de cult, cu numeroșii goți care își găsiseră acolo adăpost din fața furiei romane, l-a determinat pe Sfântul Ioan să-i critice vehement pe cei responsabili, cu atât mai mult cu cât, potrivit lui Zosima, goții au invocat în mod explicit dreptul de azil, dar le-a fost refuzat de împărat<sup>47</sup>. Acest moment declanșează conflictul dintre Ioan Hrisostom și familia imperială<sup>48</sup>, care aveau să se încheie cu depunerea și exilarea sa câțiva ani mai târziu.

Deși este văzut ca un „deeply non-political bishop”<sup>49</sup>, Sfântul Ioan joacă un deosebit de important rol politic, întrucât la scurt timp după acest masacru, când Gainas și trupele sale devastau Tracia, episcopul este considerat singura persoană capabilă să-l înfrunte pe generalul got și este trimis într-o misiune diplomatică pentru a trata cu el încetarea ostilităților și găsirea unei soluții de compromis<sup>50</sup>. Doar în urma acestei intercesiuni este restaurat fragilul echilibru politic, afacerile statului fiind conduse de acum înainte de către împărăteasa Eudoxia, și, după moartea ei (6 octombrie 404), de către prefectul pretorian Anthemius (405-414).

## Concluzii

Oricât ar părea de generic trebuie subliniat faptul că problema integrării migranților nu este doar o provocare politică, ci mai ales una socială și chiar religioasă, atât pentru cei nevoiți să se stabilească într-un alt loc, cât și pentru autohtoni. Din acest episod se poate observa că eforturile Biserica a avut și are un potențial deosebit pentru facilitarea depășirii diferențelor culturale și pentru acordarea asistenței sociale și spirituale. Chiar dacă am fi tentați să considerăm experimentul hrisostomic de incluziune a goților un eșec, efectele lui au fost de durată, iar convertirea la *fides Nicaena* a reprezentat



un imbold suplimentar pentru „barbarii” dispuși să renunțe la preocupările războinice și traiul nomad. Din atitudinea exprimată de Ioan Gură de Aur în omiliile sale nu reiese că ar susține nivelare culturală, nici o „civilizare” forțată. Din contră, ierarhul consideră că Biserica trebuie să își asume

responsabilitatea de a-i proteja pe „venetici” de abuzurile autorității seculare ivite tocmai pe fondul diferențelor politice, sociale sau culturale, și încearcă el însuși să intervină în acordarea dreptului de azil (*ius asylum*).

---

## Note

- \* În studiul de față am utilizat inclusiv rezultate de cercetare anterioare, ilustrate în următoarele articole: Dragoș Boicu, „Ascensiunea la tron a lui Teodosie cel Mare și primii ani de domnie. Observații cu privire la războiul dintre romani și goți (378-382),” *Tabor*, no. 9/VI (2012): 35-46 și „Împăratul teodosian – patron al ecumenicității Bisericii (379-457),” în *Imperiu și sacerdoțiu. Dinamica raporturilor Biserica-Stat în Imperiul Romano-Bizantin (306-867)*, editat de N. Chifăr și D. Boicu (Iași: Doxologia, 2016), 148-264.
1. Michael Kulikowski, *Rome's Gothic Wars: from the third century to Alaric* (Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 2007), 124-131.
  2. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae (RG)*, 30.3.7 (London: Harvard University Press, 1939), 318
  3. Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. I (București: Anastasia, 2000), 186.
  4. Ammianus Marcellinus, *RG*, 31.4.12-13, 406-408: „Ad Caucalandensem locum altitudine siluarum inaccessum et montium, cum suis omnibus decli-navit, Sarmatis inde extrusis”.
  5. Ammianus Marcellinus, *RG* 31.4.9, 404-406.
  6. Ammianus Marcellinus, *RG* 31.5.1-2, 408.
  7. Ammianus Marcellinus, *RG* 31.5.3, 410.
  8. Nobili goți care, înainte de imigrație, fuseseră primiți în serviciul imperiului, cf. Ammianus Marcellinus, *RG* 31.6.1, 418-420.
  9. Ammianus Marcellinus, *RG* 31.11.1-4, 456-460.
  10. Ammianus face o descriere amănunțită a luptei în capitolele 12 și 13 ale celei de-a XXXI-a cărți a istoriei sale.
  11. Pentru expunere mult mai detaliată a motivelor care au determinat alegerea lui Teodosie cel Mare vezi și Dragoș Boicu, „Ascensiunea la tron a lui Teodosie cel Mare și primii ani de domnie. Observații cu privire la războiul dintre romani și goți (378-382),” *Tabor*, no. 9/VI (2012), 35-46.
  12. John A. McGuckin, *Sf. Grigorie de Nazianz. O biografie intelectuală*, trans. Adrian Podaru (Cluj-Napoca: Renașterea, 2013) 486.
  13. *Consularia Constantinopolitana*, a. 382, 2.
  14. Iordanes, *Getica*, XXVIII.142, *PL* 69: 1271.
  15. Robert Malcolm Errington. „Theodosius and the Goths,” *Chiron*, no. 28 (1998): 19.
  16. Latinius Pacatus Drepanius, *Panegyricus cum notis integris*, XII, 3 (Amsterdam, 1753), 41.
  17. Herwig Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie* (München: C.H. Beck, 2001), 140.
  18. Guy Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 182-185.
  19. R.M. Errington, *Roman Imperial Policy. From Julian to Theodosius* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006), 60.
  20. A.H.M. Jones, J.R. Martindale & J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 605.
  21. Wolfram, *Die Goten*. 138.
  22. Bucellarius ar însemna literal mâncător de biscuiți sau pesmeți – hrana curentă a mercenarilor și a gărzilor de corp.
  23. Zosima, *Historia Nova (HN)*, V, 13 (Leipzig, 1784), 421. Alan Cameron, Jacqueline Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius* (Berkeley: University of California Press, 1993), 324.
  24. Gerhard Albert, *Goten in Konstantinopel: Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.* (Paderborn: F. Schöningh Verlag, 1984), 92-93.
  25. Jan Hallebeek, „Church Asylum in Late Antiquity. Concession by the Emperor or Competence of the Church?,” in *Secundum Ius. Opstellen aangeboden aan prof. mr. P.L. Nève*, edited by E.C. Coppens (Nijmegen: Gerard Noodt Instituut, 2005), 169.
  26. Thomas Samuel Burns, *Barbarians Within the Gates of Rome* (Indiana University Press, 1994), 171-173.
  27. J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop* (New York: Cornell University Press, 1995), 152-153.
  28. Sozomen, *Historia Ecclesiastica (HE)*, VIII.4, *PG* 67:1524.
  29. Pentru o încadrare politică și ideologică mai amănunțită a acestui moment a se vedea și Dragoș Boicu, *Împăratul teodosian – patronul universalismului roman și al ecumenicității Bisericii* (Iași: Doxologia, 2018), 254-296.
  30. Sozomen, *HE*, VIII.4, *PG* 67:1524.
  31. Teodoret de Cyr, *Historia Ecclesiastica (HE)*, V.32, *PSB* 44, 239.
  32. Sozomen, *HE*, VIII, 4, *PG* 67:1524.
  33. Teodoret de Cyr, *HE*, V, 32, *PSB* 44, 239.

34. Synesius, *Oratio de regno*, PG 66:1088-1097.
35. Sozomen, *HE*, VIII, 4, PG 67:1524; *Codex Theodosianus* 16.5.6.
36. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops, Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 110.
37. Socrates, *Historia Ecclesiastica (HE)*, VI, 6, PG 67:680; Sozomen, *HE*, VIII, 4, PG 67:1524. Teodoret de Cyr, *HE*, V, 30, PG 82:1257.
38. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* (Paris, 1918), 415.
39. Vasile Sibiescu, „Activitatea misionară a Sfântului Ioan Hrisosotom printre goți” [“The missionary activity of St. John Chrysostom among the Goths”].  *Glasul Bisericii*, no. 3-4 (1973): 378.
40. Teodoret de Cyr, *HE*, V, 31, PSB 44, 238.
41. Teodoret de Cyr, *HE*, V, 30, PSB 44, 237.
42. Sibiescu, „Activitatea.” 379.
43. Ioan Gură de Aur, *Omilia a VIII-a*, PG 63:496 (Tradusă în limba română de Pr. Prof. Vasile Sibiescu în *GB*, nr. 3-4/1973, pp. 380-381).
44. Ioan Gură de Aur, *Omilia a VIII-a*, PG 63:496.
45. Synesius, *Oratio de regno*, PG 66: 1089.
46. Sibiescu, „Activitatea.” 379.
47. Zosima, *HN*, V, 19, pp. 438-439.
48. Liebeschuetz, *Barbarians*, 122.
49. Kelly, *Golden Mouth*, 151.
50. Teodoret de Cyr, *HE*, V, 33, PSB 44, 239.

## Bibliography

- \*\*\*. *Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*. Edited by R.W. Burgess. New York: Oxford University Press, 1993.
- Albert, Gerhard. *Goten in Konstantinopel: Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.* Paderborn: F. Schöningh Verlag, 1984.
- Bănescu, Nicolae. *Istoria Imperiului Bizantin [The history of Byzantine Empire]*, vol. I. Bucharest: Anastasia, 2000.
- Boicu, Dragoș. “Ascensiunea la tron a lui Teodosie cel Mare și primii ani de domnie. Observații cu privire la războiul dintre romani și goți (378-382)” [The Ascension to Throne of Theodosius the Great and the First Years of Reign. Observations Regarding the War between Romans and Goths (378-382)]. *Tabor* VI, no. 9 (2012): 35-46.
- Boicu, Dragoș. *Împăratul teodosian – patronul universalismului roman și al ecumenității Bisericii* [The Theodosian Emperor – protector of Roman Universalism and Church’s Ecumenicity]. Iași: Doxologia, 2018.
- Burns, Thomas Samuel. *Barbarians Within the Gates of Rome*. Indiana University Press, 1994.
- Cameron, Alan and Jacqueline Long. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Chrysostom, John. *The eighth homily*. Edited by J.-P. Migne. PG 63. Paris, 1852.
- Errington, Robert Malcolm. *Roman Imperial Policy. From Julian to Theodosius*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.
- Errington, Robert Malcolm. “Theodosius and the Goths.” *Chiron*, no. 28 (1998): 1-27.
- Halsall, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Hallebeek, Jan. “Church Asylum in Late Antiquity. Concession by the Emperor or Competence of the Church?” In *Secundum Ius. Opstellen aangeboden aan prof. mr. P.L. Nève*, edited by E.C. Coppens, 163-182. Nijmegen: Gerard Noodt Instituut, 2005.
- Iordanes. *De Gothorum origine et rebus gestis*. Edited by J.-P. Migne. PL 69. Paris, 1848.
- Jones, A.H.M., Martindale, J.R. & Morris, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1 (A.D. 260-395). Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Kelly, J.N.D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*. New York: Cornell University Press, 1998.
- Kulikowski, Michael. *Rome’s Gothic Wars: from the third century to Alaric*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 2007.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. *Barbarians and Bishops, Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Marcellinus, Ammianus. *Res Gestae*, vol. 3. Edited by John Carew Rolfe. London: Harvard University Press, 1939.
- McGuckin, John A. *Sf. Grigorie de Nazianz. O biografie intelectuală* [St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography]. Translated by Adrian Podaru. Cluj-Napoca: Renașterea, 2013.
- Pacatus, Latinius Drepanius. *Panegyricus cum notis integris*. Edited by Joanne Arntzenio. Amsterdam, 1753.
- Sibiescu, Vasile. “Activitatea misionară a Sfântului Ioan Hrisosotom printre goți” [“The missionary activity of St. John Chrysostom among the Goths”].  *Glasul Bisericii*, no. 3-4 (1973): 375-388.
- Socrates. *Historia Ecclesiastica*. Edited by J.-P. Migne. PG 67. Paris, 1864.
- Sozomen. *Historia Ecclesiastica*. Edited by J.-P. Migne. PG 67. Paris, 1864.
- Synesius. *Oratio de regno*. Edited by J.-P. Migne. PG 66. Paris, 1864.
- Teodoret of Cyr. *Historia Ecclesiastica*. Edited by J.-P. Migne. PG 82. Paris, 1864. Romanian translation by Vasile Sibiescu. PSB 44. Bucharest: EIBMBOR, 1995.
- Wolfram, Herwig. *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*. München: C.H. Beck, 2001.
- Zeiller, Jacques. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*. Paris: 1918.
- Zosima. *Historia Nova*. Edited by Frid. Reitemaier. Leipzig, 1784.





# A SPECIAL CATEGORY OF MIGRANTS: THE ROMANIAN EXILE DURING THE COMMUNIST PERIOD

---

**Iuliu-Marius MORARIU**

„Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca  
Pretoria University, South Africa  
Personal e-mail:

---

A SPECIAL CATEGORY OF MIGRANTS: THE ROMANIAN EXILE DURING THE COMMUNIST PERIOD

**Abstract:** The Romanian exile, an important category of political opponents to the Romanian Communist regime, constituted a social and intellectual category which has been investigated by researchers who edited their diaries, memoirs, or letters and published studies regarding their works and lives. Nonetheless, there are some aspects still to be revealed regarding this social-political category of individuals and their work. Thus, we will try to fit the exile within the category of migrants - and examine how the Romanian Securitate regarded them from this perspective. We will therefore resort to their works, studies, and articles, and also to documents found in the Securitate Archives, in an attempt to present their perception by the repressive political body which forced them into migration/exile.

**Keywords:** Romanian exile under communism, exile as political migration, Virgil Gheorghiu, Andre Scrima, Radio Free Europe, political assassination, Securitate.

**Citation suggestion:** Morariu, Iuliu-Marius. “A Special Category of Migrants: The Romanian Exile During the Communist Period”. *Transilvania*, no. 10(2021): 15-21.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.03>.



## Introduction

Recent documents published both in the Orthodox<sup>1</sup> and Catholic areas<sup>2</sup> speak about migrants and their relevance from the theological point of view; the ecumenical area also provides interesting and complex approaches on this topic.<sup>3</sup> The problems of Eastern Europe will challenge both Church authorities<sup>4</sup> and geopolitics, as they will all have to find solutions and gain a deeper understanding of the subject; the contemporary crisis of Afghanistan, for example, will clearly contribute to the re-definition of the future.

Moreover, there are extremely important aspects which have to do with the deeper understanding of migration causes, as well as with the potential outcomes of the history of migration and its past. Therefore, we will focus on an important episode from Romania's past and on the role its representatives played. The Romanian exile under the Communist period is an important part of our recent history which can prove quite relevant to the present. Thus, with the help of historical inquiry and by analyzing the already existent sources, we will try to investigate the exile, to identify the

tools its representatives used in order to defend their rights or to raise awareness regarding the abuses perpetrated by the Communist authorities. At the same time, we will speak about the category of the exiled, often regarded as “invisible migrants”<sup>5</sup>, to see how they were perceived by the Romanian Communist authorities, and the pastoral challenges in the Romanian Orthodox Communities of the United States and France.

## A Special Category of Migrants – the Romanian Exile under the Communist Period

As we have already mentioned, the Romanian exile under the Communism period is a subject which has often been approached in Romanian historiography, especially after 1989. Various authors investigated aspects related to its history and role, spoke about its personalities or published exchanges of letters dedicated to this category<sup>6</sup>, studying the methods and procedures through which the Securitate tried to reduce to silence or to hold captive some of its representative voices<sup>7</sup>. Therefore, the contemporary researcher of this sensitive topic

surely benefits from a rich literature. However, there are some important elements which could still be newly identified in the investigations regarding the role played by the exiled and their relevance.

### **Radio Free Europe and its Role as a Voice of the Romanian Exile**

Among the tools used by the Romanian exiles to denounce the abuses made by Communist Romania, Radio Free Europe is beyond any doubts the most important. This also explains the rich literature published on this topic<sup>8</sup>. The publication of broadcasts made by Nicolae Stroescu-Stânișoară, Monica Lovinescu, or Virgil Ierunca has received much attention, while the activity of Noel Bernard (1925-1981), the head of the Munich station, has been investigated in various books and monographs. The intimidation attempts made by the Communist Securitate, such as the 1977 attempt on Monica Lovinescu's life which almost killed her, is one of the topics tackled both in the studies and in the diaries published by writers from the Romanian area. What is important to mention is that Radio Free Europe often protested against the imprisonment of various people for political reasons in Romania and published letters from people who were suffering for unjust reasons. Thanks to the work of this institution, people such as Fr. Gheorghe Calciu-Dumitreasa or Fr. Dumitru Stăniloae<sup>9</sup> could avoid being killed in prison; some other managed to escape Romania (e.g.: Paul Goma). Thanks to Radio Free Europe, their ideas became well-known in the West, while in Romania this radio station constituted an important tool which kept almost everyone informed about the realities of the time and the perception of their country in the West. At the same time, for writers such as Virgil Gheorghiu<sup>10</sup> and many others, Free Europe Radio was a place where they had the opportunity to disseminate their ideas. The institution was also important from a spiritual point of view. Every feast and every Sunday, the liturgical service reached the homes of people from all over the world due to the Radio. In addition, meditations and lectures from books such as Fr. Stăniloae's *Dogmatics*<sup>11</sup> were read at the microphone, keeping Western society informed about the valuable theological works published in Romania. Radio Free Europe was therefore an important tool which often gave a voice to Romanians in the West. The fact that its speakers denounced abuses and read letters from people persecuted for political reasons, such as Doina Cornea<sup>12</sup>, strengthens its role in supporting Romanians over the Communist decades.

### **The Securitate and the Romanian Exile – A Case Study of Two Romanian Priests from France**

It is already notorious that the Romanian Securitate services had a considerable interest in surveilling those who were part of the Romanian exile in various places all over the world. For instance, Monica Lovinescu's file contains a rich series of characterizations<sup>13</sup> written by various agents sent by the

institution to find more about her life, activity, and the impact of her work in France. There was an average of 8 to 10 people who offered information about each important personality. This explains why the Archive of the Former Securitate contains more than one dossier for almost all of the important voices of the exiles.

Given the richness of the topic and the huge amount of available information, we will obviously not be able to offer an exhaustive presentation of the subject. Moreover, cases such as those of the writers Virgil Tănase and Paul Goma, who were both subjects of attempted murder<sup>14</sup>, have already been investigated and are also the subject of memorial works,<sup>15</sup> which render a future approach of the subject unnecessary.

We will focus on the way in which the Securitate perceived two important clergymen who represented the Romanians in France, namely Fr. Andre Scrima and Fr. Virgil Gheorghiu. The latter has four surveillance files.<sup>16</sup> These files show that the Securitate was not only interested in his activity as a notorious writer (he was already translated at that time in 33 languages and one of his works was made into a film starring Anthony Quinn as main character), but also in his friends and relatives (including those who remained in Romania), as well as in his relationships with the important representatives of cultural and ecumenical areas.<sup>17</sup> As expected, his correspondence with his parents<sup>18</sup> or with Patriarch Justinian Marina<sup>19</sup> was also intercepted. The Securitate was convinced, until the end of the 6<sup>th</sup> decade of the 20<sup>th</sup> century, that the writer lived under a fake identity in Romania: they could not explain how he could be so well informed without living in Romania and, therefore, they reached this conclusion. The conflicts that the author had, such as the one with Monica Lovinescu<sup>20</sup>, were also the topic of certain informative notes. They are present both in Gheorghiu's files and in those of the other Romanian writer.<sup>21</sup> Moreover, in the 7<sup>th</sup> decade of the 20<sup>th</sup> century, attempts were made to determine the writer, who, at that time, became the parish priest of the Romanian community in Paris, to visit his native country. His fear that he could be killed, poisoned or imprisoned if he went to Romania made him decline all the offers and end all negotiations.

As a general consideration, we could say that the Romanian surveillance tools perceived him as a migrant, though not a classical one; he was seen rather as a dangerous exponent of this category. His political views, namely the fact that Fr. Gheorghiu always regarded the Communist regime as oppressive and, just like other cultural personalities from the end of the War, refused to go back to his country of birth<sup>22</sup> after August 23 1944, turned him into an important exile, who was always under the eyes of the regime. At the same time, given that the Securitate also tried to kill him, as he confessed in one of his autobiographic writings,<sup>23</sup> the Romanian priest was always aware of the intentions the government in Bucharest had; therefore, he always tried to inform about the abuses made and denounce them.

Similar practices were also used in the case of Fr. Andre Scrima. He left to Benares in 1956, with a scholarship offered by the vice-president of India,<sup>24</sup> and he refused to return



to Romania. Getting close to the Ecumenical Patriarch Athenagoras, he later became his personal delegate to the Second Vatican Council<sup>25</sup> and a person with international visibility. As a professor in Benares, Le Saulchoir and in other centres<sup>26</sup>, as a writer and publisher and as an active part of the ecumenical field,<sup>27</sup> he became an important target for the Romanian Securitate. Therefore, his correspondence with Patriarch Justinian was intercepted<sup>28</sup>, as well as all some other forms of correspondence, with father Benedict Ghiuș<sup>29</sup> and with other friends. Likewise, the surveillance institution had clear and fresh information about his past,<sup>30</sup> about what he asked from those who stayed in the country after he left and about his academic work. For instance, a note from the 60s shows:

“He asked for four volumes of the Philatelia (*read Filocalia, our note*) translated by priest Stăniloae Dumitru. Priest Stăniloae Dumitru brought this collection of the Philokalia from Sibiu, where he had them stored. The Patriarch would have wanted Stăniloae Dumitru to make twenty copies available to him, but Stăniloae Dumitru informed him that he had none left, which was not true. Scrima Andrei arrived abroad, he gave interviews which were similar to the one from the French magazine *La reforme* and other English, and German, magazines, etc.”<sup>31</sup>

His attitude regarding aspects of international relevance was also taken into consideration, as well as his attitudes towards international matters. The information source emphasised that, in the early 70s, the Romanian archimandrite had a personal attitude regarding the Palestinian issue, underlining the following:

“ANDREI SCRIMA spoke with great spirit and passion against Israel, saying that he would even be able to join these Arab organisations, which he supports morally and materially, if he could. / The aforementioned people said they were surprised by ANDREI SCRIMA’s attitude towards Israel./ The source also reports that, in 1967, ANDREI SCRIMA was in Israel. On this occasion, he contacted several Israeli

personalities and, at that time, he publicly vilified the Israeli occupation and sympathised with the Arab countries and population suffering from the 1967 war and, at that time, Israeli personalities were dissatisfied with the statements made by ANDREI SCRIMA./ Given the situation created, ANDREI SCRIMA refuses to go to Israel. He stated that he would however go when Patriarch Justinian would go to Jerusalem for the consecration of the Romanian church.”<sup>32</sup>

Most likely, he should have been chastened for this attitude; the fact did not happen, due to a certain general context. The Securitate was therefore aware of where he traveled and whom he met, of his discourse, of his attitude towards Romania and its delegates from the ecumenical area, etc.

### Conclusions

As we have tried to prove, the Romanian exile under the Communist period was clearly an important category of special migrants. Forced by the advent of dictatorship to flee their home country, they went to countries such as Spain (Vintilă Horea), France (Monica Lovinescu, Virgil Ierunca, Virgil Gheorghiu, and many others), the United States of America, Germany, etc. Once arrived there, they tried to become the voice of their oppressed compatriots and denounce the Communist crimes perpetrated in their country; they aimed at doing so by using tools such as *Radio Free Europe* as well as by writing books, studies, and articles dedicated to the phenomenon of repression<sup>33</sup>. In the case of those who survived Communist prison, some tried to testify about their own experiences. The Securitate was aware of the force the exiled writers had and of what their work could mean for the image of Romania abroad. Therefore, the Securitate always tried to keep informed regarding their activities, to intimidate or compromise them, to divide the exiled and their communities. By putting the writers and the priests under surveillance and by creating fake contexts of debate, the Securitate tried to make their voice lose impact. When deemed necessary, the Securitate even tried to assassinate some of the most visible exiles.

---

### Note

1. Like “For the life of the World” document released by the Ecumenical Patriarchate in 2020. See: <https://www.goarch.org/social-ethos>, accessed on January 6, 2021. See also: Iuliu-Marius Morariu “Towards the social doctrine of the Orthodox Church: The document ‘For the Life of the World’ of the Ecumenical Patriarchate (2020),” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, no. 4 (2021): 1–6.
2. Cf. Papa Francesco, *Fratellitutti. Enciclica sulla fraternità e l’amicizia sociale* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2020); Papa Francesco, *Encyclical Letter Laudato Si’ of the Holy Father Francis on Care for our Common Home*, (Vatican: Casa Editrice Vaticana, 2015).
3. Joseph Keum (ed.), *Together towards life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes – With a practical guide*, (Geneva: World Council of Churches Publications, 2013).
4. Cf. Silviu Nate, Daniel Buda, Eastern European Geopolitics and Ecclesial Autocephaly for the Ukrainian Orthodox Church: A Hard Way for Ukraine,” *Teologia*, no. 3 (2019): 11–38.
5. Iuliu-Marius Morariu, „A special case of invisible migrant workers: exiles in France during the communist period. A socio-historical approach”, in Inocent-Mária V. Szaniszló OP (ed.), *Invisible migrant workers and visible human rights*, (Rome, Angelicum University Press,

- 2021), 323.
6. See for example: Florin Țurcanu, *Mircea Eliade – prizonierul istoriei* [Mircea Eliade the prisoner of the history] (Bucharest: Humanitas, 2007); Lucian Boz, *Scrisori din exil: Lucian Boz în corespondență cu Ștefan Baciu, Emil Cioran, Anton Dumitriu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica și Nicolae Steinhardt* [Letters from Exile: Lucian Boz in correspondence with Ștefan Baciu, Emil Cioran, Anton Dumitriu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica, and Nicolae Steinhardt] (Cluj-Napoca: Dacia, 2001); Mihaela-Nicoleta Burlacu, *Monica Lovinescu, o voce a exilului românesc* [Monica Lovinescu, a voice of the Romanian Exile] (Iasi: European Institute, 2014); Vasile Gogea, *Voci în vacarm – un dialog cu Monica Lovinescu și Virgil Ierunca* [Voices in noise – a dialogue with Monica Lovinescu and Virgil Ierunca] (Cluj-Napoca: Eikon, 2010); Marin Diaconu, “Despre corespondența lui Emil Cioran” [On Emil Cioran’s correspondence], *Studii de Istorie a Filosofiei Românești*, no. 7 (2011): 80-87; Alexandra Mănescu, *Exercițiu anamnezic – Virgil Ierunca* [An an-amnesiac exercise – Virgil Ierunca] (Târgu Jiu: Academica Brâncuși, 2012); Anarela Meseșan Chiș, *Exilul românesc din perioada comunistă, reflectat în fondul bibliotecii de la Paris a familiei Monica Lovinescu – Virgil Ierunca* [The Romanian exile from the communist period reflected in the fund of the Paris library of the family Monica Lovinescu – Virgil Ierunca] (Cluj-Napoca: Centre for Transylvanian Studies, 2015); Thierry Gillyboeuf, *Virgil Gheorghiu – scriitorul calomniat* [Virgil Gheorghiu – the slandered writer] (Bucharest: Sophia, 2019).
  7. Such as: Virgil Tănase, *Leapșa pe murite – document polițist și literar* [To play tig on dying – a literary and police document] (Bucharest: AdevăruL, 2011); LiviuTofan, *A patra ipoteză – anchetă despre o uluitoare afacere de spionaj* [The 4<sup>th</sup> hypothesis – investigation about an amazing espionage affair] (Iasi: Polirom, 2012).
  8. See for example: Robert Theodore Holt, *Radio Free Europe* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958); René Alecu de Flers, *Radio Europa Liberă și exilul românesc: o istorie încă nescrisă* [Radio Free Europe and the Romanian exile: a still unwritten history] (Bucharest: Criterion, 2004); Noel Bernard, *Aici e Europa Liberă* [This is Free Europe] (Bucharest: Observator, 1990); Ioana Măgură Bernard, *Directorul postului nostru de radio* [The head of our radio station] (Bucharest: Curtea Veche, 2007); Sergiu Musteață, *Anul 1918 în emisiunile Europei Libere (1955-1991)* [1918 in the Radio Free Europe broadcasts] (Chișinău: Arc, 2018); Mihai Pelin, *Operațiunile Melița și Eterul: istoria Europei Libere prin documente de Securitate* [The Operations Windbag and On the Air – history of Radio Free Europe thorough the Securitate Documents] (Bucharest: Compania, 2007); Cătălin Dragu Popian, *Lumina libertății: predici, cuvântări, mesaje prin Radio Europa Liberă: 1976-1994* [The light of the freedom: preaches, homilies, messages through Radio Free Europe: 1976-1994] (Oradea: Logos '94, 1995); Marius Silveșan, *Culte neoprotestante și drepturile omului: un strigăt la Radio Europa Liberă (aprilie 1977)* [The Protestant cults and the human rights: a call at Radio Free Europe (April 1977)] (Cluj-Napoca: Risoprint, 2014); Nicolae Stroescu-Stînișoară, *Povestea Europei Libere: Nicolae Stroescu-Stînișoară răspunde la întrebările jurnalistului Andrei Crăciun* [The story of Radio Free Europe: Nicolae Stroescu-Stînișoară answers the questions of Andrei Crăciun] (Bucharest: Vremea, 2015); Iosif Țon, *Mesaje transmise la Radio BBC și Radio Europa Liberă* [Messages sent to Radio BBC and Radio Free Europe] (Oradea, Christian Book Press, 2005).
  9. Iuliu-Marius Morariu, “Părintele Dumitru Stăniloae în viziunea Monicăi Lovinescu” [Fr. Dumitru Stăniloae seen by Monica Lovinescu], *Symposium*, no. 24, (2017): 49-58.
  10. Virgil Gheorghiu, *La vingt-cinquième heure*, traduit en français par Monique Saint-Come (Paris: Librairie Plon, 1949).
  11. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* [The Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1, 5th edition, (Bucharest: Basilica, 2018); Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* [The Orthodox Dogmatic Theology] 2nd volume, 5th edition (Bucharest: Basilica, 2018); Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* [The Orthodox Dogmatic Theology] 3rd volume (Bucharest: Basilica, 2018). The princeps edition was released in 1978. The treatise reached its 5th edition in 2018.
  12. For more information about her activity and its impact, see also: Doina Cornea, *Liberté? Entretiens avec Michel Combes* (Paris: Les Editions Criterion, 1990); Doina Cornea, *La face cachée des choses: 1990-1999: dialogue avec Rodica Palade* (Paris: Les Éditions du Félin, 2000).
  13. See for example: A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dossier no. 349, p. 195-197.
  14. Tănase, *Leapșa pe murite – document polițist și literar* [To play tig on dying – a literary and police document]; Tofan, *A patra ipoteză – anchetă despre o uluitoare afacere de spionaj* [The 4<sup>th</sup> hypothesis – investigation about an amazing espionage affair].
  15. For the Goma case, see: Paul Goma, *Țurnal, vol. 1 – Țurnal pe sărite* [Diary – First volume – Diary by leaps] (Bucharest: Nemira, 1997); Paul Goma, *Țurnal, vol. 2 – Țurnal de căldură mare* [Diary – Second volume – „Hot times diary] (Bucharest: Nemira, 1997); Paul Goma, *Țurnal, vol. 3 – Țurnal de noapte lungă* [Diary – 3rd volume – Long night diary] (Bucharest: Nemira, 1997); Paul Goma, *Țurnal, vol. 4 – Alte jurnale* [Diary – 4<sup>th</sup> volume – Other diaries] (Cluj-Napoca: Dacia, 1998); Paul Goma, *Țurnal, vol. 5 – Țurnalul unui jurnal* [Diary – 5<sup>th</sup> volume – The diary of a diary], (Cluj-Napoca: Dacia, 1998); Paul Goma, *Țurnal, vol. 6 – Țurnal de apocrif* [Diary – 6<sup>th</sup> volume – Apocryphal diary], (Cluj-Napoca: Dacia, 1999); Paul Goma, *Țurnal – 2007* [Diary – 2007] (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2010).
  16. Namely: A.C.N.S.A.S., *M.F.I./Neamț*, rola 356; A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dossier no. 4408/2; A.C.N.S.A.S., *Fond Informativ*, cota I -234624, Dossier Gheorghiu Virgil, 644 f; A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dosiers no. 4408; A.C.N.S.A.S., *Fond Informativ*, cota I -185086, Dossier Gheorghiu Virgil. Cf. Iuliu-Marius Morariu, “Omul din spatele Orei 25. Constantin Virgil Gheorghiu în dosarele Securității,” *Sargetia – Acta Musei Devensis*, no. VIII (XLIV), (2017): 373-381; Iuliu-Marius Morariu, “Virgil Gheorghiu’s Literary Activity Reflected in Securitate Archives,” *Astra Salvensis*, no. 12 (2018): 149-155.
  17. A.C.N.S.A.S., *Fond Informativ*, cota I -234624, Dosar Gheorghiu Virgil, f. 18-25.
  18. Cf. Maxim Morariu, “Corespondența lui Constantin Virgil Gheorghiu cu părinții săi, reflectată în documentele Securității,” *Tabor*, no. 3 (2018): 72-76.
  19. A.C.N.S.A.S., *Fond Romanian Service of External Information (S. I. E)*, dossier no. 4408, f. 76-109.



20. For more information, see: Iuliu-Marius Morariu, "Conflictul dintre Constantin Virgil Gheorghiu și Monica Lovinescu, reflectat în memorialistica exilului parizian," *Crisia*, no. 47 (2017): 183-188; Iuliu-Marius Morariu, "A special case of invisible migrant workers," 329-332.
21. See for example: A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dossier nr. 349, p. 195-197.
22. Such an example can be also considered the writer Vintilă Horia, as the Securitate was conscious about his Legionary sympathies from the interwar period. For more information about his life and activity, see also: Daniel Florin Predoiu, *S'initier à l'errance en la racontant: l'exil, l'identité et la mémoire dans les journaux intimes de trois intellectuels roumains* (Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2011); Georgeta Orian, *Vintilă Horia – un scriitor contra timpului său* [Vintilă Horia – a writer against his times] (Cluj-Napoca: Limes, 2008); Georgeta Orian, *Vintilă Horia – privire monografică* [Vintilă Horia – A Monograph] (Alba-Iulia: Bălgrad, 2000); Cristian Bădiliță, Basarab Nicolescu (eds.) *În căutarea „Omului total”. Moștenirea literară și spirituală a lui Vintilă Horia* [Seeking "the total man." The literary and spiritual heritage of Vintilă Horia] (Bucharest: Vremea, 2016); Vintilă Horia, *Memoriile unui fost Săgetător* [The memoirs of a former Sagitarius] ed. Cristian Bădiliță and Silvia Colfescu (Bucharest: Vremea, 2015); Vintilă Horia, *Scrisori din exil* [Letters from the exile] vol. 1-2, ed. Maria-Pia Castaing (Bucharest: Memoria, 2011); Cecilia Latiș, *Arhitecturi paralele: Marguerite Yourcenar – Vintilă Horia* [Parallel Architectures: Marguerite Yourcenar – Vintilă Horia] (Suceava: Suceava University Press, 2003); Pompiliu Crăciunescu, *Vintilă Horia – transliteratură și realitate* [Vintilă Horia – transliterature and reality] (Bucharest: Curtea Veche, 2011); Gheorghina Adina Lemian, *Vintilă Horia – nefericitul fericit* [Vintilă Horia – the unhappy happy man] (Oradea: Didactica Militans, 2009).
23. Virgil Gheorghiu, *L'Espionne – Roman*. (Paris: Librairie Plon, 1971).
24. Andrei Pleșu, „Prefață [Foreword]”, in Andrei Scrima, *Timpul Rugului aprins* [Time of the burning bush] (Bucharest: Humanitas, 1996), 9.
25. Jean Puyo, *Une vie pour la vérité, Jean Puyo interroge le Père Congar* (Paris: Editions du Centurion, 1975), 144-148.
26. Andre Scrima, "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine," *Istina*, no. 3, (1958): 295-398; Andre Scrima, "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine," *Istina*, no. 1 (1958): 493-416; Andre Scrima, "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine," *Istina*, no. 4 (1958): 443-474.
27. For more information about this aspect, see also: Nicu Dumitrașcu, "Andre Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism," *The Ecumenical Review*, no. 2-3 (2016): 272-281.
28. See: Maxim Morariu, "Corespondența părintelui Andrei Scrima cu Patriarhul Justinian reflectată în arhivele Securității," *Tabor*, no. 10 (2020): 79-85.
29. See: A.C.N.S.A.S., *Fond informativ*, dossier nr. 0005468, vol. I, p. 353-364.
30. Therefore, a characterization made by an important agent of the time will note previously to his departure to India the fact that: "Andrei Scrima (not yet a monastic brother since he has not yet received his tonsure) has made a request to the Theological Institute to take the qualifying exams very quickly and without too much preparation, in order to obtain the degree in theology as soon as possible. It is known that he has a degree in philosophy and was an assistant at the old Faculty of Philosophy, but so far, he has not obtained his degree in theology. He obtained approval from the Patriarch to take, without frequency and internship exemption, all theology and license exams. So far, Scrima has not hurried, but now he is hurrying. Fârtățescu (chief of cadres) said that 'soon Scrima will go to India, sent by the Patriarch for studies'. Fârtățescu added: 'Last year, an Indian dignitary came to visit the patriarchal palace and through him Scrima arranged to receive an official invitation to move to India as soon as possible. Now Scrima has received that invitation and the patriarch is preparing his departure. Before leaving, Scrima also wants to finish with theology exams.'" A.C.N.S.A.S., *Fond informativ*, file no. 0005468, vol. I, 160. For more information about this topic, see also: Iuliu-Marius Morariu, "Ecumenism and Communism in the Romanian Context: Fr. Andre Scrima in the Archives of the Securitate," *Religions*, no. 9 (2021): 719. <https://doi.org/10.3390/rel12090719>; Iuliu-Marius Morariu, "Elements of Father Andrei Scrima's Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the 'Securitate' Archives", *Review of Ecumenical Studies*, no. 3, (2020): 497-511.
31. A.C.N.S.A.S., *Fond informativ*, file no. 0005468, vol. I, 105.
32. A.C.N.S.A.S., *Fond informativ*, file no. 0005468, vol. II, 5-6.
33. Such an example can be considered Virgil Ierunca with his book on *Pitești* (Paris: Les Editions Limite, 1981).

## Bibliography:

- A.C.N.S.A.S., *Fond Informativ*, cota I -234624, Dosar Gheorghiu Virgil.  
A.C.N.S.A.S., *Fond informativ*, dossier nr. 0005468, vol. I.  
A.C.N.S.A.S., *Fond informativ*, file no. 0005468, vol. I.  
A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dossier no. 349.  
A.C.N.S.A.S., *M.F.I./Neamț*, rola 356.  
A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dossier no. 4408/2.  
A.C.N.S.A.S., *Fond Informativ*, cota I -234624, Dossier Gheorghiu Virgil.  
A.C.N.S.A.S., *Fond Serviciul de Informații Externe (S.I.E)*, dosiers no. 4408.  
A.C.N.S.A.S., *Fond Informativ*, cota I -185086, Dossier Gheorghiu Virgil.  
Bădiliță, Cristian, and Basarab Nicolescu, eds. *În căutarea "Omului total". Moștenirea literară și spirituală a lui Vintilă Horia* [Seeking „the total man". The literary and spiritual heritage of Vintilă Horia]. Bucharest: Vremea, 2016.

- Bernard, Ioana Măgură. *Directorul postului nostru de radio* [The director of our radio]. Bucharest: Curtea Veche, 2007.
- Bernard, Noel. *Aici e Europa Liberă* [This is Free Europe]. Bucharest: Observator, 1990.
- Boz, Lucian. *Scrisori din exil: Lucian Boz în corespondență cu Ștefan Baciu, Emil Cioran, Anton Dumitriu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica și Nicolae Steinhardt* [Letters from Exile: Lucian Boz in correspondence with Ștefan Baciu, Emil Cioran, Anton Dumitriu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica and Nicolae Steinhardt]. Cluj-Napoca: Dacia, 2001.
- Burlacu, Mihaela-Nicoleta. *Monica Lovinescu, o voce a exilului românesc* [Monica Lovinescu, a voice of the Romanian Exile]. Iași: European Institute, 2014.
- Chiș, Anarela Meseșan. *Exilul românesc din perioada comunistă, reflectat în fondul bibliotecii de la Paris a familiei Monica Lovinescu - Virgil Ierunca* [The Romanian exile from the communist period as reflected in the fund of the Paris library of the family Monica Lovinescu - Virgil Ierunca]. Cluj-Napoca: Centre for Transylvanian Studies, 2015.
- Cornea, Doina. *Liberté? Entretien avec Michel Combes*. Paris: Les Editions Criterion, 1990.
- Cornea, Doina. *La face cachée des choses: 1990-1999: dialogue avec Rodica Palade*. Paris: Les Éditions du Félin, 2000.
- Crăciunescu, Pompiliu. *Vintilă Horia – transliteratură și realitate* [Vintilă Horia – transliteration and reality]. Bucharest: Curtea Veche, 2011.
- Diaconu, Marin. “Despre corespondența lui Emil Cioran” [On Emil Cioran’s correspondence]. *Studii de Istorie a Filosofiei Românești*, no. 7 (2011): 80-87.
- Dumitrașcu, Nicu. “Andre Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism.” *The Ecumenical Review*, no. 2-3 (2016): 272-281.
- Flers, René Alecu de. *Radio Europa Liberă și exilul românesc: o istorie încă nescrisă* [Radio Free Europe and the Romanian exile: a still unwritten history]. Bucharest: Editura Criterion, 2004.
- Gheorghiu, Virgil. *La vingt-cinquième heure*, traduit en français par Monique Saint-Come. Paris: Librairie Plon, 1949.
- Gheorghiu, Virgil. *L’Espionne – Roman*. Paris: Librairie Plon, 1971.
- Gillyboeuf, Thierry. *Virgil Gheorghiu – scriitorul calomniat* [Virgil Gheorghiu – the slandered writer]. Bucharest: Sophia, 2019.
- Gogea, Vasile. *Voci în vacarm – un dialog cu Monica Lovinescu și Virgil Ierunca* [Voices in noise – a dialogue with Monica Lovinescu and Virgil Ierunca]. Cluj-Napoca: Eikon, 2010.
- Goma, Paul. *Țurnal, vol. 1 – “Țurnal pe sărite”* [Diary – First volume – Diary by leaps]. Bucharest: Nemira, 1997.
- Goma, Paul. *Țurnal, vol. 2 – “Țurnal de căldură mare”* [Diary – Second volume – Hot times diary]. Bucharest: Nemira, 1997.
- Goma, Paul. *Țurnal, vol. 3 – “Țurnal de noapte lungă”* [Diary – 3th volume – Long night diary]. Bucharest: Nemira, 1997.
- Goma, Paul. *Țurnal, vol. 4 – “Alte jurnale”* [Diary – 4th volume – Other diaries]. Cluj-Napoca: Dacia, 1998.
- Goma, Paul. *Țurnal, vol. 5 – “Țurnalul unui jurnal”* [Diary – 5th volume – The diary of a diary]. Cluj-Napoca: Dacia, 1998.
- Goma, Paul. *Țurnal, vol. 6 – “Țurnal de apocrif”* [Diary – 6th volume – Apocryphal diary]. Cluj-Napoca: Dacia, 1999.
- Goma, Paul. *Țurnal – 2007* [Diary – 2007]. Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2010.
- Holt, Robert Theodore. *Radio Free Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.
- Horia, Vintilă. *Memoriile unui fost Săgetător* [The memories of a former Sagittarius]. Edited by Cristian Bădiliță and Silvia Colfescu. Bucharest: Vreamea, 2015.
- Horia, Vintilă. *Scrisori din exil* [Letters from the exile], vol. 1-2. Edited by Maria-Pia Castaing. Bucharest: “Memoria” Cultural Foundation, 2011.
- Ierunca, Virgil. *Pitești*. Paris: Limite, 1981.
- Keum, Joseph, ed. *Together towards life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes – With a practical guide*. Geneva: World Council of Churches Publications, 2013.
- Latiș, Cecilia. *Arhitecturi paralele: Marguerite Yourcenar – Vintilă Horia* [Parallel Architectures: Marguerite Yourcenar – Vintilă Horia]. Suceava: Suceava University Press, 2003.
- Lemian, Gheorghina Adina. *Vintilă Horia – nefericitul fericit* [Vintilă Horia – the unhappy happy man]. Oradea: Didactica Militans, 2009.
- Mănescu, Alexandra. *Exercițiu anamnezic – Virgil Ierunca* [An an-amnesiac exercise – Virgil Ierunca]. Târgu Jiu: Academica Brâncuși, 2012.
- Morariu, Iuliu-Marius. “A special case of invisible migrant workers: exiles in France during the communist period. A socio-historical approach.” In *Invisible migrant workers and visible human rights*, eds. V. Inocent-Mária And O.P. Szaniszló, 323-334. Rome: Angelicum University Press, 2021.
- Morariu, Iuliu-Marius. “Conflictul dintre Constantin Virgil Gheorghiu și Monica Lovinescu, reflectat în memorialistica exilului parizian.” *Crisia*, no. 47 (2017): 183-188.
- Morariu, Iuliu-Marius. “Ecumenism and Communism in the Romanian Context: Fr. Andre Scrima in the Archives of the Securitate.” *Religions*, no. 9 (2021): 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel12090719>.
- Morariu, Iuliu-Marius. “Elements of Father Andrei Scrima’s Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the Securitate Archives.” *Review of Ecumenical Studies*, no. 3, (2020): 497-511.
- Morariu, Iuliu-Marius. “Omul din spatele Orei 25. Constantin Virgil Gheorghiu în dosarele Securității.” *Sargetia – Acta Musei Devensis*, no. VIII (XLIV) (2017): 373-381.
- Morariu, Iuliu-Marius. “Părintele Dumitru Stăniloae în viziunea Monicăi Lovinescu (Fr. Dumitru Stăniloae seen by Monica Lovinescu).” *Symposium*, no. 24, (2017): 49-58.
- Morariu Iuliu-Marius. “Towards the social doctrine of the Orthodox Church: The document ‘For the Life of the World’ of the Ecumenical Patriarchate (2020).” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, no. 4 (2021): 1-6.



- Morariu, Iuliu-Marius. "Virgil Gheorghiu's Literary Activity Reflected in Securitate Archives." *Astra Salvensis*, no. 12 (2018): 149-155.
- Morariu, Maxim. "Corespondența lui Constantin Virgil Gheorghiu cu părinții săi, reflectată în documentele Securității." *Tabor*, no. 3 (2018): 72-76.
- Morariu, Maxim. "Corespondența părintelui Andrei Scrima cu Patriarhul Justinian reflectată în arhivele Securității." *Tabor*, no. 10 (2020): 79-85.
- Musteață, Sergiu. *Anul 1918 în emisiunile Europei Libere (1955-1991)* [1918 in the Radio Free Europe broadcasts]. Chișinău: Arc, 2018.
- Nate, Silviu, and Daniel Buda. "Eastern European Geopolitics and Ecclesial Autocephaly for the Ukrainian Orthodox Church: A Hard Way for Ukraine." *Teologia*, no. 3 (2019): 11-38.
- Orian, Georgeta. *Vintilă Horia – un scriitor contra timpului său* [Vintilă Horia – a writer against his times]. Cluj-Napoca: Limes Press, 2008.
- Orian, Georgeta. *Vintilă Horia – privire monografică* [Vintilă Horia – A Monograph]. Alba-Iulia: Bălgrad Press, 2000.
- Papa Francesco. *Fratelli tutti. Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2020).
- Papa Francesco. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for our Common Home* (Vatican: Casa Editrice Vaticana, 2015).
- Pelin, Mihai. *Operațiunile Melița și Eterul: istoria Europei Libere prin documente de Securitate* [The Operations Melița and On the Air – the history of Radio Free Europe thorough the Securitate Documents]. Bucharest: Compania, 2007.
- Pleşu, Andrei. "Prefață" [Foreword]. In Andrei Scrima, *Țîmpul Rugului aprins* [Time of the burning bush], 9-11. Bucharest: Humanitas, 1996.
- Popian, Cătălin Dragu. *Lumina libertății: predici, cuvântări, mesaje prin Radio Europa Liberă: 1976-1994* (*The light of the freedom: preaches, homilies, messages thorough Radio Free Europe: 1976-1994*). Oradea: Logos '94, 1995.
- Predoiu, Daniel Florin. *S'initier à l'errance en la racontant: l'exil, l'identité et la mémoire dans les journaux intimes de trois intellectuels roumains*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- Puyo, Jean. *Une vie pour la vérité, Jean Puyo interroge le Père Congar*. Paris: Editions du Centurion, 1975.
- Scrima, Andre. "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine." *Istina*, no. 3, (1958): 295-398.
- Scrima, Andre. "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine." *Istina*, no. 1 (1958): 493-416.
- Scrima, Andre. "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine." *Istina*, no. 4 (1958): 443-474.
- Silveșan, Marius. *Culte neoprotestante și drepturile omului: un strigăt la Radio Europa Liberă (aprilie 1977)* [The Protestant cults and the human rights: a call at Radio Free Europe (April 1977)]. Cluj-Napoca: Risoprint, 2014.
- Stăniloae, Dumitru. *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [The Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1, 5th edition. Bucharest: Basilica, 2018.
- Stăniloae, Dumitru. *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [The Orthodox Dogmatic Theology] 2nd volume, 5th edition. Bucharest: Basilica, 2018.
- Stăniloae, Dumitru. *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (*The Orthodox Dogmatic Theology*), 3rd volume. Bucharest: Basilica, 2018.
- Stroescu-Stînișoară, Nicolae. *Povestea Europei Libere: Nicolae Stroescu-Stînișoară răspunde la întrebările jurnalistului Andrei Crăciun* [The story of Radio Free Europe: Nicolae Stroescu-Stînișoară answers the questions of Andrei Crăciun]. Bucharest: Vremea, 2015.
- Tănase, Virgil. *Leapșa pe murite - document polițist și literar* [The play tig on dying – a literary and police document]. Bucharest: Adevărul, 2011.
- Tofan, Liviu. *A patra ipoteză – anchetă despre o uluitoare afacere de spionaj* [The 4<sup>th</sup> hypothesis – an investigation about an amazing espionage affair]. Iași: Polirom, 2012.
- Țon, Iosif. *Mesaje transmise la Radio BBC și Radio Europa Liberă* [Messages sent to Radio BBC and Radio Free Europe]. Oradea: Christian Book Press, 2005.
- Țurcanu, Florin. *Mircea Eliade – prizonierul istoriei* [Mircea Eliade – prisoner of history]. Bucharest: Humanitas, 2007.

# DRIVEN TO MOVE INTO THE WILDERNESS TO PRAY: THE FOURTH-CENTURY DESERT TRADITION

---

**V.K. McCARTY**

The General Theological Seminary, New York  
Personal e-mail: VKMcPax@gmail.com

---

DRIVEN TO MOVE INTO THE WILDERNESS TO PRAY: THE FOURTH-CENTURY DESERT TRADITION

**Abstract:** This study examines fourth-century spiritual elders who responded to the command of Christ by migrating into the desert hills outside their home-towns in order to seek the presence of God in solitary prayer; and finds that their deep spiritual askesis, handed on from elder to disciple from generation to generation, produced a rich treasury of wisdom Sayings (Apophthegmata) treasured in the heritage of the Orthodox Church.

**Keywords:** migration, asceticism, Apophthegmata, early Christianity, spirituality

**Citation suggestion:** McCarty, V.K. . "Driven to Move into the Wilderness to Pray: The Fourth-Century Desert Tradition" *Transilvania*, no. 10 (2021): 22-26.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.04>.



"In the morning, while it was still very dark, Jesus got up and went out to a deserted place, and there he prayed."—Mark 1:35'

In examining the phenomenon of Church Fathers driven to move out into the wilderness throughout the fourth century in order to fulfill the command of Christ, it may be helpful to look at the Early Christian Desert Tradition through the lens of three fluid perspectives—as an ongoing historical event; and as a type of spirituality, a modality; and as a locus, an actual destination of migration. From the first generations of early believers responding in faith to follow the Way of Jesus, there were always people who withdrew into the desert to pray in solitude. The number of desert elders, however, moving on from their home-town to pray in the hills above the Nile, and throughout Cappadocia and Palestine as well, grew so remarkably through the next generations that the fourth century has been characterized as "the age of Christian asceticism."<sup>2</sup>

It was natural for the Desert Tradition to build up after Christianity was no longer outlawed and in fact became the religion of the state. The same kind of rebellion from the prevailing society continued into the next age. After it was no longer necessary to consider the persecution and martyrdom carried out by the Roman Empire as a valid component of living out the imitation of Christ, there was a natural tendency for some to still rebel against the developing institution of the Church, and to move away from the locus of the prevailing

society, to withdraw (*anachoresis*) from their home-towns and move into the desert in order to truly follow Christ. Christianity becoming legal was a gradual process, but the Edict of Milan in 313 C.E. by the Emperor Constantine marks a sign-post on the Christian time-line.

Scripture casts the desert (*eremos*) as an important destination for the progressive movement of the soul; migration to the desert becomes a testing ground and a place of spiritual transformation. Both the Old and New Testaments cite moving out into the wilderness. We hear in Matthew 24 about people driven to flee out of town to the desert mountains at the End of the Age, and other references to the wilderness—and it is good to be reminded that Scripture was in earlier centuries far more often interpreted in its symbolic and allegorical function than in the literal manner in which modern-day man often struggles to understand it now.

Isaiah as well heralds a time of the coming Messiah, citing migration out to the desert: "In the wilderness prepare the way of the Lord, make straight in the desert a highway for our God" (Is. 40:3). All four Gospels quote Isaiah as messianic scriptural warrant (Mt. 11:10; Mk. 1:3; Luke 7:27; John 1:23); and Jesus himself is reported to have experienced being driven into the desert to spend time in solitary prayer as part of his formation for ministry, fulfilling that vision. And he is remembered being tempted there. We envision the Devil, the Tempter much less literally today—but this personification of temptation at





work out in the wilderness was an essential component of the Early Christian experience of being driven to withdraw from society and moving into the desert, striving there for God with singleness of heart, alone in prayer.

A desire for the continuation of the Resurrection experience may have also drawn people to migrate into the wilderness, and they withdrew into the desert to seek the Spirit of Christ alive in prayerful solitude via meditation upon the Word of God, undistracted by the comforts of the childhood home. Note that movement into the desert made possible heightened development of ancient modes of prayer; migration toward solitude in the wilderness favored honoring the value of silence in the pursuit of the presence of God. The writings of the desert elders demonstrate that this prayer was based on both the Old and what we now have as the New Testaments, making constant use of the Psalms, often from memory.

Prayer in the desert was often quite physical—more physical than our usual image of praying as a contemporary parishioner. Short repeated prayer filled the days and nights of the sojourner to the desert. Often deployed was the Jesus Prayer with its roots in the parable of Jesus which contains the Prayer of the Publican (Lk. 18:13). “Lord Jesus Christ, son of the living God, have mercy on me, a sinner!” Prayer in the wilderness may have involved oft-repeated full prostrations to the ground and full use of the arms as a cross-like gesture, in familiar repeating patterns, as the praying of the Psalter progressed.

This unceasing prayer in combination with desert silence, as well as work periods and exercises of rigorous austerity, made up the ascetical life in the wilderness, often with several hermits who had each moved out of the village gathered around a desert elder. Even as early as the *Didache*, we are reminded that the discipline of asceticism, even to the extent of migration into the desert, was expected as part of the life of faith in Jesus Christ: “If you are able to bear the entire yoke of the Lord, you will be perfect.” (*Didache* 6)

The heritage of the fourth-century Christian elders who experienced the necessity of moving away into the desert provides us today with sacred recommendations for spiritual self-care modalities: in the encouragement of regular prayer, in time set aside to focus on the love of God in silence, and often, the critical need to move away from the comfort and familiar habits of home life, and travel to local monasteries and to holy sites on pilgrimage in order to facilitate deeper union with the presence of God.

Furthermore, Early Christian Desert-Dwellers moving away from home in order to seek God praying in the wilderness call into focus the time-honored practice of Spiritual Elder in deep pastoral relationship with a Disciple, striving together toward union with God, and following the pattern of Jesus the Rabbi and his disciples. After all, before the cherished sayings of Christ Jesus were gathered into Gospel narratives, they were handed on by word of mouth, with hopefully a faithful spark of the initial memory carrying forward in each living parable. And so it is with the sayings of the Desert Elders; they were remembered by their followers who in turn became elders themselves.

“Give me a word!” “Abba! Give me a word that I may live!” This traditional request for a word of daily guidance from a desert elder is based on Ps. 119:116, and it has continued to be associated with both Eastern and Western monastic initiation services down through the centuries to today. Like the remembered sayings of Jesus—abrupt and radiant in essential wisdom—many of the sayings of the Desert Elders which we now have in collections undoubtedly trace back to an individual follower’s memory of receiving advice from the generosity of a wise spiritual guide—a short jewel of instruction writ large upon the heart of the disciple receiving it, and then handed down to generations of spiritual seekers. It may be the spark of living wisdom still at work in these teachings which has kept alive a vast literature of Sayings from the Desert. Two examples of this rich spiritual treasury from Early Christians inspired to move into the desert are: the “Life of Antony” (*Vita S. Antoni*) and the “Sayings of the Fathers” (*Apophthegmata Patrum*), both present in the *Patrologia Graeca*.

In the kind of transformation story already familiar to ancient believers, and perhaps to many reading this as well, it happened that the Gospel was being read, and young Antony found Jesus speaking to him personally: “If you wish to be perfect, go, sell your possessions, and give the money to the poor, and you will have treasure in heaven; then come, follow me” (Mt. 19:21). Antony immediately “gave the townspeople his possessions” (*Life* 2),<sup>3</sup> and driven to migrate into the desert hills outside his village along the Nile, he placed himself in spiritual direction with a local ascetical elder, who had migrated there long before Antony.

Although throughout the chapters of his life, he moved again and again deeper into the wilderness, St. Antony’s story demonstrates one of the realities of the Desert Experience which has resonance for today. Even though there are deep desert ranges in the Middle East, and even though the hermit’s journey of the heart may be through the savage wilderness of temptation, the Christian Desert Experience was most often—and is still most often—navigated moving into wilderness that is, as it was for Jesus, not that far from home. And in addition, as with many Desert Elders, the more Antony sought out solitude in prayer, the greater his appeal became to those seeking to visit him in the desert, learn from his wisdom, and follow his precepts.

Abba Antony’s witness of faith, having moved into the desert to pray, was venerated in his own lifetime, and was written down almost immediately after he died, and made tremendously popular by Bishop Athanasius of Alexandria. Like the demand for Gospel narratives which built up quickly after the life of Jesus, the *Life of Antony* was written in response to people’s desire to know about Antony’s early days, and how he managed to live when he migrated to the desert, and how he died. This important document has become the role-model for much of the descriptive text written ever since then about the lives of saints—it can be considered the ur-text for hagiography. The genre of hagiography has suffered several centuries of ill-repute, because it is often not founded in surviving epigraphical and archeological evidence; however,

in the last few generations, it has seen an uptick in appreciative acknowledgement and reputation, as scholars have found in it a valid glimpse of myriad facets of authentic history and deep truth.

St. Antony taught: “Let us hold to the discipline and not be careless. For we have the Lord for our co-worker...and in order that we not become negligent, it is good to carefully consider the Apostle’s statement, ‘I die daily.’ For if we so live as people dying daily, we will not commit sin” (*Life* 19). St. Antony’s teachings are also recorded in the *Sayings of the Fathers*, a collection of wisdom teachings of the desert elders which built up in stages over the fifth century. “Pay attention to what I tell you,” says Antony among the *Sayings*, “Always have God before your eyes. Whatever you do, do it according to the testimony of Scripture. Keep these precepts and you will be saved.” (*Apoph. Patrum*, Antony 3)<sup>4</sup>

As a young man, the “golden-mouthed” Constantinopolitan Patriarch, John Chrysostom was also fascinated by the Christian ascetics who were migrating out into the hills near his Antioch home-town to follow Jesus in monastic practice. Much as he was drawn, however, to move into the wilderness to explore the ascetical life, his mother Anthusa begged him not to abandon the house in her lifetime; so, St. John waited to leave home for the desert until after she died. Then, he apprenticed himself to an ascetical teacher from among the well-known Syrian desert-dwellers, and he even spent a few years along as a hermit, having moved out of the world.<sup>5</sup>

Another Desert Father, Macarius the Great, was also known for moving into the Egyptian desert near his home town soon after his parents died. His *Sayings and Sermons* are spiritual jewels of our Orthodox heritage: “If you are stirred to anger when you want to rebuke somebody, you are just gratifying your own passion. Don’t lose yourself in order to save another.” (*Apoph. Patrum*, Macarius 17) Wise Abba Arsenius is another example of an Early Christian elder driven to migrate into the hills—outside Rome, in this case, where he was born—after his parents died, in response to a call from the Holy Spirit. His *Sayings* are beloved among the Fathers: “Why, words, did I let you get out? I have so often been sorry that I spoke; never, that I was silent.” (*Apoph. Patrum*, Arsenius 40)

Abba Poeman is the most quoted Father in the *Sayings* collection. His early experience of faith in Jesus Christ drove him to flee from his Egyptian village, moving out to the desert monastery at Scetis. He taught: “These three things are most helpful of all: fear of the Lord, prayer, and doing good to one’s neighbor” (*Apoph. Patrum*, Poeman 160). These are the core messages transmitted to the faithful from the Desert Tradition. Note that the elders quote one another in the sayings. They ask each other questions, so that sections of the *Sayings* sound like Q & A. They remember the favorite sayings of their beloved teacher—the *Apophthegmata Patrum* is a delightfully interrelated living web of wisdom teaching.

Abba Poeman remembers Blessed Antony saying, “Our great work is to lay the blame for our sins upon ourselves before God, and to expect to be tempted to our last breath” (*AP*, Poeman 125). From the desert experience of individual Christians

driven to move away from the comfort of their family homes and home-towns in order to follow the command of Christ, the growth of monasticism developed naturally, both as the starkly individual *eremitic* life, such as that of Abba Antony, and as a communal *coenobitic* lifestyle, fostered by the experience and life-work of Pachomius—and this progress led by stages to the organization of Orthodox monasticism familiar today.

Learning from the fourth-century elders who were driven to move into the desert, the need continues to obtain that each Christian seek to find his own inner stillness, his own desert. It could be a monastery visited twice a year, or a clearing in a wooded place that speaks of God’s beauty, or even a beautiful, secluded corner where the holy ikons are clustered in the home. With one’s spiritual life co-existing with the contemporary digital age, it may be necessary to invest concerted effort in cultivating personal inner stillness with scheduled time for withdrawing from texting and browsing and making the potentially costly choice to set aside time for sacred meditation—to migrate to stillness. A modern-day confessor teaches: “When the turbulent mind is fed with the name of Jesus, it cannot help but repent and become enlightened by the Beauty of God.”

In an ongoing examination of Early Christian writers driven to move away from their home-towns and into the desert in order to fulfill their spiritual vocation, an interesting question arises about whether there were any women among the Desert Fathers. Certainly, most of them were men, and there can be no doubt that the desert environment, even in the hills close to town, was forbiddingly challenging. And it is evident as well that the Desert *Sayings* and other Early Christian teachings which have survived were produced and handed on in a time when the remembered contributions of women tended to be minimized and often deleted. And yet, the voice and recorded wisdom of the women Desert Elders in the ancient sources endures to this day.

Indeed, a trio of Desert Mothers still survive in the *Sayings of the Fathers*, women who moved away from the comforts of hearth and home to encounter Christ in the wilderness and are remembered for their teachings—Sarah, Theodora, and Syncletica. As one encounter the witness of a woman’s voice in an Early Christian text, including the New Testament, note that it is often the tip of the iceberg in terms of what it represents about women’s contributions. And it is possible that the radical austerities of movement into desert asceticism and years of deep prayer practice there may have burned away many of the distinctions of gender; so that, for example, consider how icons of John the Baptist often look quite similar to those of the fourth-century ascetic, Mary of Egypt.

Many of the *Sayings* or *Apophthegmata* from two of the Desert Mothers who are collected among *The Sayings of the Fathers*, the *Apophthegmata Patrum*, are quite short and provide brief instruction to inform one’s prayer and meditation throughout the rest of the day after meeting with the Spiritual Elder. Blessed Theodora said: “This present age is a storm and it is only through many trials and temptations that we can obtain an inheritance in the kingdom of heaven.” (*Apoph. Patrum*,



Theodora 2)

Blessed Syncletica said: “Just as one cannot build a ship without some nails, it is impossible to be saved without humility.” (*Apoph. Patrum*, Syncletica 26) Here is one of the teachings from Mother Syncletica which is a little longer and sounds as though it may have slowly evolved into a narrative story through centuries of re-telling, one which was later redacted from several remembered Sayings:

“It is dangerous for someone not formed by the experience of a deep prayer life with a spiritual teacher to try to teach. It is as if someone whose house is unsound was trying to welcome guests, but causing them injury by the collapse of the building. By not first securely building their own way of life, they endanger themselves and those who have come to them. Teaching that is based on practical ascetical experience, on the other hand, not even all eternity can destroy. By chiseling away the rough edges of the soul, the Word of God bestows on the faithful Christ’s everlasting image.” (*Apoph. Patrum*, Syncletica 12)

Some Sayings are startling miniature short stories about the explicit details of Spirit-inspired migration, like this one from Mother Theodora:

“There was once a follower who decided in desperation to leave the desert and stop trying to pray—the whole thing was too frustrating, trying to fight bad thought and habits. And he put on his sandals to go. And just then, he saw another follower, who was putting on his sandals, who said to him, ‘Is it on my account that you are leaving?—because I go before you, where ever you are going.’” (*Apoph. Patrum*, Theodora 2)

One of Amma Syncletica’s most famous sayings describes the mystical experience seeking deep prayer by moving into the solitude of the desert. Even though it can be frustrating at first, approaching union with God is like Divine Fire:

“There is struggling and great toil at first for all those advancing toward God; but afterward, inexpressible joy. Indeed, just as those seeking to light a fire at first are engulfed in smoke and teary-eyed, thus they obtain what they seek to experience. As it is said, ‘Our God is a consuming fire’ (Heb. 12:29). So, we ought to kindle the divine fire in ourselves with tears and toil.” (*Apoph. Patrum*, Syncletica 1)

Divine Fire is a theme taken up by both the Desert Mothers and the Desert Fathers. Here is a much-beloved saying from Abba Joseph, who answered a follower’s questioning plea:

“As far as I can, I pray, I fast, I meditate, I live in peace; as far as I can, I purify my thoughts—what else can I do?”  
The old man stood up and stretched his hands toward heaven. His fingers became like ten lamps of fire and he said, ‘If you will, you can become all flame.’” (*Apoph. Patrum*, Joseph 7)

Leaving the last word for Mary of Egypt, she was remembered praying this in the Desert, willing to migrate anywhere the Spirit called:

“Now therefore, lead me, Lord Christ, lead me wherever you please. Lead me to salvation, teach me what is true, and go before me in the way of repentance.” (Keller, *Desert Banquet*, Sept 28)

## Note

1. Unless otherwise noted, all Scripture is quoted in the NRSV. Michael D. Coogan (ed.). *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version: with the Apocrypha*, 4th edition (Oxford and New York: Oxford University Press, 2010).
2. “Asceticism and the Monastic Movement in the Fourth Century,” in W.H.C. Frend, *The Early Church* (London: Hodder and Stoughton, 1965), 188.
3. Athanasius of Alexandria, *Vita S. Antoni*, *Patrologia Graeca*, J.-P.Migne, ed., vol. 26, Part 2 (Paris: 1854); English translation, Athanasius, *The Life of Antony*, R.C. Gregg, trans. (New York: Paulist Press, 1980). Hereafter, *Life 2*.
4. *Apophthegmata Patrum*, Sayings of Antony, 3, *Patrologia Graeca*, J.-P.Migne, ed., vol. 65 (Paris: 1857); English translation, John Wortley, *Give Me a Word: The Alphabetical Sayings of the Desert Fathers* (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Press, 2014). Hereafter, *Apoph. Patrum*, given with Father and number; e.g., *Apoph. Patrum*, Antony 3.
5. J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop* (London: Gerald Duckworth & Co., Ltd.), 30–34.

### Primary Resources:

*Life of St. Antony* / Athanasius (PG 26)

Athanasius. *The Life of Antony*, translated by R.C. Gregg. New York: Paulist Press, 1980.

*Apophthegmata Patrum* (The Sayings of the Fathers) (PG 65)

Wortley, John. *Give me a Word: The Alphabetical Sayings of the Desert Fathers*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2014.

### Bibliography:

Burton-Christie, Douglas, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York: Oxford University Press, 1993.

Chitty, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966.

Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Keller, David. *Desert Banquet: A Year of Wisdom from the Desert Mothers and Fathers*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011.

Vivian, Tim. *Becoming Fire: Through the Year with the Desert Father and Mothers*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008.

Frend, W.H.C. *The Early Church*. London: Hodder and Stoughton, 1965.

V.K. McCarty is the author of: *From Their Lips: Voices of Early Christian Women* (New York: Gorgias Press, 2021); she teaches and writes on Ascetical Theology with special focus on Early Christian Women. She is a 2011 graduate *cum laude* of The General Theological Seminary in New York City, where she served as Acquisitions Librarian 2000–2015. Published work includes sermons in *Public Orthodoxy*, available at: <https://publicorthodoxy.org/tag/vk-mccarty/> For the Sophia Institute: "Illuminating the Incarnation: The Life and Work in the Ninth-Century Hymnographer Kassia," in *Orthodoxy and the Sacred Arts* (New York: Theotokas Press, 2016); "Beauty for the Rest of Us: Considering St. Gregory of Nyssa's *On Virginity*," in *The Concept of Beauty in Patristic and Byzantine Theology* (2012).



# THE WORLD AND THE KINGDOM OF HEAVEN: AN ORTHODOX PERSPECTIVE ON MIGRATION

---

**Sergey TROSTYANSKIY**

Marist College, New York, USA  
Personal e-mail: [Sergey.Trostyanskiy@marist.edu](mailto:Sergey.Trostyanskiy@marist.edu)

---

THE WORLD AND THE KINGDOM OF HEAVEN: AN ORTHODOX PERSPECTIVE ON MIGRATION

**Abstract:** This article aims to explore the subject of migration within the horizons of imperial unity by reviewing the historical roots and modern modifications of cosmopolitan ideology. It intends to detect its theoretical foundations and test them against the Orthodox missionary goal to become a citizen of the kingdom of heaven.

**Keywords:** migration, imperial unity, cosmopolitanism, missionary, Orthodox Church

**Citation suggestion:** Trostyanskiy, Sergey. "The World and the Kingdom of Heaven: An Orthodox Perspective on Migration". *Transilvania*, no.10 (2021): 27-34.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.05>.

---



The existence of modern society is marked off by the constant migration of the population from and to different parts of the world. The phenomenon of migration is not new. We could see examples of this phenomenon, i.e., people traveling from place to place and thus gradually detaching themselves from the ties of their own culture, history and tradition, across history. Such people can be marginalized due to various constraints imposed upon them by new living conditions (language, culture, religion, etc.) or, on the contrary, they can successfully utilize social lifts thus significantly improving their social and economic status. This, indeed, varies. Some adapt better to the circumstances and some never make it. And all expect hospitality. Important is the fact that they overstep the boundaries of their localities and customs. The proverb states that they become citizens of the world. At times, even the natives and citizens of a particular city or country feel alienated having been ostracized or somehow pushed to the margins of their own society. They also overstep the boundaries of their own society and have to extend the horizons of their existence.

This situation reminds us of some ancient ideals and historical occurrences. Diogenes, "the dog," a great Cynic philosopher, once asked where he came from, replied – "I am a citizen of the world."<sup>1</sup> The agenda of converting local polis into something new, extending the boundaries of one's own horizon to the whole world,<sup>2</sup> required adjustments of a Cynic sage. Firstly, the goal of "defacing [or falsifying the political] currency"<sup>3</sup> comes about. The story behind it is that

Diogenes' father or Diogenes himself defaced or falsified the state coinage, perhaps, having been guided by the oracle but, at first, confusing the meaning of the message and instead of falsifying political currency (i.e., overthrowing customs) defaced the coins. This phrase, however, was then taken by Diogenes as his own motto. The story as it goes captures the ambiguity associated with the terms "money" (*nomisma*) and "custom" (*nomos*) as but can signify the same thing.

The most generic significance attached to the phrase (of falsifying the currency) is the denial of customs. However, scholars, in general, seems to not agree upon what precisely this falsifying may entail. In particular, the degree of denial of local customs (ethos and nomos) and social arrangements varied among the Cynic sages. This attitude towards the polis associated with falsifying customs may have had a mere negative implication; however, it could also be expressive of a constructive criticism of society, aiming not to merely overturn customs but offering an alternative to the existing but imperfect or even evil social orders.<sup>4</sup> Indeed, within the ancient city state or even modern states or imperial units, this entails tension within the already existing social orders which are historically and culturally grounded and situated within particular intellectual, religious, economic, etc. horizons.

All existing socio-political orders exhibit inequality. This mainly concerns the issues of distribution of wealth and access to power. The foreigners who travel to new lands experience this unequal and uneven attitude and thus suffer from inequality first and foremost. Yet, all excess, luxury, and

power of the rulers (and of those who receive primary share of the assets of a polis), which is as desirable and unattainable for a stranger, is a big illusion. It thus must be set aside. Even more so, ethos and local custom along with religious beliefs of the new locality confront a stranger right at the outset. It is interesting to learn how the ancients having been challenged by local customs handled the situation. The Cynic philosophy was one particular and historically conditioned response to the issue. It is appropriate to briefly review their principles so that we may compare and contrast them with the early Christian and modern approaches to the issue at hand.

How did a Cynic sage handle the challenge? We may observe that Cynic *atuphia* guarded the sage from all illusions to which he may succumb.<sup>5</sup> The Cynic ideal of *apatheia*, on the other hand, was meant to assure that a sage is free from being acted upon by external circumstances.<sup>6</sup> A citizen of the world must thus deny the illusion of social stratification and stay calm within unjustly ordered societal schemas. Such schemas often do not assure pleasant or even satisfactory conditions to the outsiders. And yet, the Cynics did not seem to implore their disciples to withdraw from the polis so as to become totally asocial. While being unaffected by its deceptive charms and abusive practices, the sage, at the same time, was a careful observer of all things in society (i.e., in the polis where the sage is currently situated) and practiced *parrisia*, the freedom of speech so as to ensure that the truth is not hidden behind the curtains of deception.<sup>7</sup>

Important in this context is the notion of ultimate finitude and incompleteness of all local and finite forms of custom and government. The multiplicity of customs, constitutions and governments was consequently juxtaposed with the unicity of natural conditions (*fusis*) or even divinely established natural conditions.<sup>8</sup> The Cynics found the principles of ethos in nature and not in custom. Moreover, they argued that even in a marginalized state, a human being can preserve dignity and exhibit human perfection or excellence, i.e., be virtuous. Indeed, the theory of virtue had to also be reconceptualized. What used to be considered by local conventions shameful and thus subject of blame, now turned into a genuine expression of human natural excellence thus becoming the subject of praise. On the other hand, some of what was understood as virtuous, i.e., as a genuine expression of human excellence, had to be degraded to something either indifferent or neutral or even vicious. Diogenes Laertes gives us a colorful depiction of the Cynic practices of begging, sharing wives, touching the flesh, etc.

Meantime, the presence of complexity and diversity of customs, coupled with the extreme Cynic individualism premised upon the idea of absolute personal freedom, by and large determined a very particular moral attitude and moved the Cynics towards the ethical ideals of frugality, asceticism and self-sufficiency. The Stoic theory also propagated this same cause. This radical reevaluation of ethos was rejected right upfront by many of their contemporaries. However, it was also welcomed by the many. It will gain even larger popularity in the later times.

Meantime, within the horizons of inequality and domination

of local customs, a Cynic sage must have freed himself from all illusion and liberate himself from being a passive recipient of the ever-changing forms of social life. This was the frame allowing the Cynic to sustain the whims of fate. And fate is not generous to those who find themselves strangers in the polis. Even more so, it may hit hard those who rely solely on nature which is also capricious in some ways. The rigidity of moral precepts of the Cynics was meant to guard them of everything capable of jeopardizing their individual freedom. Diogenes “claimed that to fortune he could oppose courage, to convention nature, to passion reason.”<sup>9</sup> However, the sage, according to Diogenes, must always be ready to confront the unpredictable side of nature and even the excess of reason. As a result, the Cynics denied the necessity of education, arts, etc.

Consequently, the Cynics had to lift up virtue (in its new, Cynic form) as the only source of happiness and thought of pleasure as unnecessary for true well-being. Antisthenes’ “I’d rather be mad than feel pleasure” perfectly captures this attitude.<sup>10</sup> In addition, pleasure, if understood as the outcome of sensual indulgency, was considered an obstacle as it requires an effort and necessitates labor. Yet, only certain labors (*ponoi*) were considered appropriate to the sage.<sup>11</sup> However, if looked from a different perspective, a Cynic sage may be fully immersed in hedonism of a particular kind, one premised on self-sufficiency and capacity to enjoy the minimal and easily accessible goods. (2019) Marie-Odile Goulet-Cazé’s works testify to this cause.<sup>12</sup> Even more so, Diogenes tells us that the despise of pleasure in its ordinary sense can itself be pleasurable if we are habituated to it.<sup>13</sup> In any case, the notion of pleasure seemed to be reconceptualized and tied with the states of inner calmness, joy, etc. and not immediately with the outcome of sensible relaxation, the removal of tension in the body, the fulfillments of desires through the possessions of an object, etc.

Epictetus in his *Discourses* portrays the sage as totally free from desire, being impassionate and liberated from all illusion. He thus guards himself from the fortune and avoids anything that can make him unfortunate or misfortunate.<sup>14</sup> However, this is attained at a high price. The depiction of the Cynic life seems to raise the eyebrows of the interlocutor. Indeed, “how is it possible for a man who has nothing, who is naked, without home or hearth, in squalor, without a slave, without a city, to live serenely?”<sup>15</sup> The answer was that it is, indeed, possible.

“Look at me, he says, I am without a home, without a city, without property, without a slave; sleep on the ground; I have neither wife nor children, no miserable governor’s mansion, but only earth, and sky, and one rough cloak. Yet what do I lack? Am I not free from pain and fear, am I not free?”<sup>16</sup>

The sage thus attains happiness even at this cost and shows the pass to well-being to all. How can a sage who is so self-centered and individualistic overcome this chasm between the individualistic and cosmic so as to create a bond with the whole society and the people so trapped in the net of illusion?



They should have despised “the many.” Could a sage establish kinship even with his fellow ascetic acquaintances who belong to the same Cynic sect? The idea of universal equality and natural rights, so to say, was offered as a cure of societal evils so that a proper due can be given to each citizen of the world not based on origins, wealth, or merit but, rather, on account of nature, we may assume. It postulated universal kinship of all. William Desmond spoke of this Cynic attitude to humanity in the terms of universal human brotherhood, *philantropia* and even *leitourgia*, i.e., “service to the people.”<sup>17</sup> Hence, a severe critique and disdain of ordinary people’s ignorance (and the juxtaposition of a free and self-sufficient sage with those who are enslaved and trapped in illusion) was supplemented by a more affirmative and friendly attitude to “the many.” The Cynic love for the people made manifest in the service to the people. To serve the people is to give them an example of life, to show them a way of life that can help people remove their bondages and free themselves of all that is abusive or irrelevant.

All people are equal, according to Cynicism. What can we then make of social and economic inequality, of unjust practices? It seems that the Cynic proposal was that both, the distributive and the corrective justices should have been equalized. All distinctions based on gender, social role, etc. must be also abolished so as to prevent conflict of interest, contest and war altogether. The agenda of equalizing all things may have had more or less far-reaching political implications, some Cynics being more and some less friendly predisposed to the idea of wealth and power, some overthrowing the notions of property and government, and some (especially during the Roman period) sticking with the ideal of good monarchy, to the extent of presenting the sage as a king of his own kind and utilizing the language of royal power in discourse.

The main ramification of this Cynic way of thinking was that all people should receive proper accommodation and hospitality. Thus, the idea of equality is supplemented by the theory of accommodation, especially the accommodation of foreigners, i.e., *xenia*.<sup>18</sup> The conditions of such a citizenship have not yet been created at the time of Diogenes. However, his philosophy foreshadowed new political and social conditions and coexisted with Alexander’s conquest of the world.

“Alexander’s expedition turned the Greeks’ traditional perception of themselves as citizens of a given city upside down. Once the benchmark of the city as a political community had been weakened or even destroyed, the need for self-affirmation through a heightened individualism became greater and greater. At the same time, on a collective scale, the idea that the traditional distinction between Greeks and Barbarians was no longer meaningful provided an occasion to rethink the traditional value system.”<sup>19</sup>

We find an interesting passage in Plutarch about Zeno’s *Republic* which Zeno composed “on the dog’s tail,”<sup>20</sup> thus owing its origins to his teacher Crates and the Cynic theory in general. It concerns the existing chasm between Zeno’s

theoretical speculations and reality as it was bridged by Alexander the Great:

“the much-admired *Republic* of Zeno, the founder of the Stoic sect, may be summed up in this one main principle: that all the inhabitants of this world of ours should not live differentiated by their respective rules of justice into separate cities and communities, but that we should consider all men to be of one community and one polity, and that we should have a common life and an order common to us all, even as a herd that feeds together and shares the pasturage of a common field. This Zeno wrote, giving shape to a dream or, as it were, shadowy picture of a well-ordered and philosophic commonwealth; but it was Alexander who gave effect to the idea...as he believed that he came as a heaven-sent governor to all, and as a mediator for the whole world, those whom he could not persuade to unite with him, he conquered by force of arms, and he brought together into one body all men everywhere, uniting and mixing in one great loving-cup, as it were, men’s lives, their characters, their marriages, their very habits of life.”<sup>21</sup>

The Cynic sage himself then turned into a friend of humanity and the mediator between the gods and the human beings who are trapped in illusion and enslaved by ignorance. He is the councilor and reconciler of all things. The utopian universalism of the Cynics, which wipes out all distinctions and makes things even, has ceased to be a mere unapproachable ideal and acquired some real features. On what foundation has it been grounded? On the foundation of removing all distinctions, assuming one imperial model and making all comply to it. Most of the people of the conquered lands gained access to one unified system of culture, received new economic privileges and rights. The Roman imperial power will further equalize the existing conditions.

The Christian philosophy was also established upon the similar foundations to the extent that many modern scholars argued for the presence of a certain historical continuity and direct lineage which ties Christians with the Cynic ascetics of the time. (2019) Marie-Odile Goulet-Cazé’s work offers a careful analysis of conceptual ties which linked ancient and late antique Cynicism with the Christian tradition. She even argued that “when seen from the outside by pagans, Cynics and Christians could be confused with one another.”<sup>22</sup> Some modern speculations on the theme of two layers of the Gospel stories and even two Jesuses, one a Cynic philosopher and another one an eschatological king, indeed, move beyond what is reasonable.<sup>23</sup> However, the fact of various similarities found in Scripture and in various early Christian ascetics are beyond doubt.<sup>24</sup>

Indeed, it seems difficult to reconcile Diogenes’ denial of official forms of religion with the Christian doctrine and missionary spirit. However, there were also Cynic sages who exhibited softer attitude to religion. Some late antique scholars even reinterpreted Diogenes’ own mission within religious context. The example of Julian the Apostate’s reassessment

of the religious roots of Cynic philosophy is remarkable.<sup>25</sup> Moreover, the Cynic asceticism, frugality and self-sufficiency along with their denial of vanity and illusion and their refusal to be passive recipients of some external cause was reconcilable with the Christian ethos which propagated similar ethical precepts. Their extreme individualism, indeed, must have been given a more communal touch in Christian thought, linking all the people together so that they can become one body in Christ and conceptualizing them as being intrinsically united by the works of the Spirit.

It is interesting to observe that, according to some late antique and modern scholars, the Cynic philosophy at the time could have been considered not doctrinally, not as philosophy proper but, rather, as a way of life, *bios*.<sup>26</sup> In that sense, the Cynic practices along with their ethical precepts could have been easily incorporated into the practices of other philosophical sects. Even to the extent that some Christian fathers did not see it contradictory when the instances of Christian ascetics practicing Cynic way of life appeared in the historical horizon. St. Basil's words clearly capture this: "It is his [i.e., ascetic's] duty, moreover, to encourage the faint-hearted, minister to the sick, wash the feet of the saints and be mindful of the duties of hospitality and fraternal charity."<sup>27</sup>

Basil's ascetic attitude to life, if disassociated from his Christian mission, could have been considered totally reasonable and complying with the model of life acceptable to a Cynic sage. I may assume that even his Christian mission could have been maintained as a good cause by a Cynic, at least as far as its rules of conducts are concerned. As far as the idea of universal equality is concerned, Cynicism and Christianity appear to uphold the same principles. Their ascetic orientation is also quite similar, along with the aspiration towards frugality and a dispassionate state. However, their cosmopolitan orientation differs in certain respects.

There is something truly attractive and disturbing in the idea of world citizenship. What is the underlying theoretical framework that can accommodate all and be acceptable to all? Modern theories diverge far from the original Cynic frame. They also estrange themselves from their Christian roots. The modern idea of cosmopolitanism is multiphase. It incorporates diverging conceptual leanings. One of them places ultimate value in the extension of leaving associated with nature, i.e., farming, earth-centered lifestyle. In this case, people's cosmopolitan nature is made manifest in their union with earth, water, plants, animals, etc. (i.e., parts of nature everywhere present), being either homogeneous (like-parted like earth and water, i.e., the same in all parts of the globe) or heterogenous but constituting our natural endowment which is of absolute value. Others include more urban attitude and think of their citizenship as founded upon free travel and employment. Some of these facets are established upon the solid grounds of abundance, pleasure, prosperity, common economic advantages, etc. Some others endorse the Cynic ideals of asceticism, frugality, self-sufficiency, freedom from vanity and illusion, etc. What kind of political and ideological frame can sustain all these facets of modern cosmopolitanism?

There is no direct and straightforward answer to this question. However, it is clear that, if one is to push the agenda of cosmopolitanism just beyond the limits of a mere allegory, one must assert that all the limited or finite customs, practices, etc. must be eliminated. One must impose one form of government so as to achieve the goal of making all the people citizens of one and the single polis. What can this be? A global empire? The examples of Alexander the Great's empire and its successor, the Roman imperial body, has been attractive to many political forces in the Middle Ages and Early Modern times. Perhaps, in our day and age the imperial ideals fell out of favor having been replaced by a kind of system of allegiances between sovereign but somehow collaborating states that can allow all to equally participate in their open-ended systems. The main issue here, again, is the presence of multiple boundaries and customs that prevent all from being true members of these states and societies. They have different social, economic, religious, etc. traditions and customs. How can they be equalized so as to arrive at one single and unified system which can give an overarching framework to a cosmopolitan way of life so that each can feel at home at different localities?

It is interesting to observe that modern discussions on the issue at hand are premised on a larger phenomenon of cultural and natural fluidity. The idea of fluidity so widespread in our day and age and propagated by various public intellectuals from different corners of the earth has become attractive. It concerns all the parameters of social and physical constitution, starting with localities and culture and extending its domain to gender (which is now defined as a social construct thus allowing people to choose their gender identity, switch from one gender to another, etc.), intellect (whose natural or divine constitution is proclaimed not to be self-sufficient and receptive of AI and thus various admixtures with human made), etc.

On the other hand, the idea of dual (or even triple or quadruple) religious belonging seems to satisfy conditions for religious inclusivity. This idea seems to offer a unifying framework for all current and future attempts to adjust to new religious circumstances, celebrating bar mitzvah, receiving communion and practicing Vipassana meditation simultaneously. The phenomenon of fluidity, at least as observed within the American cultural horizons, combined with religious inclusivity (or, we may even use one politically incorrect word – religious eclecticism) and supported by the neo-imperial net of allegiances (as its overarching political framework, e.g., G 7, NATO, etc.), can, indeed, equalize and unify all.

This new model of equalizing and unifying all under some kind of neo-imperial auspices and in accord with the ideals of inclusivity and fluidity, perhaps, temporarily lacks perfect instantiation due to various covid restrictions at this historical moment. However, we may expect it to reach its high peak soon. Some intellectuals, indeed, assert that it is also possible that the observable phenomena represent a mere apparent unicity, a kind of an inertia movement towards unification.





However, they argue, this movement has lost its cause in American and European political and economic powers which are in decline. Having being thus deprived of its efficacy and power and experiencing fatigue this movement can no-longer sustain the polity of unification. What can then keep the ball moving? These issues, indeed, present a problem. It is not at all easy to arrive at an answer that can solve the puzzle of unicuity within diversity.

Another interesting aspect of this general discussion about the possibility of a truly cosmopolitan society is how it corresponds with the Orthodox ethos and canon. In general, Orthodox priests and laity can travel across the globe, make pilgrimages to holy places. However, the main precept for all is that we need to carry on mission to all people and all places, unless they are already included in the jurisdiction of some local Orthodox ecclesiastical communities (i.e., churches or missions). This missionary goal is all-embracing and constitutes the core of Orthodoxy. On the other hand, the main aspiration of a Christian is not to become a citizen of the world but, rather, a citizen of the heavenly realm:

“Thus when Matthew asks, ‘What does it profit a man to gain the world, if he lose his own soul?’ (16:26), his word for ‘world’ is *cosmos*. For Augustine, ‘our heart is restless, Lord, until it rest in Thee’ (Conf. 1.1), and for later medieval Christianity, the human being is a pilgrim journeying towards a heavenly home. Like Plato’s Socrates, the pilgrim is not fully at home here. By contrast, Cynics such as Diogenes do claim to be at home here, in this sunshine.”<sup>28</sup>

Hence, the Church is not of this world. However, this statement is also ambiguous. As far as world is taken to signify nature, such a world would not be considered alien to the Orthodox. Perhaps, it is the world of the rulers, of social and economic stratification, of the polis (i.e., of powers, dominions and principalities), and ultimately – of the empire that is considered alien and to an Orthodox Christian? “For we wrestle not against flesh and blood, but against principalities, against powers, against the rulers of the darkness of this world, against spiritual wickedness in high places.”<sup>29</sup>

This is an iconic expression which juxtaposes the kingdom of this world with that of Christ and, at the same time, removes blame from the material nature. There were, however, even stronger, Gnostic influenced sentiments in the Church which included the world’s material constitution in the list of evils. These sentiments were rejected by Orthodoxy. However, the ever-existing tension with the powers and principalities of the world seemed to permeate Orthodox discourse since the very beginning of Christian history. It is well expressed in the words of one of the greatest “modern” Orthodox hierarchs, Patriarch Tichon. In his “Farewell Sermon” St. Tichon makes the following affirmations:

“It is not a coincidence that the Church is likened to a ship, sailing amidst a ferocious, stormy sea that is ready to drown it in its waves. And the further the ship sails, the harder

the waves slam against it, the fiercer they attack it! But the harder the waves hit the ship, the further they are thrown away and rejoin the abyss and disappear in it, and the ship continues its triumphant sailing as before... The Church of Christ is the kingdom not of this world. It does not possess any of the attractions of the earthly world. It is persecuted and slandered. Yet it not only avoids perishing in the world but grows and defeats the world!”<sup>30</sup>

Here the tension between the two realms is vivid and the chasm which separates the two presented as almost unbridgeable. The two worlds do not mix with each other. One cannot replace the other.

However, St. Tichon tells us in another treatise that we must take all forms of government as divinely ordained. They are often unjust. They can even be evil. And yet, they all are works of divine providence, perhaps, representing special challenges and temptations which we must encounter and contest. Hence, he implores the priests to obey the rulers:

“the ministers of the Church, who by their rank should stand above and beyond any political interests, should remember the canonical rules of the Holy Church, by which she forbids her servants to interfere in the political life of the country, belong to any political parties, and even more so to make liturgical rites and sacred rites an instrument of political demonstrations.

Remember, fathers and brothers, both the canonical rules and the covenant of the Holy Apostle: “Guard yourself from those who create strife and discord,” avoid participating in political parties and speeches, “obey every human authority” in worldly affairs (1 Peter 11:13), do not give any reasons justifying the suspicion of the Soviet government, obey its commands, since they do not contradict faith and piety, “for God,” according to the apostolic instruction, “must be obeyed more than people” (Acts.4:19; Galat.1:10).”<sup>31</sup>

We must leave through all possible forms of government and still pursue the agenda of reaching our true destination, i.e., the kingdom of heaven. We must embrace all forms of constitutions and government, leave within all possible forms of custom and laws. Meantime, the Church, according to St. Tichon, “does not tie itself to any particular form of [secular] government, as such a form is a mere historical contingency.”<sup>32</sup>

The main point is that an Orthodox Christian is not a carrier of some finite local religious custom, but of the universal truth. This truth cannot be confined within the boundaries of a mere critique of some particular societal forms marked off by the presence of injustice and inequality. This truth must be fully expressed through mission so that we may contribute to the agenda of building the kingdom of heaven; so that we may become and help other people who to become the citizens of the heavenly kingdom. This entails an active duty of going all across the globe to preach the Word of God, not only to our former compatriots but to all. St. Tichon’s words perfectly express the essential core of mission:

“it is not enough, brethren, only to celebrate ‘The Triumph of Orthodoxy’. It is necessary for us personally to promote and contribute to this triumph. And for this we must reverently preserve the Orthodox Faith, standing firm in it in spite of the fact that we live in a non-Orthodox country, and not pleading as an excuse for our apostasy that ‘it is not the old land here but America, a free country, and therefore it is impossible to follow everything that the Church requires’. As if the word of Christ is only suitable for the old land and not for the entire world! As if the Church of Christ is not ‘catholic’! As if the Orthodox Faith did not ‘establish the universe!’”<sup>33</sup>

Moreover, the sole principle of unity in Orthodoxy is communion. This is a perfect model of unity in diversity which does not require political, economic, cultural, etc. unification. It functions on the premises of our heavenly citizenship, one that does not place trust in any political historical contingency.

Now, the ideological frame of the modern west is tolerance and due to the guilt of the colonial past, multiculturalism, etc. It does no longer accept mission, that being seen as alien to true humanity and the sign of cultural abuse. This situation is in some ways similar with the conditions which the early Christians had encountered in the first century AD while carrying on mission and converting the nations to true faith. However, there are some new nuances associated with the modern attitude to mission. The postcolonial cultural legacy is the new variable which affects our cultural horizons. In late antique times the agenda of religious diversification of the Roman empire, launched by the authorities in the light of a continuous conquest of new territories, aimed to assure imperial unity. However, it soon faded away with the ascent of Christianity having been replaced in the fourth century by a new religious policy associated with religious unification of the whole empire under the auspices of Christianity. Meantime, mission and the goal of spreading the true faith and proselytizing met the expectations of the authorities under both agendas (i.e., religious diversification and unification).

Nowadays, however, the issue of proselytism has acquired a new rendering and extended its limits. The notion of proselytism extends to any missionary endeavors to convert people from their local, even if non-Christian, religious faiths. It is seen as violating the rights of the natives, as a kind of religious imperialism. In Orthodoxy the term proselytism traditionally signified a mere overstepping of jurisdictions when a local Christian church preaching the Word of God and providing pastoral care for the area has been challenged by

some other Christian groups who intrude in the canonical territory of a local church thus breaking canonical rules. A typical example is the Roman Catholic proselytism in the Slavic countries. However, in this day and age we encounter negative attitude to mission, this term having been reconceptualized into offensive proselytizing campaign against any, even non-Christian, religions and belief systems. The term mission has been removed from the public sphere. All missionary libraries and houses in America had to rename themselves so as to remove this apparently abusive proselytizing appellation. In general, the main aspiration of the true faith to assume heavenly membership to all is found unacceptable by the powers and principalities. This, indeed, creates tension.

The same attitude to mission significantly affects all aspects of modern *xenia* or *philoxenia*, which turns into hospitality purged of religion and cultural assimilation. What can we do about it? The dominions and principalities see the Lord as an obstacle to economic and social development. Should we proceed in accord with the canons (i.e., Orthodox polity)? In this context I would like to offer two proposals, i.e., the minimal accommodation rule and the maximal assimilation to right faith rule. The minimal goal of Orthodoxy is thus to assure hospitality and accommodation of the strangers (and expect to receive the same accommodation while traveling in foreign lands). This is basically the same practice as the pagan hospitality in its best form, one propagated by the Cynics and Stoics, etc. As such, it is a preliminary step to assure “human conditions” to all the people, make all feel home, secure “world citizenship to all.” Our most generic cosmopolitan attitude then is made manifest in this minimal accommodation. In the light of a major migration crisis in Europe and America, even this minimal proposal represents a stumbling block to many Orthodox Christians who are afraid of the foreigners, feel culturally threatened, and develop xenophobic sentiments as a result.

However, conversion and assimilation to the right faith is the proposal that should aspire all Orthodox Christians as the carriers of universal truth. This will unify all under the dread judgment seat of Christ and lead all towards the acquisition of citizenship in the Kingdom of Heaven while still on earth, to the accommodation in the mansions of the righteous. A temporary tension in the west in respect to mission and other future unforeseen historical and political contingencies are of no significance to the Orthodox. The empires, states, etc. come and go but the body of Christ remains forever.

---

## Note

1. “ἔρωτηθεὶς πόθεν εἶη, ‘κοσμοπολίτης,’ ἔφη” Diogenes Laertes. *Lives of Eminent Philosophers*. trans. R.D. Hicks. Vol.2. (London: William Heinemann, 1925), 6.63.3.
2. As “the only true polis was, he said, is that which is as wide as the cosmos.” *Ibid.*, 6.72.8-9.
3. *Ibid.*, 6.20.5-6.
4. See John S. Moles, “Cynic Cosmopolitanism” in the Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy, eds. R. Bracht Branham and Marie-



- Odile Goulet-Cazé (Berkeley: University of California Press, 1996), 109. It is interesting to observe that Diogenes Laertius tells us that, according to Diogenes “the dog,” “it is impossible for society to exist without law; for without a city no benefit can be derived from that which is civilized” Diogenes, *Lives*, 6.72.4–6. On the other hand, there are various statements of Diogenes “the dog” which appear to overthrow the idea of law and polis altogether. William Desmond, while studying the reception of Cynicism in modern thought, acutely observed that some “modern” anarchists, including Peter Kropotkin, claimed the Cynic philosophy as a predecessor of anarchism. In this case, the anti-political sentiments seem to have far-reaching implications, considering governments as altogether unnecessary. (2008) *Cynics*, 185. It is, indeed, meaningless to investigate whether Kropotkin’s interpretation of Diogenes’ sayings was historically correct or not since the Cynic sayings seem to be marked off by the apparently intentional ambiguity. Hence, we can find both, affirmative and negative statements in respect to law, polis, etc.
5. As Rene Brower rightly noted, “*Tuphos* (or *atuphos*, ‘lacking *tuphos*’) is impossible to translate, where *tuphos* can mean vanity or pride, but also delusion, or craziness.” (2014) *The Stoic Sage*, 152. In a footnote he lists translations detected in the works of scholars in respect to the passages of Plato’s *Phaedrus*, featuring an impressive range of meanings associated with this word. He then quotes Chryssipus’ passage from Diogenes’ *Lives* (“ἀτυφόν τε εἶναι τὸν σοφόν· ἴσως γὰρ ἔχειν πρὸς τε τὸ ἐνδοξόν καὶ τὸ ἄδοξον” [Fr.646.1–3]) as expressive of the Stoic attitude to fame. Marie-Odile Goulet-Cazé notes that Antisthenes’s definition of it is consistent with Cynic views: “Antisthenes advocated ἀτυφία as the end, meaning the refusal of illusions to which man might be tempted to succumb.” (2019) *Cynicism and Christianity in Antiquity*, 72.
  6. This word also has multiple meanings attached to it. The meaning of this term in this context seems to be freedom from being acted upon, being a puppet, a passive receiver of some external causes.
  7. Indeed, the compresence of the terms ἀπολις, ἄοικος, and κοσμοπολίτης within the same accounts of Diogenes’ life makes the whole accounts appear self-contradictory. However, they can be also properly qualified, the idea of being without polis and without home at his current location carrying a ramification that a sage is at home at any place since his home is extended to the whole world and not tied with a particular polis, etc. Another interpretation, offered by Desmond states that the notion extends far beyond the political. Hence, “the Cynics’ cosmopolitan ideal may take them well beyond the range of typical political discourse, and may be more properly understood in relation to the philosophical goal of finding a harmony between the individual and nature.” *Cynics*, 205.
  8. As Goulet-Cazé rightly argued, “Diogenes wanted to strike a new currency, stamping onto the νόμος of his time a new imprint, that of φύσις. This new strike that he proposed to his contemporaries subverted all the customs of the time and their whole manner of living. He was, in a sense, deconstructing civilization in order to impose more effectively the norms of natural law.” *Cynicism and Christianity*, 33. Thus, a sage should live in accord with nature, κατὰ φύσιν. This same νόμος can also be apprehended as expressing God’s will. This thread is also present in philosophy, arguably in Stoicism and then in Christian thought.
  9. “ἔφασκε δ’ ἀντιθέθαι τύχη μὲν θάρσος, νόμος δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον” Diogenes, *Lives*, 6.38.7–8.
  10. *Ibid.*, 6.3.2.
  11. “Some πόννοι were useless, such as the daily exertions of the athlete trying to win a victory in the stadium, the musician straining to acquire artistic virtuosity just to win a musical competition, the careerist seeking glory, or simply the person trying to conform to social norms. But there were also useful πόννοι. These were πόννοι κατὰ φύσιν—that is, the efforts required to live according to nature by meeting only needs that were natural and strictly necessary: drinking water; eating as frugally as possible; sleeping on a hard surface; enduring the cold of winter and the heat of summer; dressing in a very simple way.” Goulet-Cazé, *Cynicism and Christianity*, 47.
  12. *Ibid.*, 50–1.
  13. Thus “just as those accustomed to a life of pleasure feel disgust when they pass over to the opposite experience, so those whose training has been of the opposite kind derive more pleasure from despising pleasure than from the pleasures themselves” Diogenes, *Lives*, 6.71.4–7.
  14. Epictetus, *Handbook* 2.
  15. Epictetus, *Discourses* 3.22.45–7.
  16. *Ibid.*, 3.22.47–8.
  17. Desmond, William. *Cynics* (Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008), 192.
  18. See Moles, “Cynic Cosmopolitanism,” 111.
  19. Goulet-Cazé, *Cynicism and Christianity*, 6.
  20. Diogenes, *Lives*, 7.4.2.
  21. Plutarch. “On the Fortune or the Virtue of Alexander.” In Plutarch, *Moralia* IV, trans. Frank Cole Babbitt. (Cambridge MA; London: Harvard University Press, 1962) 329A.8–C4.
  22. Goulet-Cazé, *Cynicism and Christianity*, 56.
  23. In particular, John Dominic Crossan’s *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: HarperOne, 2009), makes such a claim.
  24. Certain Scriptural passages, indeed, exhibit a clear Cynic leaning. Goulet-Cazé lists some few of those: “Blessed are you who are poor, for yours is the kingdom of God”; “Can a blind person guide a blind person?”; “Foxes have holes, and birds of the air have nests; but the Son of Man has nowhere to lay his head”; “For where your treasure is, there your heart will be also;” ... “Love your enemies”; “Do not judge, and you will not be judged”; “Follow me, and let the dead bury their own dead”; “Go on your way; see, I am sending you out like lambs into the midst of wolves”; “Carry no purse, no bag, no sandals, and no staff”; “Do not worry about your life.” *Cynicism and Christianity*, 150–1.
  25. Julian the Apostate, *Orations* 6–8. trans. Wilmer Cave Wright (Harvard: Harvard University Press, 1913).
  26. Diogenes Laertius tells us that the Cynics have rejected physics and logic along with music, geometry, etc. thus solely focusing on a way of life.

27. St. Basil the Great, "A Discourse on Ascetical Discipline," in Sister Monica Wagner, *Saint Basil: Ascetical Works* (Washington: The Catholic University of America Press, 1962), 234.
28. Desmond, *Cynics*, 206.
29. *Eph.* 6.12.
30. St. Tichon of Moscow, "Farewell Sermon" (Moscow: *Американский Православный вестник*, 1907) 1975.1.
31. St. Tichon, "Farewell Sermon," 6:96-8.
32. *Ibid.*
33. St. Tichon, "Farewell," 97.

### **Bibliography:**

- Basil the Great. "A Discourse on Ascetical Discipline." In Sister Monica Wagner, *Saint Basil: Ascetical Works*. Washington: The Catholic University of America Press, 1962.
- Crossan, John Dominic. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: Harper One, 2009.
- Desmond, William. *Cynics*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008.
- Diogenes Laertes. *Lives of Eminent Philosophers*. trans. R.D. Hicks. Vol.2. London: William Heinemann, 1925.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile. *Cynicism and Christianity in Antiquity*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2019.
- Julian the Apostate. *Orations 6-8*. trans. Wilmer Cave Wright. Harvard: Harvard University Press, 1913.
- Moles, John S. "Cynic Cosmopolitanism" in eds. R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkley: University of California Press, 1996.
- Plutarch. "On the Fortune or the Virtue of Alexander." In Plutarch, *Moralia IV*. trans. Frank Cole Babbitt. Cambridge; London: Harvard University Press, 1962.
- St. Tichon of Moscow. "Farewell Sermon." *Американский Православный вестник*. 1907.
- St. Tichon of Moscow. "Three Epistles." *Вестник Русского христианского движения*. 1975.



# TOWARDS A THEOLOGY OF MIGRATION: A SURVIVAL PERSPECTIVE FROM ISAIAH 1-12

---

**Elizabeth ESTERHUIZEN &  
Alphonso GROENEWALD**

University of Pretoria, Department of Old Testament and Hebrew Scriptures  
Personal e-mail: lizahuizen@gmail.com; alphonso.groenewald@up.ac.za

---

TOWARDS A THEOLOGY OF MIGRATION: A SURVIVAL PERSPECTIVE FROM ISAIAH 1-12

**Abstract:** The aim of this paper is to turn the lens towards the pre-migration and resilience processes within the context of the imminent forced migration as found in Isaiah 1-12. The article addresses not only the matter of pre-migration and collective trauma but also the ensuing resilience and hope that is embedded in the text. Understanding the concepts that underpin pre-migration to trauma and hope, the authors have engaged Isaiah 1-12, which present substantial pre-migration trauma markers of collective trauma, resilience and hope in the text. This article offers original research in the field of pre-migration trauma studies in Isaiah 1-12, as very little research has been done on this topic. An attempt was made to start a new conversation and understanding about forced migration and trauma within the field of Isaiah 1-12 and biblical studies.

**Keywords:** pre-migration, forced migration, trauma, hope, resilience, Isaiah

**Citation suggestion:** Esterhuizen, Elizabeth; Groenewald, Alphonso. "Towards a theology of migration: A survival perspective from Isaiah 1-12". *Transilvania*, no. 10 (2021): 35-42.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.06>.



---

"From the sole of the foot even to the head ... bruises and sores and bleeding wounds" (Isa 1:6).

"Migrants didn't just escape a place. They had to escape a thousand memories until they'd put enough time and distance between them and their misery to wake to a better day." (from *When the Moon is Low* by Nadia Hashimi)

displacement. It becomes a metaphor encapsulating "the hub of a system of associations."<sup>1</sup> These associations of migration such as displacement, death, war and suffering, become the underlying trauma markers layered within the text. A certain type of trauma language of possible loss, helplessness in awaiting suffering and the hope of survival is embedded in the pre-exilic layers of Isaiah 1-12.

## 1. Introduction

Forced migration and trauma are two sides of the same coin. The resounded consequences of migration are interconnected to trauma, and it cannot be referred to without being cognisant of this context. The Biblical scholarly debate, up until recently, seems to have focused on forced migration and exile during the exilic Babylonian period, whereas significantly less is written on the pre-exilic period and the impact of the anticipated exile on the social construct of the people of Judah. There is much within the layers of the text of Isaiah 1-12 that is pertinent to the topic of migration and the trauma of awaiting the looming threat. The work of Halvorson-Taylor postulates that migration must be seen as much more than the geographical

## 2. Praxis on migration and trauma-discourse

Migration is not a monographic event but rather a broader occurrence that is much more than a mere incident encompassing a myriad sociological, anthropological and psychological dimension. These interdisciplinary perspectives according to Kelle<sup>2</sup> provides a cross-disciplinary approach featuring an "expanded range of vision that moves beyond a singular interest in politics, battles and tactics to social, cultural and human dimensions of the experience of deportation and displacement".

These insights do not only broaden the horizon about migration but provides the opportunity to look at forced

migration from various times and settings. Even the modern era of displacement can help us to understand Judah's historical migration experiences. The recollected memories in the text and the imagined fear of dystopia in biblical and modern times offers the biblical scholar according to Smith-Christopher<sup>3</sup> a "wider lens" of interpretation. It is however cognisant to keep in mind that this "wider" interpretative view should not only focus on the correlation between ancient and modern-day migration, but that the migration experience should be seen as a similar phenomenon with unique trauma responses. Ahn<sup>4</sup> rightly states that this wider lens would include the social, cultural, ethnic and a historical context which should be taken into consideration.

The concept of migration is usually categorized into two sections namely voluntary or involuntary. Lim<sup>5</sup> explains the difference when he writes that voluntary migration is usually economically driven where the migrant seeks a better future and livelihood whereas forced migration is usually involuntary because of circumstances such as war or destruction due to the hand of an aggressor or enemy.

Most studies and literature on forced migration and exile in the Hebrew Bible are written from a post-exilic perspective and herein lies the conundrum because forced migration references are usually explained from after the fact or during the time of restoration. The text in Isaiah 1-12 holds images and metaphorical illusions of looming forced migration and destruction but it also holds small traces and specks of hope and resilience. Anticipated migration and the anguish that it holds are a result of previous knowledge of displacement and a historical context of struggle and trauma. A vivid picture of the past catapult the imminent danger into a reality sphere of dystopia where an imagined state of great suffering and injustice are experienced.

### 2.1. Pre-migration Collective trauma complexity

Reference should be made to pre-migration adversity and the significant trauma stressors. These pre-migration stressors according to Cissé et. al.<sup>6</sup> (2020:50) includes persecution, prolonged exposure to political unrest, hunger, war and possible death. These stressors can be defined as migration-specific stressors. Pre-migration trauma impacts the individual as well as the community. This imagined and almost relived experience forms part of intergenerational trauma that can be passed down from one generation to the other, encapsulate the burden and fear of past traumatic events. The sharing and storytelling of forced migration becomes a relived space of what a possible outcome could be, as it is bestowed on the new audience. Mucci<sup>7</sup> explains that intergenerational trauma creates a dissociation between history and memory that leads to a painful narrative. These transmitted memories through generations are memories without experience but the trauma is vividly imagined, and the trauma-specific stressors become the stereotype images and history of a social group. The migration passages in Isaiah 1-12 sets the perfect imaginative scene for transmission of loss and fear and the forthcoming trauma of exile.

A physical traumatic threat such as war and destruction create a metaphorical illusion of trauma that are experienced differently by the individuals but also by the collective. Wilson<sup>8</sup>

postulates it should not be assumed that individuals and communities have had the same experiences and perspectives on forced migration. He further states that these different experience "could well have caused tension in the community, and we should not be surprised if these tensions are expressed in biblical texts from this period."<sup>9</sup> Halvorson-Taylor<sup>10</sup> also makes a compelling argument that could also be applicable to the looming forced migration texts of Isaiah 1-12, "comparing ancient Near Eastern treaty curses that deal with exile and Deut 28 and Lev 26 suggest that ancient Israel inherited a concept of exile that already had extended meaning before Judah's first-hand experience of deportation."<sup>11</sup> The imagined outcome of invasion and forced migration is vivid in the mind's eye of the people of Judah in Isaiah 1-12 and the metaphorical destruction on the social fibre of the nation leaves nothing to the imagination of the coming trauma that is on the way.

Pre-migration trauma impacts the individual as well as the community. Collective trauma is also a crisis of meaning. Hirschberger<sup>12</sup> explains that the construction of meaning commences with a group experiencing collective trauma, it then develops into a collective memory. This collective memory then leads to either an existential threat or survival and resilience. He further alludes that collective trauma affects an entire group or community and that it is then "represented in the collective memory of the group."<sup>13</sup> Collective memory of trauma surpasses a historical construct but is rather remembered as traumatic events in remembrance without time and space.

The Sociologist Kai Erikson<sup>14</sup> gives a well-defined description of the similarities and differences between individual and collective trauma:

"by individual trauma I mean a blow to the psyche that breaks through one's defences so suddenly and with such brutal force that one cannot react to it effectively... by collective trauma, on the other hand, I mean a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality. The collective trauma works its way slowly and even insidiously into the awareness of those who suffer from it, so it...[is] a gradual realization that the community no longer exists as an effective source of support and that an important part of the self has disappeared... 'We' no longer exist as a connected pair or as linked cells in a larger communal body".

Collective trauma also has a flip-side in the meaning making process and that is the concept of resilience despite the multitude of trauma stressors. The collective group according to Papadopoulos,<sup>15</sup> even become stronger due to their trauma and adversity. Hope forms an intricate part of resilience as it is the ability to imagine a better outcome and a belief in a better future. Theisen-Womersley<sup>16</sup> writes that hope is "related to the ways in which we either position ourselves in the world or are being positioned by others". Resilience is an active ongoing process where not only the individual but the community as a whole have to adapt in some form or another to adverse circumstances and this would entail certain interlinking connections which forms part of the ongoing process.

To conclude, Lepore and Revenson<sup>17</sup> refer to three distinct



dimensions as recovery, resistance and configuration. The authors also write that resilience can also be understood as part of memory making over a generational space that is influenced by the three concepts mentioned above. Recovery refers to how rapid the individual and or the collective can return to “normal” after a traumatic event. The dimension of resistance means that the trauma specific stressor is confronted and not suppressed. Lastly, with configuration, the individual and the community rebounds and is strengthened and hope is ignited.

### 2.2. It is time for a conversation

It is time to have a dialogue about the looming pre-migration and the imagined traumatic outcome it had on the people of Judah. Having said that, it is also time to draw on a “wider lens” to see how the text in Isaiah 1-12 can help us understand our own confounding times and as Hiebel<sup>18</sup> writes that even if the circumstances differ so vastly, future threat and trauma depends for “us and them” on how these possible traumatic circumstances are handled.

*When the Moon is Low* by Nadia Hashimi<sup>19</sup> tells the unforgettable true story of an Afghan family’s life under the constant threat of the Taliban and the forced migration to save their lives. The story focuses on one family that becomes the story of the faceless community. The scene is set in Kabul where life is deeply traditional and where the citizens are acutely aware of the might and power of the Taliban who could at any moment topple the government.

Constant fear of suffering and memories of previous destruction and angst becomes a reality based on past lived experiences. As the story develops, the reader is confronted with hardships and the trauma that is suffered by the family and the community where they live. Historical trauma becomes the language of description when the author writes about shock, denial, disbelief anxiety, sadness and hopelessness. The people of Kabul are forced to flee, they become the hunted and their existence are at the peril. Even though their lives are shattered and broken, their faith and their hope for survival makes them endure and push through even if they don’t know if they will ever be able to return to Kabul.

The text of Isaiah 1-12 shows comparative traumatic migration markers, the same as the markers found in the true story of Hashimi. The text, however, embodies remnants of hope and survival and in a sense creating a future memory of hope. Isaiah 1-12 according to Stromberg<sup>20</sup> deals “primarily with judgement and salvation for Israel and Judah, with Jerusalem and Judah accorded a special place”. The first chapter recollect the suffering at the hands of foreigners and the divine judgement. Isaiah 1:7-9 foretells desolation and abandonment and the invasion of foreigners. The metaphorical trauma markers conjure up images of the possible invasion of the land and the looming threat of forced migration. The text in Isaiah 5:13-15 depicts images of exile, hunger and thirst indicating the outcome of a looming migration. A promise of hope and restoration can be found in Isaiah 11:16 where reference is made to a remnant that shall return. In both the modern forced migration and biblical migration, the impact of the looming pre-migration reverberated through the individual and the collective even though the historical context differ.

### 3. An expositional perspective on some pre-migration trauma texts in Isaiah 1-12

The book of Isaiah (BI) is like a closed door and when you open it, you are confronted with a plethora of challenges and uncertainties. The main themes of the book are despair, judgement and hope. Esterhuizen<sup>21</sup> explains that these challenges and uncertainties “in a way form the equilibrium between the ever-conflicting feelings of despair and hope”. The text of Isaiah 1-12 (in the different layers of the text)<sup>22</sup> accounts the ever-present looming threat of war and mayhem that became a recurrent feature in the lives of the people of Judah.

A glimpse into the historical setting of First Isaiah (Isa 1-39) is important, but is not the aim of this undertaking. It is, however, crucial to be cognisant of the historical backdrop and the subsequent events of the Syro-Ephraimite war (735-734/2 BCE), as well as the Assyrian threat, which was responsible for the pre-migration traumatic setting for the people of Judah during this historical time frame. The Assyrians were not only responsible for the end of the Northern Kingdom and the destruction of its capital Samaria (722/1), but also for the destruction of numerous cities during the reign of Hezekiah.<sup>23</sup> During the campaign of the Assyrian king Sennacherib (701 BCE) the consequences were disastrous for the Judean kingdom. A number of cities had been taken in and plundered, people and animals were taken as booty. The city of Lachish was destroyed, and Jerusalem was probably besieged. Judah, however, survived as a vassal state, king Hezekiah could remain on the throne but was forced to pay heavy tribute to the Assyrians. The reference in the first chapter to daughter Zion who is left “like a booth in a vineyard, like a shelter in a cucumber field, like a besieged city” (1:8) could refer to this event (:148).

The looming threat of imminent forced migration and its consequences for the land and the people are a fundamental characteristic of prophetic warnings. Although Landy<sup>24</sup> states that “Isaiah is all about exile<sup>25</sup> – but in a way it is not about exile at all”, one can assert that the same statement applies to the concept of migration in the BI, and specifically also in Isaiah 1-12, which constitutes the focus of this article. Although the above statement implies that this theme is not always definitely stated, it is sometimes only present as an absence, but still it pervades the BI in all its different layers. We agree with Rom-Shiloni<sup>26</sup> when she infers that the BI only contains fragmented information “about the effects on Israel and Judah of one of the most influential facets of imperial policy in the entire ancient Near East of the first millennium BCE. For reasons that will become clear, I tend to understand allusions to exile in Isaiah as reflecting historical circumstances in both the eighth and the sixth centuries BCE”. The BI reflects theologically and confronts the realities, or the cultural memories, of the scribes of the book through the Assyrian, Babylonian and Persian periods time and again.<sup>27</sup>

The above point of departure links to the work of Cathy Caruth, who in her own studies of trauma and literature, looks at the language that is used to depict and retell the traumatic experiences. She infers that

“[I]f Freud turns to literature to describe traumatic experience, it is because literature, like psychoanalysis, is interested in the complex relation between knowing and

not knowing. And it is at the specific point at which knowing and not knowing intersect that the language of literature and the psychoanalytic theory of traumatic experience precisely meet.”<sup>28</sup>

It can indeed be postulated that the Isaianic corpus oscillates between “knowing” and “not knowing” in the explicit versus implicit pronouncements with regard to forced migration and exile. In this article we are thus specifically interested in this complex relationship as well as intersection between the “knowing and not knowing” in the BI.

Whereas First Isaiah (Isa 1-39) – and this applies specifically to Isaiah 1-12 as well – only contains a few elusive references to forced migration, the key theme in this section of the BI is the subjugation to a foreign power (Assyria, Babylon), with the underlying threat of destruction and deportation. The pre-migration adversity, which is the cause of immense trauma, is graphically articulated through references to the aftermath of forced migration, namely a destroyed and depopulated land.<sup>29</sup> Exile and migration, as regarded in its broadest sense here, are thus referring to trauma, distress, death, grief, and catastrophe.<sup>30</sup>

The prospect of hegemonic invasion and reign by foreign enemies made stability and peace uncertain and dismal. In Isaiah 1-12 the critique of imperial policy does not only relate to the Assyrian Empire, but is equally applied to the Babylonians who filled the power space left void after the collapse of the Assyrian Empire. The Babylonians brought the Kingdom of Judah to a fall and therefore it is not surprising that in several textual references in Isaiah 1-12 we also find strong allusions to the destruction of Judah and Jerusalem during the Babylonian campaign of 589-586 BCE. It is thus not surprising to the reader of the BI that chapters 1-12 are directly followed by the first of many anti-Babylonian poems and sayings in the book.<sup>31</sup> These allusions are indicative of pre-migration adversity, fear and terror, which caused numerous trauma stressors on the side of the Judean population.

Many Biblical scholars who grappled with the BI, see it as an intricate unit compiled of various complicated portions within the bigger BI.<sup>32</sup> The reason for this supposition is because Isaiah 1-12 on a synchronic level deals with the situation in Judah during this historical time, where the focus is on judgement and despair, but also on future hope. On the unity of Isaiah 1-12, Brueggemann<sup>33</sup> writes that there is no doubt of the historicity of the events and it is evident that the BI occupies a theological memory, hope and imagination for the Judean scribes.

Everson<sup>34</sup> aligns himself with the above when he depicts the BI as “memories”. Most of these memories which were preserved by subsequent generations of scribes, were shaped in order to address people in later historical times – even up till the post-exilic era. As some of these memories are frightening and indeed very sad, they can be described as “bitter memories”. These bitter memories indeed tell the story of people’s fear of looming pre-migration threats which subsequently caused traumatic migration feelings of despair and hopelessness. But we have to stress the fact that in their broader literary context these bitter memories (e.g. the memories of looming threat, war, destruction) are often framed by words giving hope and encouragement.

If chapters 1-12 are read synchronically, the first notion of looming migration and its ensuing effects on the people and the land are found in chapter 1 (Isa 1:5-9). These verses depict a beaten nation and a ruined county where only a “few survivors” will remain.<sup>35</sup> Verses 5-6 and verses 7-9 predict a pre-migration trauma situation of despair and judgement, and the future hope can be found in verse 9 where reference is made of a small remnant that will survive amidst the devastation. A realistic description is given in verse 7 of a land which is devastated by invasion, war and destruction. The text in verse 7 refers to a foreign invasion – possibly – by the Assyrians.<sup>36</sup> It is possible to translate the Hebrew word *zar* (זָר) as “foreigner” or “stranger”, as it refers to a person who come from outside the ethnic boundaries, thus from a clearly defined group e.g. a member of the surrounding nations.<sup>37</sup> The foreigner/complete stranger (*zār*) in Isaiah 1:7 can be seen as a threat and enemy who comes to destroy the people of Judah and to desolate the land.

“Daughter Zion” – who is in the centre of this text – is pictured as a garden hut which was left deserted in the fields (1:8). The metaphor of the nation as a beaten and untended person in verses 5-6 is explicated in frightening language in verses 7-8.<sup>38</sup> The desolation of the land includes both the land and the Judean cities, the countryside and its settlements have been devastated, and Jerusalem is left isolated. The people’s failure to avert the destruction of their land and cities by the foreigners occurs parallel to the untreated sickness as described in verses 5-6. This text recognises and puts to words the terrible effects of the wars of the imperial powers as can be seen in the whole of the Ancient Near East. The book of Isaiah as a memory is therefore an interpretation of the effect of the imperial policy and also an exhortation to the people who survived to recognise God’s intervention in the restoration that will take place.<sup>39</sup>

Isaiah 5:13-15 elaborates on the impending threat of migration and exile, as well as the threat against the wealthy and the elite of Jerusalem who will slide down into Sheol.<sup>40</sup> The text expounds on the possible migration and the possible journey that lies ahead if the people of Judah do not heed to the judgement call of Yahweh. A vivid description is given of hunger and thirst and Rom-Shiloni<sup>41</sup> explains that “this sequence strengthens the possibility that the hunger and thirst in 5:13 describes the horrors of the journey into exile”. Tull<sup>42</sup> further adds that although it may be “difficult to reconcile the two destinations of exile and Sheol, each offers its own just recompense, one on a literal and the other on a figurative level”. The trauma markers of fear and forced migration in the text reflects illusions of past experiences and future suffering.

The notion of a foreign invasion and possible migration, is continued in the text of Isaiah 5:26-30. The threat clearly falls within the domain of the larger geopolitical vista which is characteristic the BI. This threat is political and military, it is violent, it is invasion by a massive foreign army.<sup>43</sup> Stromberg<sup>44</sup> writes Assyria is the nation that will be whistled at to come and invade the land. He writes that there is a “transition from oppression into renewal in a clear reversal of the prophecy in 5:26-30”. What is meant with this reversal is that in Isaiah 5:30, a promise of darkness and distress is given by Yahweh. Images of despair are envisioned. The dark days will change into light with the promise of hope found in the text of Isaiah 8:22-9:2 when light will overcome darkness. Isaiah 5:26-30 foretells





the possible pre-migration trauma if there is an impending Assyrian invasion.

“How long, O Lord?” (Isa 6:11), will the nation still endure despair and hopelessness, the prophetic figure asks God. This question reminds the reader of the language of the Psalter and it heightens the tension which is continuously building up in our reading of the chapters 1-12: “Surely there must be a limit to the divine judgment.”<sup>45</sup> However, the answer in the text is clear and frightening: until termination and nullification, that is to say, when the nation ceases to exist in the world. The oracle makes it clear that God has lost patience with the nation. But although no hope exists until utter desolation has been completed, that desolation is not the end of the text. There is still the small possibility of hope in the last line of verse 13 (“The holy seed is its stump”)<sup>46</sup>

Isaiah 7:18-25 describes an incident causing extreme fear and trauma to the people of Judah.<sup>47</sup> Verse 18 tells about the arrival of the mighty imperial Assyrian army. These invaders are innumerable and therefore this text compares the speedy warriors of the Assyrian king to the countless flies in the rivers of Egypt and to the bees in Assyria. The text calls terrifying images to mind as it tells of the land being swarmed by flies and bees who are “in the steep ravines, and in the clefts of the rocks, and on all the thornbushes, and on all the pastures” (Isa 7:19). In this metaphor the plague of “flies” represents the large numbers of the Assyrian warriors, while the “bees” represent the terrifying and aggressive behaviour of the Assyrian army. This metaphor creates an overwhelming picture of millions of swarming insects which make life unbearable for the inhabitants of the land. Inherent in this metaphor are the nuances of judgment and despair.<sup>48</sup>

A promise of hope and restoration can be found in Isaiah 11:16 where reference is made to a remnant that is left and

shall return as Yahweh will make possible a road from Assyria. Conspicuously this text calls to mind the motif of the Exodus from Egypt.<sup>49</sup> There will once again be liberation from the oppressors, the ones who became a symbol of the trauma many people were undergoing as a result of the forced migration the Assyrians imposed on different nations of the Ancient Near East. Finally, the motif of Exodus is not only an important theme at the end of chapter 11, but also occurs in the final chapter of this section (Isa 12:2) which quotes from Exodus 15:2 (“The Lord is my strength and my might, and he has become my salvation”). The noun *יְשׁוּעָה* (‘salvation’) occurs thrice in Isaiah 12 (12:2a.2b.3a). This repetition stresses the point made in these verses, namely that ‘in that day’ (1a) Yahweh’s comprehensive salvation will cause the trauma to come to an end.<sup>50</sup> (Groenewald 2017:2-3).

### Conclusion

This paper has examined the concept of pre-migration and collective communal trauma within the setting of Isaiah 1-12. While migration has ancient relevance in Biblical history, the concepts of pre-migration and the subsequent trauma outcomes of specific trauma markers, were hardly ever addressed until recently. Understanding the markers within the text of Isaiah 1-12 is key to learning how to approach the ambiguous text as a modern-day Biblical scholar and exegete. When interpreting the impact of the looming migration in the different layers within the text of Isaiah 1-12, one should be cognisant of the historical setting as well as the collective trauma that is inflicted on the people of Judah. Pre-migration is imbedded in intergenerational memories that draws the historical collective trauma into the imagined looming threat of reality.

### Note

1. Martien Halvorson-Taylor, *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. VTS 141 (Leiden and Boston: Brill, 2011), 21. At pages 22-24, Halvorson-Taylor provides a detailed analogy on Deut 28 and Lev 26.
2. Kelle, Brad E. “An Interdisciplinary Approach to the Exile.” In *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (Ancient Israel and its Literature 10), edited by Brad E. Kelle, Frank R. Ames & Jacob Wright, 20-21, (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011), 19.
3. Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002), 29.
4. John J. Ahn, *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. BZAW 147 (Berlin and New York: De Gruyter, 2011). (BZAW 147), 40 ff.
5. Bo H Lim, “Exile and migration: Toward a Biblical theology of immigration and displacement,” *The Covenant Quarterly* 74, no. 2 (2016): 3-15: 7.
6. Aïcha Cissé, Lucia De Haene, Eva Keatley, and Andrew Rasmussen, “Pre- and Post-Migration Trauma and Adversity: Sources of Resilience and Family Coping among West African Refugee Families,” in *Working with Refugee Families: Trauma and Exile in Family Relationships*, eds. Lucia De Haene and Cécile Rousseau (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 50.
7. Mucci, Clara. *Beyond individual and collective trauma: Intergenerational transmission, psychoanalytic treatment, and the dynamics of forgiveness*. (London: Karnac Book, 2013), 131-143.
8. Robert R. Wilson, “Forced Migration and the Formation of the Prophetic Literature,” in *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*, eds. John J. Ahn and Jill Middlemas (London/New York: T&T Clark, 2012), 132.
9. *Ibid.*, 135.
10. A. Martien, *Enduring Exile: The Metaphorization*, 22-24. At pages 22-24, Halvorson-Taylor provides a detailed analogy on Deut 28 and Lev 26.
11. *Ibid.*, 24.
12. Gilad Hirschberger, “Collective Trauma and the Social Construction of Meaning,” *Frontiers in Psychology* 9, 31441 (2018): 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.31441>

- org/10.3389/fpsyg.2018.01441.
13. Ibid., 11.
  14. Kai T. Erikson, *Everything in its Path*. New York (New York: Simon and Schuster, 1976), 153-154.
  15. Renos K. Papadopoulos, "Refugees, trauma and adversity-activated development," *European Journal of Psychotherapy and Counselling* 9, no. 3 (2007): 301-312, 306.
  16. Gail Theisen-Womersley, *Trauma and Resilience Among Displaced Populations. A sociocultural Exploration*. Springer Verlag: Cham, 2021.
  17. Stephen Lepore and Tracey Revenson, "Relationship between Posttraumatic Growth and Resilience: Recovery, Resistance, and Reconfiguration," in *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*, eds. Lawrence G. Calhoun and Richard G. Tedeschi (New York, NY: Psychology Press, 2014), 38-60.
  18. Janina M. Hiebel, "Hope in Exile: In Conversation with Ezekiel," *Religions* 10, no. 8 (2019): 14. <https://doi.org/10.3390/rel10080476>.
  19. Nadia Hashimi, *When the Moon Is Low: A Novel* (New York: William Morrow & Company, 2016).
  20. Jacob Stromberg, "The Book of Isaiah: Its Final Structure," in *The Oxford Handbook of Isaiah*, ed. Lena-Sofia Tiemeyer (Oxford: Oxford University Press, 2020), 23.
  21. Elizabeth Esterhuizen, *A study of the tension between despair and hope in Isaiah 7 and 8 from a perspective of trauma and posttraumatic growth*. PhD-diss. (Pretoria: University of South Africa, 2016), 67.
  22. We are aware of the complexity of textual growth of the book of Isaiah, and acknowledge the fact that Isaiah 1-12 contains some of the oldest texts, as well as some of the youngest texts, in the different layers of this subsection of the book of Isaiah.
  23. Hezekiah's reign covered the years 715-687 BCE. Carly L. Crouch and Christopher B. Hays, "The Neo-Assyrian Context of First Isaiah," in *The Oxford Handbook of Isaiah*, ed. Lena-Sofia Tiemeyer (Oxford: Oxford University Press, 2020), 148.
  24. Francis Landy, "Exile in the Book of Isaiah," in *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), eds. Ehud Ben Zvi and Christoph Levin (Berlin and New York: De Gruyter, 2010), 241.
  25. It's important to remember that "exile" as used here in this article does not only refer to the Babylonian Exile, but should be seen as a broader term within a broader context. It can also include the forced migration of the Northern Kingdom by the Assyrians (8<sup>th</sup> century BCE - 722-721), as well as the constant looming threat by both the Assyrian and the Babylonian Empires
  26. Dalit Rom-Shiloni, "Exile in the Book of Isaiah," in *The Oxford Handbook of Isaiah*, ed. Lena-Sofia Tiemeyer (Oxford: Oxford University Press, 2020), 294.
  27. Ibid.
  28. Cathy Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History (20<sup>th</sup> Anniversary edition)* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2016), 3.
  29. Rom-Shiloni, *Exile in the Book of Isaiah*, 293-294.
  30. Ibid., 312.
  31. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*. (AncB 19) (New York: Doubleday, 2000); Walter Brueggemann, *Isaiah*, vol. 1 (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), 172; See also Alphonso Groenewald, "Some notes on writing a commentary: Isaiah 1-12," *Verbum et Ecclesia* 30, no. 1 (2009): 65-90, 80.
  32. See the Appendixes for an outline of the interplay between a synchronic and a diachronic structure of the BI in Berges, *Book of Isaiah*.
  33. Brueggemann, *Isaiah*, 8.
  34. Joseph Everson, *The Vision of the Prophet Isaiah. Hope in a War-Weary World – A Commentary* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2019), XII.
  35. Alphonso Groenewald, "Isaiah 1:4-9 as a post-exilic reflection," *Journal for Semitics* 20, no. 1 (2011): 87-108; 98-102.
  36. In the received form of the book, this could even be applied to the invasion by the Babylonians, thus giving the text a multi-layered meaning.
  37. Safwat Marzouk, "Different kinds of foreignness: The Hebrew Bible's Terminology for Foreigners," in *Christianity and the Law of Migration*, eds. Silas W. Allard, Kristin E. Heyer, and Raj Nadella (London and New York: Routledge, 2022), 147. According to Jenei, "Immigrant," 83, the range of Hebrew terminology which existed in ancient Israelite thought indicating people who come from outside the ethnic and covenantal boundaries of Israel, include the following: *nokrî / nekār; zār*. They were understood as complete strangers and are regarded as hostile by the Israelites.
  38. Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the post-exilic understanding of the Isaianic tradition* (BZAW 171) (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 105; Hugh G.M. Williamson, *Isaiah 1-5* (ICC) (London and New York: T&T Clark, 2006), 63.
  39. John D.W. Watts, *Isaiah 1-33 (revised edition)* (WBC 24) (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 29; Alphonso Groenewald, "Isaiah 1:4-9 as a post-exilic," 99-100.
  40. Brevard S. Childs, *Isaiah* (OTL) (London: John Knox Press, 2001), 47.
  41. Rom-Shiloni, *Exile in the Book of Isaiah*, 300.
  42. Patricia K. Tull, *Isaiah 1-39* (Smyth & Helwys Bible Commentary) (Macon, GA.: Smyth & Helwys, 2010), 126.
  43. Brueggemann, *Isaiah*, 56.
  44. Stromberg, "The Book of Isaiah: Its Final Structure," 24.
  45. Childs, *Isaiah*, 57.
  46. Brueggemann, *Isaiah...*, 61; Joseph Everson, *The Vision of the Prophet Isaiah*, 31; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39* (NICOT) (Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1986), 191.



47. Elizabeth Esterhuizen and Groenewald Alphonso, "And it shall come to pass on that day, the Lord will whistle for the fly which is at the end of the water channels of Egypt, and for the bee which is in the land of Assyria' (Is 7:18): Traumatic impact of the Covid-19 virus as a lens to read Isaiah 7:18-25," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77, no. 3 (2021): 1-7. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6333>.
48. *Ibid.*, 4-5.
49. Brueggemann, *Isaiah*, 106.
50. Alphonso Groenewald, "For great in your midst is the Holy One of Israel' (Is 12:6b): Trauma and resilience in the Isaianic Psalm," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 73, no. 4 (2017): 1-4. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4820>.

## Bibliography:

- Ahn, John J. *Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. Berlin/New York: De Gruyter, 2011. (BZAW 147).
- Berges, Ulrich. *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form (Hebrew Bible Monographs 46)*. Translated by Millard C. Lind. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 1-39*. New York: Doubleday, 2000. (AncB 19).
- Brueggemann, Walter. *Isaiah. Vol. 1*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History (20<sup>th</sup> Anniversary edition)*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2016.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. London: John Knox Press, 2001. (OTL).
- Cissé, Aïcha, Lucia De Haene, Eva Keatley, and Andrew Rasmussen. "Pre- and Post-Migration Trauma and Adversity: Sources of Resilience and Family Coping among West African Refugee Families." In *Working with Refugee Families: Trauma and Exile in Family Relationships*, edited by Lucia De Haene and Cécile Rousseau, 50-68. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Crouch, Carly L. & Christopher B. Hays. "The Neo-Assyrian Context of First Isaiah." In *The Oxford Handbook of Isaiah*, edited by Lena-Sofia Tiemeyer, 145-158. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Erikson, Kai T. *Everything in its Path*. New York, NY: Simon and Schuster, 1976.
- Esterhuizen, Elizabeth. *A study of the tension between despair and hope in Isaiah 7 and 8 from a perspective of trauma and posttraumatic growth*. PhD-diss. Pretoria: University of South Africa, 2016.
- Esterhuizen, Elizabeth and Alphonso Groenewald. "And it shall come to pass on that day, the Lord will whistle for the fly which is at the end of the water channels of Egypt, and for the bee which is in the land of Assyria' (Is 7:18): Traumatic impact of the Covid-19 virus as a lens to read Isaiah 7:18-25." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77, no. 3, 6333 (2021): 1-7. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6333>.
- Everson, Joseph. *The Vision of the Prophet Isaiah. Hope in a War-Wearied World – A Commentary*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2019.
- Groenewald, Alphonso. "Some notes on writing a commentary: Isaiah 1-12." *Verbum et Ecclesia* 30, no. 1 (2009): 65-90.
- Groenewald, Alphonso. "Isaiah 1:4-9 as a post-exilic reflection." *Journal for Semitics* 20, no. 1 (2011): 87-108.
- Groenewald, Alphonso. 2017. "For great in your midst is the Holy One of Israel' (Is 12:6b): Trauma and resilience in the Isaianic Psalm." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 73, no. 4 (2017): 1-4. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4820>.
- Halvorson-Taylor, Martien A. *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. Leiden/Boston: Brill, 2011. (VTS 141).
- Hashimi, Nadia. *When the Moon Is Low: A Novel*. New York: William Morrow & Company, 2016.
- Hiebel, Janina M. "Hope in Exile: In Conversation with Ezekiel." *Religions* 10, no. 8 (2019): 1-14. <https://doi.org/10.3390/rel10080476>.
- Hirschberger, Gilad. "Collective Trauma and the Social Construction of Meaning." *Frontiers in Psychology* 9 (2018): 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>.
- Jenei, Péter. "What was like to be an 'Immigrant' in Biblical Times? The Status and Treatment of Sojourners (Gērîm) in Ancient Israel as a Comparison of European Migration Trends." In *Where is Civil Society in Central Europe Heading to? Summer School of Political Ethics*, edited by Inocent-Mária Szaniszló, Samuel Falat, Lukáš Sekerák & Norbert Szanyi, Norbert, 78-100. Prešov: Michal Vaško Press, 2015.
- Kelle, Brad E. "An Interdisciplinary Approach to the Exile." In *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts (Ancient Israel and its Literature 10)*, edited by Brad E. Kelle, Frank R. Ames & Jacob Wright, 20-21. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011.
- Landy, Francis. "Exile in the Book of Isaiah." In *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, edited by Ehud Ben Zvi and Christoph Levin, 241-256. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. (BZAW 404).
- Lepore, Stephen and Tracey Revenson. "Relationship between Posttraumatic Growth and Resilience: Recovery, Resistance, and Reconfiguration." In *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*, edited by Lawrence G. Calhoun and Richard G. Tedeschi, 24-46. New York, NY: Psychology Press, 2014.
- Lim, Bo H. "Exile and migration: Toward a Biblical theology of immigration and displacement." *The Covenant Quarterly* 74, no. 2 (2016): 3-15.
- Marzouk, Safwat. "Different kinds of foreignness: The Hebrew Bible's Terminology for Foreigners." In *Christianity and the Law of Migration*, edited by Silas W. Allard, Kristin E. Heyer, & Raj Nadella, 147-164. London and New York: Routledge, 2022.

- Mucci, Clara. *Beyond individual and collective trauma: Intergenerational transmission, psychoanalytic treatment, and the dynamics of forgiveness*. London: Karnac Book, 2013.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. (NICOT).
- Papadopoulos, Renos K. "Refugees, trauma and adversity-activated development." *European Journal of Psychotherapy and Counselling* 9, no. 3 (2007): 301-312.
- Rom-Shiloni, Dalit. "Exile in the Book of Isaiah." In *The Oxford Handbook of Isaiah*, edited by Lena-Sofia Tiemeyer, 293-317. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Smith-Christopher, Daniel L. *A Biblical Theology of Exile*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.
- Stromberg, Jacob. "The Book of Isaiah: Its Final Structure." In *The Oxford Handbook of Isaiah*, edited by Lena-Sofia Tiemeyer, 19-36. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Sweeney, Marvin A. *Isaiah 1-4 and the post-exilic understanding of the Isaianic tradition*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988. (BZAW 171).
- Theisen-Womersley, Gail. *Trauma and Resilience Among Displaced Populations. A sociocultural Exploration*. Springer Verlag: Cham, 2021.
- Tiemeyer, Lena-Sofia. "Introduction." In *The Oxford Handbook of Isaiah*, edited by Lena-Sofia Tiemeyer, 1-16. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Tull, Patricia K. *Isaiah 1-39* (Smyth & Helwys Bible Commentary). Macon, GA: Smyth & Helwys, 2010.
- Watts, John D. W. *Isaiah 1-33 (revised edition)*. Nashville: Thomas Nelson, 2005. WBC 24.
- Williamson, Hugh G.M. *Isaiah 1-5*. London and New York: T&T Clark, 2006. (ICC).
- Wilson, Robert R. "Forced Migration and the Formation of the Prophetic Literature." In *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*, edited by John J. Ahn and Jill Middlemas, 126-38. London and New York: T&T Clark, 2012.



# I'M NOT A FRUIT WHICH FELL FROM A TREE: MIGRANTS' DISCOURSES OF RESISTANCE IN THE CONTEXT OF DEHUMANIZATION AND ECONOMIC EXPLOITATION IN SOUTHERN AFRICA

**Buhle MPOFU**

University of Pretoria, Faculty of Theology and Religion  
Personal e-mail: : [buhle.mpofu@up.ac.za](mailto:buhle.mpofu@up.ac.za)

---

I'M NOT A FRUIT WHICH FELL FROM A TREE: MIGRANTS' DISCOURSES OF RESISTANCE IN THE CONTEXT OF DEHUMANIZATION AND ECONOMIC EXPLOITATION IN SOUTHERN AFRICA

**Abstract:** This discussion highlights how some African foreign migrants living in South Africa articulate resistance to exploitative and corrupt tendencies in what emerges as life affirming and death denying developmental discourses. This article triangulated data collected from a Module PRT112 – an Introduction to Missiology – with data which emerged from a study designed to interrogate the lived experiences of foreign migrants in Johannesburg South Africa. Framed within the postcolonial paradigm, the contribution is premised on the idea that the discourses of African migrants are a viable hermeneutical optic for a theological and developmental agenda which legitimises marginal voices of the poor. At the heart of this critical discussion is a statement; 'I am not a fruit which fell from a tree,' which emerged as a response to ward off and rebuke corrupt public officials who often demand bribes from foreign migrants as a way to keep them intimidated and confined to liminal working conditions in the informal South African economic sector. By interrogating the radical response 'I am not a fruit' alongside data which reflect hostility towards migrants, the study highlights religious resistance to economic exploitation and life denying practices. These articulations are located within the postcolonial resistance discourses which counter neoliberal and dehumanizing tendencies and the study concludes by drawing on Bosnian and Rwandan examples to caution against dehumanization of migrants as it sets parameters for catastrophic genocide and other forms of violence perpetrated in the past.

**Keywords:** Religion, development, exploitation, migration, dehumanization, postcolonial, South Africa

**Citation suggestion:** Mpofu, Buhle. "I'm Not a Fruit which Fell from a Tree: Migrants' Discourses of Resistance in the Context of Dehumanization and Economic Exploitation in Southern Africa". *Transilvania*, no. 10 (2021): 43–82.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.07>.



---

## Introduction<sup>1</sup>

A recent book which aimed at proving that "a Christian ethical reflection on political-economic conduct in South Africa as an alternative to current modernistic ideas" was published by Venter<sup>2</sup> to produce new Christian ethical insights into the value of new liberal perspectives on the enhancement of the South African political economy. In doing so, there were new Christian ethical insight generated by Venter which inspired this contribution. The book is titled *Christian ethics and political economy*,<sup>3</sup> and the authors make this important observation;

"The value-free and relativistic human and scientific discourses have led to an era of ideology. From fascism at the dawn of the century, through liberalism and the associated phenomenon of unfettered statism, (sic) to the current disillusionment of postmodernism and relativism with endeavours towards new mercantilism. All have maintained poverty, inequality and created scepticism amongst both lay persons and academics. Above all else a renewed yearning for moral and ethical direction in political and economic conduct has been created."

Given the instrumentalist uses of religion by people on the move as they navigate hostile landscapes in perilous journeys and negotiating settlement in host communities, we can draw lessons from migrants and refugees<sup>4</sup> for innovative ways to address poverty and inequality through their creativity and resilience. I am always fascinated by the way in which migrants creatively develop coping mechanisms and subtly express disapproval and protest inhuman treatment, in their quest for survival and recognition of their human dignity, as they seek to meaningfully contribute to economic development both in host and home countries. In one of the recent publications Mpofo<sup>5</sup> alluded to the critical role played by 'diasporic' contributions as he advanced the arguments for recognition of religious cost signaling as a new form of philanthropy, particularly within the African context where there are various traditions which promote charity:

“For most African communities, traditions aim at preserving a sense of identity and belonging. This is achieved through different forms of institutionalization, ranging from loose groups and occasional events via associations and movements to formal organizations. These structures are visible in South African community-based structures such as stokvels, which operate in different social contexts, such as local, national, global, and diasporic ones, and sometimes bridge the difference between them.”

This article triangulated data from an interview which was conducted for a PhD study with recent data collected from a Module PRT112<sup>6</sup>, an Introduction to Missiology provided by the Department of Practical Theology and Mission studies at the University of Pretoria's Faculty of Theology and Religion (UP FTR). Five assignments submitted in partial fulfilment for the module were randomly selected to highlight the contextual realities of what students identified as critical contextual challenges which need an urgent response from the Church in South Africa. These include but are not limited to crime, poverty, violence, presence of foreign migrants, drugs, and substance abuse, abandoned children and prostitution. In this assignment, students were required to demonstrate how the challenges they identified in their respective communities could be addressed through concepts of *keryma*, *diakonia*, *koinonia* and *leitourgia* as defined by Kritzinger et al.<sup>7</sup> It emerged that most students were overwhelmed by the inadequate missional responses to these challenges and felt that the church should do more to be visible in local communities especially given the recent devastating impact caused by COVID-19 on communities that were already reeling under the effects of these social ills. Of concern, the majority of students equated the presence of migrants with crime and violence and I was not confident that they have a positive view on the presence of migrants in South Africa. Such competency will have to be provided through theological training which empower them to address such challenges without fueling xenophobic tension which are simmering alongside dehumanizing anti-immigrant rhetoric prevalent in

both the private and public discourses.

It is important to mention from onset that the findings discussed in this contribution are not a representative sample of the experiences of all communities and migrants in South Africa. First, we discuss discourses on religion and developmental challenges as identified by students within the Module PRT112, then we move on to unpack and analyze statements from data which was collected among African Migrants on Mayfair Johannesburg. This contribution is premised on the idea that African migrants and religious presuppositions are a viable hermeneutical optics for a developmental agenda which legitimises marginal voices of the poor who yearn for economic freedom and search for opportunities on the margins of society. In the sections that follow I briefly discuss the statements which inspired this article then highlight the examples of xenophobic exploitation to interrogate the interface between religion and development before analyzing statements from data which was collected among African Migrants on Mayfair Johannesburg to demonstrate how these articulations emerged as postcolonial counter resistance discourse which militates against neoliberal and exploitative tendencies of the powerful elites.<sup>8</sup> In a study that I have alluded to,<sup>9</sup> participants demonstrated this kind of resistance through protest articulations that denounced all forms of marginalization and exploitation on the basis of nationality. This can be observed in the statement which inspired this contribution as cited from a male participant below:

“I'm not a fruit that fell from a tree and they must come and eat. I have a father, I have a mother, I have friends, I have a family, I have a country, and I have a home also. So, people must not look us like I'm coming from nowhere, I didn't fall from a tree.”<sup>10</sup>

As a protest, the statement “I'm not a fruit that fell from a tree and they must come and eat” demonstrates how Sam (not his real name) – like some migrants – draw from the analogy of ‘sowing and reaping’ to articulate some kind of resistance to economic exploitation. In 2013 the Global Migration Group<sup>11</sup> published a thematic paper on “Exploitation and abuse of international migrants, particularly those in an irregular situation: a human rights approach” in which they note that

“Migrants, particularly those in irregular situations, are highly vulnerable to being exploited during their migration journey or upon arriving in their destination. Yet ‘exploitation’ is a concept that is not clearly understood... paper focuses on rights-based approaches to addressing the exploitation of migrants, irrespective of the category attributed to them at a given stage of the migration process...”<sup>12</sup>

Locals who exploit foreigners often take advantage of their conditions which often depict a struggle for survival and quest for quality of life within a hostile context with rejection in a



life on the margins of society. Those in 'irregular situations' become easy targets and their lives are situated within a contested struggle for recognition, human dignity and search for identity through intersecting processes which are reflected in migrant expressions and identity constructions in socio-economic transformation. These trajectories demonstrate how contested processes of socio-economic and religion intersect in migrant identity constructions<sup>13</sup>. For Sam, the message to corrupt officials who demand bribes from foreigners in Johannesburg is that migrants are 'not a fruit that fell from a tree' and harvested when ready; he would rather protest such practices and remind those who would dare to listen that migrants are also human beings, with a human dignity (created in the image of God) and like local South Africans, they have families (who need financial support) in host communities and back in their home countries. So, migrants and refugees cannot be expected to use their hard-earned money for bribing corrupt officials. This is a protest, albeit, subtle and well calculated to avoid provoking the powerful who stand ready to mete the force on those who resist the system.

A fruit is a natural product from the trees. It is harvested by farmers when it ripe or collected from the forests by those who go hunting. In Africa the concept of hunting for fruits is common particularly in the countryside, but in urban cities fruits are bought at the marketplaces where farmers have supplied them. When Sam declares that he is not a fruit his message is intended to protest against corrupt South Africans who want to exploit migrants without appreciating that they work hard to earn a living and contribute not just by sending remittances to their home countries, but also contribute to the development of south African communities. Like ordinary South Africans, they earn a living through hard work, pay taxes,<sup>14</sup> and invest or contribute to the economy as they work and make a living as they pursue safe and fulfilling lives. To indicate that "...I have a mother, I have friends, I have a family, I have a country, and I have a home also. So, people must not look us like I'm coming from nowhere, I didn't fall from a tree" is to affirm human dignity in the face of dehumanizing exploitation. Therefore, exploiting migrants and refugees amounts to a violation of human right and dignity. According to the International Labor Organization OICD/ILO<sup>15</sup> the report titled, *How Immigrants contribute to South Africa's Economy* shows that

"Immigration is intrinsically linked with South Africa's history, and migrant labour contributes significantly to the economy... The report examines empirically how immigrants affect key segments of the economy. ...[and] analyses the political and historical context of immigration and suggests ways to maximise the impact of immigrants in different contexts through appropriate policy responses. The report [also] highlights the fact that the impact of immigration is not straightforward...[but] depends on the country context and economic conditions... [suggesting that the] country can maximise the positive impact of immigration by improving policies to better manage and integrate immigrants so that they can invest and contribute to

the economy where they work and live while staying safe and leading fulfilling lives." (p.3)

The migrants' threat to fair treatment and right to human dignity is constantly reflected in the manner in which they are exploited during transit and in host communities. Migrants often face a myriad of challenges and are often vulnerable to exploitative tendencies due to a number of reasons depending on their location and circumstances. In a study conducted in 2015<sup>16</sup> migrant participants indicated that even when they ran their own businesses, they are always treated unfairly by local South Africans because they are not South African. Such ill treatment is worsened by language and cultural barriers and this marginalization is in spite of the fact that some foreigners have their own businesses and created employment opportunities for local South Africans. As one of the participants, Rachel (not her real name) pointed out below;

"...They call us *makwerekwere*...I'm having that saloon I'm the only foreigner in that saloon...And sometimes they will be busy; I will sit alone like there is nobody to communicate with. You know when they talk the language and going on and sometimes if a customer comes looking for me, they will divert the customer with their language and there is nothing that I will do because I'm not South African."<sup>17</sup>

Locals resort to labeling migrants as '*makwerekwere*' as they feel threatened by their presence because of competition for limited resources and job opportunities. As Orobator<sup>18</sup> observed during his field work in East Africa,

"Refugees [and migrants] are rejected by host communities for whom their presence portends disaster for their already strained economic and ecological resources. Quite clearly, for "many Third World Countries...refugees represent an unacceptable strain on their limited resources."

According to the Global Migration Group<sup>19</sup>

"...Even before migrants leave home, they may be subject to a degree of 'exploitation' by recruitment agencies that overcharge ... 'Exploitation' has also been used to refer to ... corrupt border and other officials who coerce migrants to pay bribes in order to continue their journey, or for the return of their documents, or to be released from detention. Migrants may be robbed, extorted, assaulted, held to ransom, beaten or even raped by traffickers, smugglers, border officials or others during their journey. Women and girls, and also men and boys, may be compelled to exchange sex for smuggling services or basic needs like food or accommodation throughout the journey. Unscrupulous landlords may take advantage of migrants' powerlessness to charge exorbitant fees for substandard accommodation... Smugglers may put lives of migrants in danger, charge exorbitant fees and threaten migrants or their families who fail to pay them, taking advantage of their vulnerability in

doing so... all of these examples of 'exploitation' constitute distinct crimes that should be investigated as such."

### Religion and Development within the context of migration

Although not exhaustive, the following literature highlights how scholars have seriously undertaken to explore the interface of religion and development in the African context. In order to help us understand the exploitation of migrants in host communities, the role of religion needs to be appreciated in these intersections with development. For example, scholars like Bompani<sup>20</sup> have studied *Religion and Development: Tracing the Trajectories of an Evolving Sub-Discipline. Progress in Development Studies* and Trimikliniotis et al<sup>21</sup> examined *Globalisation and Migrant Labour in a 'Rainbow Nation': A Fortress South Africa?* The concept of development has been severely criticized from the angles of postcolonial studies and the post-development debate.<sup>22</sup> Moreover, scholars from Africa have highlighted that in the UN development discourse 'development' is still a Western-centered and secular-framed concept of social transformation that has to be re-centered regarding a development agenda initiated by local (religious) communities and formulated in coherence with African cultures, cosmologies and world views in the context of migration.<sup>23</sup> particularly in African contexts, where religion should be regarded not only in an instrumental sense but as a decisive factor in processes of social transformation, as religious conceptualizations are among the crucial elements informing the situated knowledge of the needs people formulate, and as religious structures enhance their capacities to act self-determinedly.

It has been observed that religion plays an important role in the development of African communities. For example, in one of the contributions, titled *Re-thinking philanthropy as religious cost signalling in the context of socio-economic transformation in South Africa*, Mpofu<sup>24</sup> highlighted how religious communities played a major role in addressing the impact of poverty during the COVID-19 lockdown in South Africa. Understood from a developmental perspective, religion has a variety of instrumental purposes which derive from religious values to mobilise communities to work together for a common good. As Mpofu<sup>25</sup> observed

"Religion has long been thought of as a social mechanism for enforcing cooperation within cultural groups. One of the ways in which it may successfully accomplish this is by using religious commitment as a costly signaling device. All religions have rituals, taboos, and other requirements that can be very costly in terms of time, money, or effort. Fasting, tithing, frequent, and lengthy prayer and/or religious services, and dietary requirements that are difficult to follow require a good deal of commitment. Thus, religious commitment can be a signal of commitment to the group's values that is hard to fake, and a signal that one is likely to be a reliable, cooperative group member."

There is also a wide range of scholarly work which has explored the transformative role of religion in developmental agenda, discourses and practices -particularly from the perspective of addressing the exploitative tendencies of transnational multinational corporations. The example that quickly comes to mind is the Bench Marks Foundation<sup>26</sup> a faith-based organization which monitors the impact of mining activities on poor communities in Rustenburg South Africa. According to information on their website, this "is a unique organisation in the area of corporate social responsibility (CSR) and monitors corporate performance against an international measuring instrument, the Principles for Global Corporate Responsibility."<sup>27</sup> Another good practice example of community-based faith responses and contribution to development is that of the Southern African Faith Communities' Environmental Institute (SAFCEI) which is a 'multi-faith organization committed to supporting faith leaders and their communities...to increase awareness, understanding and action on eco-justice, sustainable living and climate change."<sup>28</sup>

Until recently, the role of religion in developmental agenda has been widely ignored by governments, policy makers and international agencies who have now appropriately acknowledged the role of religion in development. There have been recent developments showing improved interest in religion and development studies. This is evident in the works of, among others, Swart<sup>29</sup> through his work; *Churches as a Stock of Social Capital for Promoting Social Development in Western Cape Communities* explored the role of local churches in the development of local communities in the western cape province, South Africa and others such as Adogame and Shankar<sup>30</sup> who take the role of religion in the lives of people on the moves seriously. Religion, and spirituality in particular are instruments which most migrants utilize as coping mechanisms in perilous journeys and negotiating peaceful settlement in host communities, where they search for economic opportunities. During the study conducted in 2015,<sup>31</sup> there were respondents who indicated that their spirituality was a resource for coping with the challenges which they encountered, together with prayer from which they drew their daily sustenance. This was evident in the following artic"... we still need to vigorously preach the word of God if we understand the love it doesn't matter where I sleep or where I live should understand that love and the word of God doesn't have boundaries. The Bible is all over the world."<sup>32</sup>

Respondents also exhibited the image of a God who is universal and works in ways that bring people from different nations to live and worship together in diverse communities which span across barriers of language, ethnicity, gender, race, color, political and economic differences, as one respondent noted:

"Diversity helps us to understand that God is universal, because the same God they are bringing from Cameroon is the same God whom we are worshipping here, same God for a person who has come from Zimbabwe and the same God





for a person who is originally from here so it teaches us that God is God everywhere.”<sup>33</sup>

These profound statements highlight innovative and instrumental uses of religion as a form of radical resistance and demonstrates the resilience of migrants in their quest for a flourishing life.

### **Xenophobic exploitation and dangers of labelling**

What the students identified as challenges in PRT112 was consistent with what emerged in a study with African migrants worshipping in Protestant congregations in Johannesburg as they lamented the levels of crime, poverty, xenophobic violence, drugs, and substance abuse, abandoned children, prostitution, and intimidation which they often receive from corrupt public officials demanding bribes. Even more telling, was the reality that there were students who identified the ‘presence of foreigners’ as one of the challenges impeding on the mission of the church in South Africa. Although there was a commendable effort to isolate criminal migrant activities such as selling of drugs and crime, there were students who framed the general presence of migrants as a challenge. Students who exhibited such views considered the presence of migrants as an additional burden to the church.

Although the Church is not directly associated with the challenges that were identified, lack of community engagement results in a missional dichotomy between what the church preaches and the reality of crime, exploitation and corrupt activities in local communities. Therefore, it is important that we examine this phenomenon, and in particular, the implications of corrupt activities of those tasked with maintaining law and order as means to ensuring economic development and a flourishing life for all citizens. According to the HSRC Policy Brief No. 4 refugees and asylum seekers constitute some of the marginalized groups in south Africa and therefore interrogating development from the perspective of migrant’s experiences and discourses is a necessary and an urgent task.<sup>34</sup> According to Sonyika,<sup>35</sup>

“...South Africa hosted about 273 488 refugees and asylum seekers, of whom 84% come from sub-Saharan Africa, in 2018 [and] The policy and law applying to refugees and asylum seekers in South Africa is largely progressive...[as] contained in the Refugee Act of 1998. [and] Associated rights to well-being, equality before the law, human dignity and non-discrimination are also enshrined in South Africa’s bill of rights. Refugees can settle anywhere in the country and enjoy freedom of movement. Special permits have also allowed economic migrants from Lesotho and Zimbabwe to work and live in the country. This approach is in contrast to the majority of African states, which put refugees in camps, withholding several rights to social support, work and free movement....But in practice, refugees in South Africa also face many challenges in accessing their rights to social protections such as legal documents, social

grants and security of stay. The government’s progressive ideas are seldom reflected by the officials entrusted with implementing them...”

Given the botched implementation of these progressive immigration policies, this study is premised on the idea that the experiences of African migrants are a viable hermeneutical optics for a developmental agenda, which, when properly articulated, legitimises marginal voices of the poor in line with the agenda set out by Venter<sup>36</sup> who succinctly observed that:

“the current disillusionment of postmodernism and relativism with endeavours towards new mercantilism... have maintained poverty, inequality and created scepticism.. [and there is a need] for a renewed yearning for moral and ethical direction in political and economic conduct...”

At the heart of this critical discussion is a statement; *‘I am not a fruit which fell from a tree,’* which emerged in response towards corrupt activities of some public and security officials who often demand bribes from foreign migrants working in the informal economic sector in South African communities. By declaring that he is not a fruit, this contribution locates these articulations within postcolonial counter resistance and religious discourses which militate against neoliberal and exploitative tendencies of the current global economic architecture. Despite enormous resources within the continent, Africa is riddled with wars, poverty and high levels of unemployment which have been worsened by the impact of corona virus COVID-19 prompting scholars like Bart-Williams to assert:

“One thing that keeps me puzzled, despite having studied finance and economics at the world’s best Universities, the following question remain unanswered; why is that 5000 units of our currency is worth one unit of your currency when we are the ones with gold reserves.... The Western world depends on Africa in every possible way... by systematically destabilizing the wealthiest African nations and their systems. And all that backed by a huge PR campaign...established on the postcolonial free meal system.”<sup>37</sup>

This startling observation that the Western world depends on Africa, [which they exploit] by systematically causing instability in the continent, was made by Marence Bart-Williams from Sierra Leone during one of her presentations at the TEDx event hosted by TED Conferences.<sup>38</sup> Building on a similar symbiosis, Patrice Lumumba<sup>39</sup> was more damning as he creatively engaged his audience through a lecture titled *‘Africa is on the dinner table eaten by superpowers’* in a public lecture presented at Rwanda National Security Symposium on May 14, 2018.<sup>40</sup> The two African scholars raise similar observations; that despite the defeat of colonialism in Africa, the Western nations continue to have economic dominance through sustained neo-liberal tactics involving internal

conflicts and exploitation of resources. As a result, Africans are left scrambling for what Lumumba calls ‘crumbs falling under the dinner table’ calling for decolonisation of African Religion, Culture and Economy at the 6<sup>th</sup> Annual Memorial Lecture. For him, emancipation of Africans from economic deprivation, wars and poverty which are so common in the continent, will require that Africans decolonise – not just our culture of violence, but also religions towards a postcolonial economic freedom.<sup>41</sup> Even Achile Mbembe<sup>42</sup> underscored the significance of decolonising our minds as he eloquently articulated the idea that we must treat religion with caution as it has been entangled with parts of the colonial project.

Despite hard work migrants in South Africa have been labelled and called ‘*makwerekwere*’ other derogatory names. Calling people names has the potential to expose them not just to exploitation and abuse but has the potential for setting parameters for genocide. Our recent history is a clear reminder on how such a catastrophe is possible. Two genocides happened between 1992 and 1995 when there was a war in Bosnia and Herzegovina with over 100 000 Bosniaks brutally killed in a devastating war that left cities razed to their foundations after they were dehumanised and stripped of their human dignity.<sup>43</sup> The Bosnian Serbs were so indiscriminate in their violence that they even shelled hospitals and places of worship rape was used as a weapon of war and communities were obliterated in the ethnic cleansing that was mainly carried out by the Serbs. In Africa, another genocide was taking place in 1994 when almost 20% of the Rwandese population was wiped out in a space of three months during the Rwanda Genocide. The Tutsi minority as well Hutu and Twa people who were deemed moderate or seen as sympathisers were slaughtered on the streets of Rwanda after being labelled ‘cockroaches and snakes to be killed’.<sup>44</sup> As Ndahiro<sup>45</sup> observed, in order “[f]or genocide to occur, it must be preceded by the dehumanisation of a group. To dehumanise means to deny the humanity of someone, reducing them to sub-humans” As Just like what was unfolding in Bosnia, rape was used as a weapon of war by Hutu militias called *Impuzamugambi* and the *Interahamwe*. Like in Bosnia, people were also slaughtered in places of worship and hospitals – some butchered with machetes and some burnt alive. While there was some intervention in Bosnia, the Tutsis of Rwanda were on their own as no single government or agency meaningfully intervened to stop the genocide. Instead,

European countries sent in planes to evacuate their own citizens at the beginning of the genocide, while defenceless Africans were left to die.

Revisiting this painful history highlights the many common denominators between these two genocides was that the victims were first stripped of their human dignity through dehumanising language which incited violence. We now know that in Rwanda, the TRLM officially broadcast hateful messages through their widely followed radio station, and thereby incited violence. By referring to Tutsi as “*inyenzi*” which means “cockroaches” the Tutsi were stripped of their human dignity and therefore cast as deserving of any inhuman treatment – we all know how it ended – and we must be grateful that Rwanda put this painful past behind themselves and they are now one of Africa’s fastest developing nations. To set the context for a Bosnian genocide, Muslims and Croats were called “animals” and then were treated as such. Not long ago the world witnessed foreign nationals burnt alive in South Africa at the height of 2008 and 2015 xenophobic attacks. Therefore, we should be alarmed when foreign migrants are labelled and dehumanised because history has clearly demonstrated that dehumanising people lays a foundation for genocide. Such a call is urgent, given the simmering tensions in the light of increased poverty, unemployment and economic meltdown which has been exacerbated by COVID-19 lockdowns.

### Conclusion

Migrants are ‘*not fruits*’, they are not ‘*makwerekwere*’, ‘*cockroaches*’, or whatever derogatory terms xenophobic locals may use, we must remember they are human beings created in the image of God, and therefore deserving of a just and human life – just like all of us. Therefore, we need to continuously explore the evolving field of religion and development through transdisciplinary scholarship which brings together a wide range of social science disciplines as well as religious and theological studies to explore ways in which we can mitigate xenophobic tensions and address the exploitation of vulnerable migrants in South Africa. Such scholarly engagement should also critique exploitative tendencies of current framework of ‘development’ and expose dominant Western notions of so called ‘sustainable development’ which exclude and divide poor communities.

---

### Note

1. This article uses the research available in Buhle Mpofo, *When the People Move, the Church Moves: A Critical Exploration of the Interface Between Migration and Theology Through a Missiological Study of Selected Congregations Within the Uniting Presbyterian Church of Southern Africa in Johannesburg*. PhD Thesis, University of KwaZulu-Natal S.A., 2015.
2. Jan Charl Marthinus Venter (ed.), *Christian ethics and political economy: Markers for a developing South Africa* (AOSIS Publishing, 2020). Accessed 07 July 2021: <https://books.aosis.co.za/index.php/ob/catalog/book/220>
3. *Ibid.*, p1.
4. In South Africa, the terms migrants, refugees, and asylum seekers are used interchangeably as there are no refugee camps which isolate



- them. For purposes of this study, these terms must be understood to imply similar categories of foreigners who live in the country. In this regard, the words do not carry any difference although they are often collectively “referred to as regular, documented, undocumented, smuggled, trafficked, forced, voluntary, migrant workers, and stranded.” See the paper by the Global Migration Group, *Exploitation and abuse of international migrants, particularly those in an irregular situation: A human rights approach* (2013), p. 3. [https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2013/2013\\_GMG\\_Thematic\\_Paper.pdf](https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2013/2013_GMG_Thematic_Paper.pdf). Accessed September 08, 2021.
5. See B. Mpofu, “Re-thinking philanthropy as religious cost signalling in the context of socio-economic transformation in South Africa.” *Transilvania*, no. 9 (2020): 9-15.
  6. B. Mpofu, *Introduction to Missiology* (Pretoria: University of Pretoria Faculty of Theology and Religion, 2021). (PRT112).
  7. J.J. Kritzinger, P. Meiring, and W.A. Saayman, *On Being Witnesses* (Johannesburg: Halfway House – Orion Publishers, 1994).
  8. This has been an underlying objective on most of my recent scholarly works. For example, see the following texts: B. Mpofu and F. Settler, “The Limits of Social Responsibility with Respect to Religion And Migration in South Africa.” *Journal for the Study of Religion* 30, no. 2 (2017): 12-31; Buhle Mpofu, “Migration, xenophobia and resistance to xenophobia and socio-economic exclusion in the aftermath of South African Rainbowism.” *Alternation* 26, no. 1 (2019): 153-173.
  9. Mpofu, *When the People Move*.
  10. *Ibid.*, 156.
  11. Global Migration Group. *Exploitation and abuse of international migrants, particularly those in an irregular situation: A human rights Approach*, 2013. [https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2013/2013\\_GMG\\_Thematic\\_Paper.pdf](https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2013/2013_GMG_Thematic_Paper.pdf) Accessed 08 July 2021.
  12. *Ibid.*, 11.
  13. For more details on migrants and identity construction processes, see B. Mpofu, “I’m Somali and I’m Christian: A dilemma for religion and identity in the context of migration in Southern Africa,” *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77, no. 3, a6678 (2021). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6678>.
  14. Given that most of migrants and refugees are in the informal sector, it can be argued that some of them do not pay taxes because they are not formally employed. Granted, but we must not forget that there are no shops designated for migrants, we all purchase products with readily included value added tax (Vat) in every item sold in the formal market. Therefore, we all contribute to economic development not just buy purchasing, but also through taxes.
  15. Available at: OECD/ILO (2018), *How Immigrants Contribute to South Africa’s Economy*, OECD Publishing, Paris. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264085398-en>. Accessed 08 July 2021, 3.
  16. Mpofu, *When the People Move*, 156.
  17. *Ibid.*, 156.
  18. A. Orobator, *From Crisis to Kairos: The Mission of the Church in the Time of HIV/AIDS, Refugees and Poverty* (Nairobi: Pauline, 2005), 167.
  19. Global Migration Group, 22-23.
  20. See Barbara Bompani, “Religion and Development: Tracing the Trajectories of an Evolving Sub-Discipline. Progress in Development Studies,” 19, no. 3 (2019): 171-85.
  21. See Nicos Trimikliniotis, Steven Gordon, and Brian Zondo, “Globalisation and Migrant Labour in a ‘Rainbow Nation’: A Fortress South Africa?” *Third World Quarterly* 29, no. 7 (2008): 1323-39.
  22. Aram Ziai, *Development Discourse and Global History: From Colonialism to the Sustainable Development Goals* (London, New York: Routledge, 2016).
  23. Adogame and Shankar.
  24. Mpofu, “Re-thinking Philanthropy.”
  25. *Ibid.*, 10.
  26. More details are available at: <https://www.bench-marks.org.za/>.
  27. <https://www.bench-marks.org.za/>
  28. See <https://safcei.org/about-us/> for more details.
  29. Ignatius Swart, “Churches as a Stock of Social Capital for Promoting Social Development in Western Cape communities,” *Journal of Religion in Africa* 36, no. 3-4 (2006): 346-78.
  30. See Afe Adogame and Shobana Shankar (eds.), *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World* (Leiden: Brill, 2012).
  31. Mpofu, *When the People Move*.
  32. *Ibid.*, 165.
  33. *Ibid.*, 164.
  34. It is also important to mention that in South Africa refugees, asylum seekers and economic migrants are bundled together as if they were in the same category. This is partly because the South African government does not advocate for refugee camps as they want foreigners to be integrated in society. Although this is a good policy, it justifies government neglect and abdication of its responsibility to provide safety to those fleeing wars in their countries. See Sonyika Adejiwon, “How South Africa is denying refugees their rights: what needs to change.” *The Conversation*: Accessed 07 July 2021 from: <https://theconversation.com/how-south-africa-is-denying-refugees-their-rights-what-needs-to-change-135692>

35. Adejiwon, "How South Africa."
36. M. Bart-Williams, "Africa and the World," TED Conferences talk. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=AfnruW7yERA> Accessed 28 March 2021.n.p.
37. Technology, Entertainment, Design (TED) conferences are organised by an American media organization owned by Sapling Foundation that posts talks online for free distribution under the slogan "ideas worth spreading." Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=AfnruW7yERA> [Accessed 28 March 2021].
38. Technology, Entertainment, Design (TED) conferences are organised by an American media organization owned by Sapling Foundation that posts talks online for free distribution under the slogan "ideas worth spreading." Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=AfnruW7yERA> [Accessed 28 March 2021].
38. See <https://www.youtube.com/watch?v=pYckyXuHdYg> [Accessed 28 March 2018].
39. Ibid., n.p.
40. A. Mbembe, *On Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
41. Ibid., n.p.
42. See Insight 2019. Dehumanization of Muslims made Karadzic an icon of far-right extremism. Available at: <https://justicehub.org/article/dehumanisation-muslims-made-karadzic-icon-far-right-extremism/> Accessed 08 July 2021.
43. See K. Ndahiro, "Dehumanization: How Tutsis were reduced to cockroaches, snakes to be killed," March 13, 2014. Available at: <https://www.newtimes.co.rw/section/read/73836>. Accessed 08 July 2021.
44. Ibid., 1.

## Bibliography:

- Adejiwon, Sonyika. "How South Africa is denying refugees their rights: what needs to change." *The Conversation*. Accessed 07 July 2021 from: <https://theconversation.com/how-south-africa-is-denying-refugees-their-rights-what-needs-to-change-135692>
- Adogame, Afe, and Shobana Shankar, eds. *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*. Leiden: Brill, 2012.
- Bart-Williams, M. "Africa and the World." TED Conferences talk. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=AfnruW7yERA> Accessed 28 March 2021.
- Bompani, Barbara. "Religion and Development: Tracing the Trajectories of an Evolving Sub-Discipline. *Progress in Development Studies*," 19, no. 3 (2019): 171-85.
- Global Migration Group, *Exploitation and abuse of international migrants, particularly those in an irregular situation: A human rights approach* (2013). [https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2013/2013\\_GMG\\_Thematic\\_Paper.pdf](https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2013/2013_GMG_Thematic_Paper.pdf).
- Kritzinger, J.J., P. Meiring, and W.A. Saayman. *On Being Witnesses*. Johannesburg: Halfway House – Orion Publishers, 1994.
- Mbembe, A. *On Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Mpofu, Buhle, and F. Settler. "The Limits of Social Responsibility with Respect to Religion And Migration in South Africa." *Journal for the Study of Religion* 30, no. 2 (2017): 12-31.
- Mpofu, Buhle. "I'm Somali and I'm Christian: A dilemma for religion and identity in the context of migration in Southern Africa." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77, no. 3, a6678 (2021). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6678>.
- Mpofu, Buhle. "Migration, xenophobia and resistance to xenophobia and socio-economic exclusion in the aftermath of South African Rainbowism." *Alternation* 26, no. 1 (2019): 153-173.
- Mpofu, Buhle. "Re-thinking philanthropy as religious cost signalling in the context of socio-economic transformation in South Africa." *Transilvania*, no. 9 (2020): 9-15.
- Mpofu, Buhle. *Introduction to Missiology*. Pretoria: University of Pretoria Faculty of Theology and Religion, 2021.
- Mpofu, Buhle. *When the People Move, the Church Moves: A Critical Exploration of the Interface Between Migration and Theology Through a Missiological Study of Selected Congregations Within the Uniting Presbyterian Church of Southern Africa in Johannesburg*. PhD Thesis, University of KwaZulu-Natal S.A., 2015.
- Ndahiro, K. "Dehumanization: How Tutsis were reduced to cockroaches, snakes to be killed." March 13, 2014. Available at: <https://www.newtimes.co.rw/section/read/73836>. Accessed 08 July 2021.
- OECD/ILO. *How Immigrants Contribute to South Africa's Economy*. Paris: OECD Publishing, 2018. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264085398-en>. Accessed 08 July 2021, 3.
- Orobator, A. *From Crisis to Kairos: The Mission of the Church in the Time of HIV/AIDS, Refugees and Poverty*. Nairobi: Pauline, 2005.
- Swart, Ignatius. "Churches as a Stock of Social Capital for Promoting Social Development in Western Cape communities." *Journal of Religion in Africa* 36, no. 3-4 (2006): 346-78.
- Trimikliniotis, Nicos, Steven Gordon, and Brian Zondo. "Globalisation and Migrant Labour in a 'Rainbow Nation': A Fortress South Africa." *Third World Quarterly* 29, no. 7 (2008): 1323-39.
- Venter, Jan Charl Marthinus, ed. *Christian ethics and political economy: Markers for a developing South Africa*. AOSIS Publishing, 2020
- Ziai, Aram. *Development Discourse and Global History: From Colonialism to the Sustainable Development Goals*. London, New York: Routledge, 2016.



# RELIGION, MIGRATION, SYNCRETISM AND SECULARIZATION

**Jaco BEYERS**

University of Pretoria, Department of Religion Studies  
Faculty of Theology and Religion  
Personal e-mail: : jaco.beyers@up.ac.za

---

RELIGION, MIGRATION, SYNCRETISM AND SECULARIZATION

**Abstract:** Migration is viewed as a natural social phenomenon. Reasons for migration and responses to migration may vary. Much research in recent times has been done on migration. This contribution approaches migration from a theological perspective and tries to emphasize the way Christian communities should view the entry of migrants into a community. The way the church should respond to migrants entering a community is discussed by way of three possible perceptions of migrants, either perceived as a threat, an asset or an opportunity. Migration may result in the continuation or discontinuation of beliefs by the migrant. The discontinuation of religion may be expressed as syncretism or secularization. Christian communities ought not to perceive the presence of the migrant as an entity needing assistance or object of conversion. Christian communities should also see migration as an opportunity for indigenous Christian communities to reflect on their own identity and attitude towards expressing inclusivity.

**Keywords:** migration, hospitality, stranger, threat, asset, identity, scapegoat, syncretism, secularization, inclusivity

**Citation suggestion:** Beyers, Jaco. "Religion, Migration, Syncretism and Secularization". *Transilvania*, no. 10 (2021): 51-57.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.08>.



## 1. Introduction

Early human existence was nomadic. Travelling from one location to the next in search of better living conditions and sustenance was normal human behaviour. Only later in human cultural development did signs of permanent settlements appear. As the settlements increased, so did communities infringe on one another's terrain, putting stress on limited food and water resources. When human settlements are in close proximity, survival becomes a threat. Migration would be a logical human response when faced with external threats to identity or physical survival. During the past 25 years, a growing amount of people have participated in mass migrations. The number of people migrating has doubled from 100 million to almost 200 million people in the last two decades. It is estimated by Groody<sup>1</sup> that one out of every 35 people around the world is now living away from their homelands. With the increase of the phenomenon of migration, so did the number of publications, as a result of research on the relatedness of migration to theology increased (compare the comprehensive bibliography discussed by Frederiks)<sup>2</sup>. The publications of

Gemma Cruz,<sup>3</sup> Elaine Padilla and Peter Phan and Daniel Groody are important to mention in this regard. This is besides the numerous research reports that frequently appear on the matter of migration and refugees. Migration became one of the main topics of discussion at the tenth meeting of the World Council of Churches (WCC) in Busan, Korea, in 2013, discussing the phenomenon and how the church should respond. The theme of the 2013 WCC meeting was "God of Life, lead us to Justice and Peace," an appropriate endeavor as a response to migration.

As to the definition of migration, some vagueness remains. Even though the terms are used often, definitions of 'migrant' and 'migration' are rare.<sup>4</sup> The International Organization for Migration (IOM) defines migration as "a definite physical move from one location to another," with the implication that the location refers to countries.<sup>5</sup> The criteria, however, as to when relocating from one country to another can be labelled as migration is unclear: the length of stay, nationality of person relocating, the reason for relocating, and the country of birth of parents are all considerations.<sup>6</sup> The question also needs to be asked, who is giving the label of being a migrant,

others or the one relocating? The label ‘migrant’ can easily become a stereotype and pejorative term indicating a social class in society – an unwelcome visitor tapping into already scarce resources – easily inciting xenophobia. This becomes clear when subcategories for the term migrant are considered. Terms like privileged migrant, temporary labor migrant, asylum seeker, and refugee<sup>7</sup> distinguish types of migration. Migration as the relocation of people functions on many different levels. The relocation of people can refer to (or a combination of) spatial, conceptual, social or functional migrations. There may be various reasons for migration, either due to forceful removal, the effect of colonization or seeking refuge from oppression. To be human is to expand our borders, whether physically or spiritually.

This contribution wants to present theological and socio-ethical perspectives on migration. In the biblical world, migration was a common phenomenon. People were often displaced either due to natural disasters or through human intervention. Drought, famine, disease, floods, fire, and earthquakes all caused people to leave one place behind and search for refuge in a different location. Human interventions through invasion (either military or colonization), enslavement, trading or banishment due to guilt of bloodshed were all reasons why people were displaced, voluntarily or by force.

The biblical stranger referred to as a *geir* in the Hebrew language (compare Exodus 12:19, Deuteronomy 23:8) and *skenos* in Greek (compare Matthew 25:35) had a specific status among the people of Israel. A sojourner refers to any stranger living in the land of Israel unable to indicate a blood relation to the Israelite people. When becoming a stranger or sojourner in the land of Israel, one lost all civic rights; no right to possess property, not permitted to marry or partake in any cultic activity or administration process of justice. A stranger in the land of Israel was dependent on survival at the mercy of the local inhabitants. Israel is constantly reminded of their own history when they were strangers in a foreign land.<sup>8</sup> This forms the base for the command directed at Israel to treat the strangers among them with care.

The presence of the stranger among people was and still is today a common phenomenon. When migrants enter a new location (either a new country or an urban environment), they leave a life behind. Migrants carry “baggage” with them. Migrants transport many different elements with them. Migrants bring with, their culture, religion, social and economic potential, trauma and fear, a worldview perhaps different to the local inhabitants’ understanding of reality. The result of any migration is the introduction of diversity. The receiving culture may react in different ways towards immigrants. Reactions may range from polite disinterest, acceptance, curiosity, abuse, adversity to the extremity of aggression and violence. Within one community, all these reactions may be present at once. What is true of the biblical environment is true of today: the stranger is among us, and we react in many different ways.

The ways in which the migrant expresses identity can differ. This contribution not only investigates the treatment of the

migrant by others but how the migrant reacts religiously to a new environment. This study implies that there are two main ways of reacting to a new environment: the migrant continues with a religious identity, or the migrant alters a religious identity. An altered state of religious identity can include conversion to a new religion, syncretism as a mixture of religious identity or secularization. First, the response to the presence of the migrant is discussed before investigating how the migrant reacts religiously to a new environment.

## 2. The Status of the Stranger

### 2.1 The Stranger as a Threat

Of all the possible reactions as to the presence of a stranger, it is human to react to foreigners with suspicion. Everybody not familiar with a society can be viewed as a potential threat. In communities with limited food and water supply, the presence of a stranger is easily viewed as an additional mouth to be fed; someone using up limited resources. In a community of abundance, the presence of a stranger is not necessarily viewed as a threat to the limited resources. A stranger may then be regarded as a spy, seeking weaknesses that enemies can exploit.

The presence of a (itinerant) minority within a community may be considered a threat. Compare the discussion by Agbiji and Etukumana<sup>9</sup> on the xenophobic response to migrants in an African context. People have victimized and condemned minority groups over centuries. Jews, Christians, witches, heretics all have been persecuted based on public belief. These persecutions cannot always be justified, although there might be many reasons for persecuting others. René Girard (1986:32) provides some insight as to the status societies assign to minority groups among them, whether religious or ethnic. Girard is trying to find the meaning of violence against others based on the concept of the scapegoat derived from interpreting the Book of Leviticus. He, however, examines the scapegoat from a typical mythological point of view. Why people commit violence against the scapegoat is defined along the lines of mythology.

The stranger may physically look different from us: perhaps in physical appearances or exhibit characteristics unique to a particular ethnic group. The clothes may appear foreign to a local community. Physically, the foreigner stands out in the crowd. Besides physical appearance, there exist cultural and spiritual differences between heterogeneous groups, different languages, beliefs, worldviews, or customs. The meaning of actions, gestures or rituals may be unfamiliar to the local community. Even if the cultural or geographic origin of the foreigner is known, they may still be treated as a stranger. The “well known stranger”<sup>10</sup> among a community may already conjure stereotypes and biases against foreigners.

A foreigner can behave in an unfamiliar, perhaps unacceptable way within the host community. Such behavior or even innocent gestures might be deemed improper behavior. Girard<sup>11</sup> argues that there rarely exists differentiation between moral and physical behavior. Morality is embodied in the body



of the perpetrator. The offence is part of the body – the offence is ontologically the essence of an individual.<sup>12</sup> The result is that even upon the most minute offence, a society will rely on its imagination to create a monstrosity.<sup>13</sup> Human imagination prevents us from looking at reality. This leads to a distorted presentation of the stranger as the evil among us who needs to be contained to prevent the threat to what is considered their own identity.

Once the stranger is portrayed as evil, it becomes easy to blame everything that goes wrong in society on the stranger. The victims – in this case, the itinerant minority migrant – become scapegoats.<sup>14</sup> A scapegoat is someone who is innocent but is presented in society as having committed a grave offence. This results in the collective polarization of society against victims. Polarization prevents victims from proving their innocence.<sup>15</sup> Society can easily be manipulated by prosecutors in condemning the victim.<sup>16</sup> Hatred towards the immigrant is mainly built on caricatures and mythological ideas, creating the impression that the presence of the migrant is a threat requiring action.

All the crimes persecutors accuse the perpetrator of can be traced back to myths.<sup>17</sup> In inter-cultural animosity, it will help to investigate the underlying myths upon which the hatred towards the stranger feeds. This hatred leads to racism and xenophobic reactions, often resulting in calls to violence or acts of violence.

This scenario abounds in the rhetoric on the presence of migrants in the USA and certain communities in Europe. In South Africa, examples of xenophobia abound. Frederiks<sup>18</sup> indicates that research on migration lacks evidence from non-Western communities, especially from Africa. Compare the publication by Landman<sup>19</sup> that addresses in a limited scope the effect of labor migration in an African context. Also, compare the work by Settler and Mpofo<sup>20</sup> on migration in South Africa. Also, see the research done by White<sup>21</sup> discussing migration in Ghana. Also compare the research by Agbiji and Etukumana<sup>22</sup> as well as niche research by Dube.<sup>23</sup> There, however, is still a gap in research on migration in Africa.

## 2.2 The stranger as asset

The stranger can, in a social context, be viewed as a social and economic asset. The stranger becomes a comfortable source of labor that will do all the work the indigenous members of society do not want to do. As the stranger depends on the charity of the members of society, he/she will have to perform all duties expected of him/her as refusal may result in expulsion. This leads to an opportunistic advantage to the host and causes the stranger to have his/her human rights trampled.

This results from viewing humans in economic terms, either as a workforce or as consumers of goods. This is especially true for migrants moving to an urban environment. In a highly industrialized society formed by the economic principles of capitalism, the minority foreigner who enters such a society can easily fall into this trap. Max Weber<sup>24</sup> is known for his accusation directed towards the capitalistic West, formed by Calvinistic principles of the piety of hard work. Weber<sup>25</sup>

concludes that Calvinism, a Protestant stream in Christianity, provides the seedbed for a capitalist economy. This can be based on the emphasis given to texts such as 2 Thessalonians 3:6-12, calling Christians to work hard. In the Christian community, those who are lazy should not share in the food (2 Thess. 3:10). In a multi-cultural society, views on labor may differ so widely from the culture of the migrant that it may be easy to accuse members of Western communities of pleasure-seeking, self-focused consumers of goods. In this endeavor to enrich oneself, trampling on the right of fellow human beings can easily be justified in the name of more profit. Migrants can be abused as cheap labor and simultaneously be viewed as a market where cheap surplus goods can be dumped. This is a typical scenario fitting within the colonial context.

## 2.3 The stranger as opportunity: A theology of hospitality

Theologically considered, there is an appeal on Christian communities to treat the stranger among them in a certain ethical way. One of the main social cornerstone institutions is the family. In the biblical world, the way in which people related to one another was through family ties. With no family relations, one was delivered at the hands of others for protection and sustenance. “The stranger” in biblical times refers to someone who could indicate no family relationship within a community. A stranger would typically be a slave set free, a prisoner of war, a migrant seeking refuge in another community due to famine or danger in his/her own country, a travelling trader or a pilgrim.

A stranger/ foreigner/ migrant/ someone unable to indicate a blood relation to a family living in Israel had the status of a stranger, and therefore, had no right to own property or participate in cultic events.<sup>26</sup> In this environment, the Old Testament comes with a message from God prescribing to the people of Israel not to neglect the orphan, the widow or the stranger (Deuteronomy 27:19; Jeremiah 7:6; Zachariah 7:10). These three groups were perceived as categories of people dependent on the charity of society for survival. It was not an act of altruism to care for those in need in society, which would include strangers; it became a command from God to love the stranger (Deuteronomy 10:19). Social justice for Israel entailed protecting and caring for the stranger. In the New Testament, this command is alluded to in different contexts. Jesus alludes to this command when He depicts Himself as a stranger among Israel, who did not care for Him (Matthew 25:35). The implication is the suggested command to care for the stranger, implying the care for widows and orphans. The call for hospitality is part of the characteristics Paul, and early church leaders implore Christian communities to exercise (compare Romans 12:13; 1 Timothy 3:2; Titus 1:8; 1 Peter 4:9 and Hebrews 13:2). In each case, the Greek word *filoxenia* is used as a reminder of how Christians conduct themselves and even as a characteristic required of Christian leaders. It is not always clear as to whom this hospitality should be extended to. Merely to say to “all people” may be interpreted as only to fellow Christians. Hospitality is seen here as an expression of the command to love thy neighbour and can be interpreted

as to include all people. Hospitality should be understood in terms of acts of kindness in the way in which Jesus explains to His disciples (compare Matthew 25:34-36) how people should take care of one another within the kingdom of God: giving food and drink, providing clothing, accommodation for the stranger, tending the sick, visiting the prisoners. These are acts of kindness extended to all people in need.

In light of these theological considerations, it becomes clear that the presence of the stranger becomes an opportunity for Christians to practice unneighborly love - hospitality. The stranger becomes the object of Christian charity and hospitality. Frederiks<sup>27</sup> indicates that the concept of hospitality is a topic growing in importance theologically and ecclesiologicaly. To treat the migrant in a hospitable way cannot be reduced to merely a soup kitchen or polite inter-cultural or inter-religious exchanges. Frederiks<sup>28</sup> emphasizes that hospitality includes reflection by the indigenous churches on identity and inclusiveness. The local church must consider their own actions and attitudes towards migrant communities.

Migration brings strangers to our doorstep. The biblical command to love thy neighbor cannot be interpreted only to refer to love towards those who are similar to us. The parable of the Good Samaritan (compare Luke 10:25-37) illustrates how the borders between love for the familiar and love for the stranger and even the enemy is broken down. The Lucan theology emphasizes the inclusive love of God towards all, especially the marginalized (i.e. strangers, women, children, sinners and Samaritans). In the Old Testament, there are prescriptions as to how to treat the stranger. The stranger should be treated with dignity and respect. The command of God also applies to the stranger. Compare the command that even the stranger not be allowed to work on the Sabbath (Deuteronomy 5:14).

Groody<sup>29</sup> emphasizes that the stranger (foreigner) should be seen as a human being created in the image of God (*imago Dei*) and be treated accordingly. The human dignity of strangers should be maintained by not referring to migrants in an undignified manner, i.e. as illegal aliens.<sup>30</sup> Christians should note the need for strangers (migrants) living among them. Groody<sup>31</sup> suggests Christians migrate closer to the need of the migrant. By expressing Christian love and hospitality, we are all migrating closer to God<sup>32</sup>, as God migrated to humanity through his incarnation.<sup>33</sup>

Christians can easily resort to see the migrant<sup>34</sup> as an object needing conversion. This is not an act of hospitality to try and convince the migrant to convert to the religion of the local community. This is an expression of exclusivism, portraying religions as unequal with the understanding that revelation and salvation only come through Christianity. Compare Knitter<sup>35</sup> for a discussion of exclusivism as a way in which Christianity engages with other religions. Knitter prefers to name exclusivism as the Replacement model, indicating that the argument of this position is that all religion is unbelief<sup>36</sup> and should be replaced by the only true religion, namely Christianity.

God expects those who believe in Him to express His

command of love towards the neighbor. This requires Christians to not only acknowledge the migrant but also note the needs of the migrant and act upon the needs identified. The biggest need of the migrant is not to receive admonition on unbelief and guidance to conversion and salvation in Christianity. Christians ought to commit to acts of kindness towards all human beings, irrelevant of their status. Kindness towards the migrant may include that Christian communities reconsider their own identity and the way they express inclusivity. Acknowledging the presence and need of the migrant is a sign of true inclusivity.

### 3. Migration, Syncretism and Secularisation

Ways in which people may react to the presence of the migrant have been discussed. Now our attention will turn to how the migrant may react to a new environment. It has been indicated by researchers that religion plays an important role in the individual and communal lives of migrants.<sup>37</sup> How the migrant reacts to a new environment regarding religious affiliation differs from context to context. It becomes clear that there are mainly three ways migrants may react once in a new environment: conversion to the local religion, continue with their own religious identity or alter their own religious identity. Continuation with a religious identity may have to do with the religious motivation for migration. Schreiter<sup>38</sup> identifies religion as one possible reason for migration. Religion can be an identity marker assisting the migrant in establishing an identity within the new context.<sup>39</sup> When adapting to the new environment, a migrant may find religion as an identity marker, setting the migrant out as unique among the local inhabitants and assist the migrant in identifying with a similar faith community in the new context. Religion in this manner becomes a bridge to integration in a new environment. Religious communities can become what Frederiks<sup>40</sup> refers to as a "surrogate family" to the migrant, easing the transition into a new context.

Frederiks,<sup>41</sup> however, indicates how in some communities, religion can become a barrier hindering integration into a new environment. This may happen when the migrant finds no relatable religious tradition in the new context or where the new community is unresponsive towards any religious tradition. This appears to be true, especially in a European context. The continuation of a religious identity appears to happen when migrating to a familiar cultural environment, or at least an environment accommodative of a foreign religion. In an accommodative or similar religious context, migrants can maintain their religious identity or even adapt to the local hybrid form of the religious tradition. Religion can contribute to a smooth transition into a new cultural environment, and therefore, religious affiliation may be maintained.

Several Christian migrants adapt to local forms of Christianity once they migrate to new environments. It can, however, happen that migrants belong to a different tradition as the local hybrid form of the religion. Migrants, although belonging to the same religion, may feel excluded or





threatened by the local version of the religion.<sup>42</sup> The diversity of traditions within Christianity or Islam may serve as an example of differences within a religion.

As to the discontinuation or alteration of religion in a migration context, there appear to be two possibilities: syncretism or secularization. Frederiks<sup>43</sup> refers to research done on the decrease of religious participation in migration. It appears that first-generation migrants have more need of maintaining a religious identity. The second or third generation of migrants have different religious needs. The decrease in religious needs is due to more emphasis on secular needs, such as finding a house and a job in a new context.<sup>44</sup> When a receiving context is averse towards religion or a particular religion, migrants tend to disassociate with their religious affiliation. This is especially true of hostility towards particular religions. In such cases, migrants either dissolve their religious affiliation or continue to practice it in secrecy or adapt to a different religious identity. McGill<sup>45</sup> indicates how migration can change the Christian identity. In reacting to the social context, one ends up in due to migration, one's self-perceived identity is determined.

Secularism may be defined in different ways. Paas<sup>46</sup> identifies the following categories for interpreting secularization: Differentiation, Rationalization, Privatization, Pluralization and Individual loss of faith.<sup>47</sup> Migrants may experience a loss of personal faith due to entering a hostile religious environment. The opposite may also occur as migrants may find religion to provide certainty and stability during the migration process. To adapt to a new context, migrants may want to fit in. Relinquishing religion may be a way of adapting to a new multi-religious context.

The altered religious identity either ends up as a syncretistic form or a secularized form. Here syncretism does not refer to an illegal or unwanted mixture of religious elements but rather refer to the assimilation of religious elements in a natural and symbiotic fashion. In this regard, compare Sundermeier's<sup>48</sup> distinction between symbiotic and synthetic syncretism, where symbiotic syncretism refers to the gradual and consensual exchange of religious concepts between parties. To adapt to a new environment, migrants may assimilate with local customs and beliefs. Hybrid forms of religion may exist in the country a migrant moves to. To fit in, the migrant may adapt to the new context. This phenomenon is observed among migrant workers moving from rural to urban areas. A mixture of the rural traditional form of religion is incorporated into a different religion found in the urban environment, resulting in a hybrid form of religion practiced with no concern. In this regard compare the research presented by Manona<sup>49</sup> and Njwambe et al.<sup>50</sup> Although migrants keep a spiritual connection with traditions at places of origin, they still adapt to an urban environment by adopting changes in terms of language, clothing and beliefs.<sup>51</sup> This may result in a multi-religious belonging or a syncretized form of belief. In an African context, this phenomenon is apparent

among migrants from rural areas where the traditional form of a religion is still practiced. In the city, migrants are exposed to new religious expressions. The result may be a duality in terms of traditional and new religious elements co-existing side by side.

What is clear from existing research is that there are no blueprints warranting prediction as to how migrants may react to a new environment. Frederiks<sup>52</sup> reminds us that migrant reactions to new contexts vary. What can, however, be assumed is that migrants may continue with religious affiliation, or for many possible reasons, discontinue religious affiliation? The discontinuation is expressed either as syncretism or secularization.

#### 4. Conclusion

Migrations are part of human existence. The stranger among us requires a response, as does the migrant respond to the new environment. The response of the community to which the migrant relocates too, can either be animosity, ignorance, or hospitality. The middle ground is a safe haven as there the existence, the presence and the need of the stranger are ignored. This is much the same way the Levite and priest reacted to the presence of the wounded man beside the road (Luke 10:25-37). Animosity is perceived as the appropriate reaction when one feels under threat. Removing the stranger from my presence by whatever means will remove the threat. The stranger can indeed be blamed as the scapegoat for all misfortune befalling a community, and therefore, providing a reason to rid society of the stranger.

The Christian reaction should, however, be to recognize the needs of the stranger as an opportunity to exhibit divine love through acts of kindness. By expressing love and kindness towards the stranger, the human dignity of the stranger is maintained. This implies that showing acts of kindness to those in need does not become an opportunity to attempt converting people in need. That would be trampling on the dignity of strangers. Christians have the command to love. Should people through the experience of this love want to know more about Christianity, it is by the grace of God that their hearts and minds are opened up to the gospel. Christians should keep on expressing the love of God to all humans, no matter what their political, economic or social status may be.

What becomes clear from this investigation is that understanding the context is crucial in understanding the migrant reaction to relocation. The migrant may react to a new environment by adopting a secularized view of religion or by incorporating different religious elements in their religion, resulting in a syncretized form. The reasons for secularization or syncretism depend on the context in which the migrant enters.

Christian communities should utilize the occurrence of migration as an opportunity to reflect on their own identity and attitude towards expressing inclusivity.

## Note

1. D. G. Groody, "Crossing the Divide: Foundations of a Theology of migration and refugees," *Theological Studies* 70 (2009): 638–667, 638.
2. M. Frederiks, "Religion, Migration and identity: A Conceptual and Theoretical Exploration," in *Religion, Migration and Identity: Methodological and theological explorations*, eds. M. Frederiks and D. Nagy (Leuven: Brill Publishers, 2021), 9.
3. G. T. Cruz, *An Intercultural Theology of Migration: Pilgrims in the Wilderness* (Leiden: Brill, 2006); G. T. Cruz, *Toward a Theology of migration: Social Justice and Religious Experience* (London: Palgrave MacMillan, 2014).
4. Frederiks, "Religion, Migration, and Identity," 10.
5. IOM, *World Migration Report*, 2003. Viewed 05 June 2021. <https://www.iom.int/world-migration-report-2003>, 295.
6. Frederiks, "Religion, Migration and identity," 11.
7. *Ibid.*
8. B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Westminster: John Knox Press, 2001), 192.
9. Obaji Agbiji and Godwin Etukumana, "Migration and Xenophobia in Africa: Imagining the Stranger from the Perspective of the Lukan Jesus and its implication for African Communities," *Journal of Contemporary Christian Studies* 1, no. 2 (2015): 199–233.
10. R. Girard, *The Scapegoat* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986), 32.
11. *Ibid.*, 34.
12. *Ibid.*, 36.
13. *Ibid.*, 35.
14. *Ibid.*, 39.
15. *Ibid.*, 40.
16. *Ibid.*,
17. *Ibid.*, 31.
18. Frederiks, "Religion, Migration and identity," 25.
19. Christina Landman, "Religious Identity of Migrant Farm Workers in Hoedspruit, South Africa," *Migration—Challenge to Religious Identity* 2 (2009): 171–185.
20. F. Settler and B. Mpofu, "Social Responsibility with Respect to Religion and Migration in South Africa," *Journal for the Study of Religion* 30, no. 2 (2017): 12–31.
21. P. White, "Pentecostalism and Migration: A Contextual Study of the Migrant Ghanaian Classical Pentecostal Churches in South Africa," *HTS Theological Studies* 77, no. 4 (2021): 6318.
22. Agbiji and Etukumana, "Migration and Xenophobia in Africa."
23. Z. Dube, "Speaking in Tongues as Emigration: A Social-Psychological Understanding of Tongue Speaking Using Migration Theory," *Scriptura* 2 (2012): 249–258.
24. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, transl. T. Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 2003 [1958]), 36.
25. *Ibid.*, 43.
26. B. J. Malina, *The New Testament World*, 192.
27. Frederiks, "Religion, Migration and identity," 24.
28. *Ibid.*
29. Groody, "Crossing the Divide," 645.
30. *Ibid.*
31. D. G. Groody, "Theology of Migration: A New Method for Understanding a God on the Move," *America* 204, no. 3 (2011): 18–20, 18.
32. Groody, "Theology of migration," 19.
33. *Ibid.*, 25.
34. *Ibid.*, 26.
35. P. F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (New York: Orbis Books, 2005), 19.
36. *Ibid.*, 25.
37. Frederiks, "Religion, Migration, and Identity", 13.
38. R. Schreiter, "Spaces for religion and migrant religious identity," in *Migration: Challenge to Religious Identity, Vol 5* (Kriens Brunner Publishing, 2009), 155–170. 169.
39. Frederiks, "Religion, Migration, and Identity," 14.
40. *Ibid.*, 17.
41. *Ibid.*, 14.
42. *Ibid.*, 17.
43. *Ibid.*, 14–15.
44. *Ibid.*, 15.
45. J. McGill, *Religious Identity and Cultural Negotiation: Toward a Theology of Christian Identity in Migration* (Wipf and Stock, 2016), 183.
46. S. Paas, "Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe: Towards the interaction of Missiology and the Social Sciences,"



- Mission Studies* 28 (2011): 7-9, 7.
47. Ibid.
48. T. Sundermeier, "A Theology of religions," *Scriptura S10 – Journal of Bible and Theology in Southern Africa* (1992): 37-38.
49. C. Manona, "Small Town Urbanization in South Africa: A Case Study," *African Studies Review* 31, no. 3 (1988): 95-110.
50. A. Njwambe, M. Cocks, and S. Vetter, "Ekhayeni: Rural-Urban Migration, Belonging and Landscapes of Home in South Africa," *Journal of Southern African Studies* 45, no. 2 (2019): 413-431.
51. Ibid., 414, 420, 426.
52. Frederiks, "Religion, Migration and identity," 14.

## Bibliography:

- Agbiji, Obaji, and Godwin Etukumana. "Migration and Xenophobia in Africa: Imagining the Stranger from the Perspective of the Lukan Jesus and its implication for African Communities." *Journal of Contemporary Christian Studies* 1, no. 2 (2015): 199-233.
- Cruz, G.T. *An Intercultural Theology of Migration: Pilgrims in the Wilderness*. Leiden: Brill, 2006.
- Cruz, G.T. *Toward a Theology of migration: Social Justice and Religious Experience*. London: Palgrave MacMillan, 2014.
- Dube, Z. "Speaking in Tongues as Emigration: A Social-Psychological Understanding of Tongue Speaking Using Migration Theory." *Scriptura* 2 (2012): 249-258.
- Frederiks, M. "Religion, Migration and identity: a Conceptual and Theoretical Exploration." In *Religion, Migration and Identity: Methodological and theological explorations*, eds. M. Frederiks and D. Nagy, 1-29. Leuven: Brill Publishers, 2021.
- Girard, R. *The scapegoat* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986).
- Groody, D.G. "Crossing the Divide: Foundations of a Theology of migration and refugees." *Theological Studies* 70 (2009): 638-667.
- Groody, D.G. "Theology of migration: A new method for understanding a God on the move." *America* 204, no. 3 (2011): 18-20.
- IOM, *World Migration Report*, 2003. Viewed 05 June 2021. <https://www.iom.int/world-migration-report-2003>.
- Knitter, P.F. *Introducing Theologies of Religions* (New York: Orbis Books, 2005).
- Landman, C. "Religious identity of migrant farm workers in Hoedspruit, South Africa." in *Migration: Challenge to Religious Identity, Vol 5*, 171-185 (Kriens Brunner Publishing, 2009).
- Malina, B.J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Westminster: John Knox Press, 2001).
- Manona, C. "Small Town Urbanization in South Africa: A Case Study," *African Studies Review* 31, no. 3 (1988): 95-110.
- McGill, J. *Religious Identity and Cultural Negotiation: Toward a Theology of Christian Identity in Migration* (EBook: Wipf and Stock, 2016).
- Njwambe, A., M. Cocks, and S. Vetter. "Ekhayeni: Rural-Urban Migration, Belonging and Landscapes of Home in South Africa." *Journal of Southern African Studies* 45, no. 2 (2019): 413-431.
- Paas, S. "Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe: Towards the interaction of Missiology and the Social Sciences." *Mission Studies* 28 (2011): 7-9.
- Padilla, E., and P.C. Phan, eds. *Contemporary Issues of Migration and Theology* (London: Palgrave MacMillan, 2013).
- Schreiter, R. "Spaces for religion and migrant religious identity." In *Migration: Challenge to Religious Identity, Vol 5*, 155-170 (Kriens Brunner Publishing, 2009).
- Settler, F., and B. Mpofu. "Social Responsibility with Respect to Religion and Migration in South Africa." *Journal for the Study of Religion* 30, no. 2 (2017): 12-31.
- Sundermeier, T. "A Theology of religions." *Scriptura S10 – Journal of Bible and Theology in Southern Africa* 2 (1992): 2-19.
- Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by T. Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 2003 [1958]).
- White, P. "Pentecostalism and migration: A contextual study of the migrant Ghanaian Classical Pentecostal churches in South Africa." *HTS Theological Studies* 77, no. 4 (2021).

# BRÉVIAIRE DES LECTEURS – CIORAN ET LES ENJEUX DU LIRE

---

**Dumitra BARON**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte  
Lucian Blaga din Sibiu, Faculty of Letters and Arts  
Personal e-mail: dumitra.baron@ulbsibiu.ro

---

READERS' HANDBOOK – CIORAN AND THE ISSUES OF READING

**Abstract:** In this article, we propose to identify some theoretical issues on the reading act, as they are constantly formulated by the Romanian-born French writer Cioran (1911-1995) in his works and notebooks, constituting by their unsystematic characteristics an authentic readers' (fragmented) handbook. After the identification of several types of reading that Cioran mentions in his writings, we will mainly focus our observations on comparing and associating them to the theories of reading of his time (considering some concepts and aesthetic practices as defined by Hans Robert Jauss, Roland Barthes or Antoine Compagnon).

**Keywords:** reading, lucidity, aesthetic experience, alterity, Cioran

**Citation suggestion:** Baron, Dumitra. "Bréviaire des lecteurs – Cioran et les enjeux du lire". *Transilvania*, no. 10 (2021): 58-92. <https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.09>.



Dans presque tous ses écrits et dans ses entretiens également, Cioran insère d'une manière non-systématique, fragmentaire, des considérations théoriques (qui ressortent d'ailleurs d'une très vaste expérience) sur la lecture, sur ses conditions et fonctions, comme sur le statut du lecteur. En tant qu'écrivain qui refusait toutes sortes de commentaires critiques relatifs à son œuvre, Cioran semble opérer de nettes distinctions entre la lecture faite pour le plaisir et la lecture professionnelle, orientée vers un but précis. Si la première est un véritable « travail d'assimilation », la deuxième implique un certain détachement, fort condamné par l'écrivain : « Lire un livre pour le plaisir de le lire, et le lire pour en rendre compte, c'est là deux opérations radicalement opposées. Dans le premier cas, on s'enrichit, on fait passer en soi-même la substance de ce qu'on lit ; c'est un travail d'assimilation ; dans le second, on reste extérieur, voire hostile (même si on admire !) au livre, car on ne doit le perdre de vue en un seul moment, on doit au contraire y penser sans cesse, et *transposer* tout ce qu'on dit dans un langage qui n'a rien à voir avec celui de l'auteur. »<sup>1</sup>

Aux yeux de Cioran, la lecture pour le plaisir de la lecture suppose un enrichissement du lecteur, un transfert de substance (nourriture intellectuelle) du livre au lecteur. Elle n'implique pas de rapports de force entre celui qui lit et l'objet de sa lecture ; au contraire, le livre et le lecteur s'ouvrent l'un vers l'autre dans un désir d'osmose, d'intériorité, d'appropriation. La lecture devient ainsi une sorte de recherche qu'entreprend le lecteur afin de devenir l'œuvre : « Lire, c'est désirer l'œuvre,

c'est vouloir être l'œuvre, c'est refuser de doubler l'œuvre en dehors de toute autre parole que la parole même de l'œuvre. »<sup>2</sup>

Le deuxième type de lecture, extérieure, est l'apanage des critiques qui pratiquent une lecture trop consciente : « Le critique ne peut se permettre le luxe de s'oublier ; il doit être conscient à chaque moment ; or ce degré de conscience exacerbée est finalement appauvrissement. Il tue ce qu'il analyse. Le critique se nourrit sans doute, mais des cadavres. »<sup>3</sup> Selon Cioran, le critique ne réussit pas à entamer avec l'œuvre une « communication » - communion véritable, un dialogue parfait, en vue d'un transfert sensible qui implique l'oubli de soi. L'hyperlucidité, la distance par rapport au texte, le détachement, le regard appliqué, trop conscient parfois, sont des éléments appauvrissants pour le critique, justement par ce manque d'ouverture de la part du lecteur qui veut à tout prix « transposer » les idées de l'auteur dans un autre langage. On retrouve dans ces considérations l'expression de la pratique de Cioran-lecteur<sup>4</sup>, pratique dont le but devient synonyme d'une quête d'authenticité. Pour lui, la finalité de la lecture n'est pas orientée vers l'extérieur (vers les autres), mais tout au contraire, vers soi-même : « Le critique est un contresens : il faut lire, non pour comprendre autrui mais pour se comprendre soi-même. »<sup>5</sup>

Par cette identification avec le livre, le lecteur, confronté à la différence, peut se redécouvrir et dévoiler son *altérité*. La lecture des autres deviendrait ainsi une bonne opportunité d'auto-lecture et l'écrivain dévoile le secret d'une bonne et

véritable lecture, dans le sens d'une implication de la part du lecteur dans la vérité du livre et de sa capacité de se laisser transposer dans la réalité décrite : « regarder *sans savoir qu'on regarde*, lire sans peser ce qu'on lit. »<sup>6</sup> Cioran est en faveur de cette lecture naïve, inconsciente, non-réflexive et considère parfois qu'après la lecture on devrait même détruire le livre : « il faut lire un livre et ensuite le jeter ; inutile d'en parler, de le résumer et de le commenter. [...] S'il est bon, on se l'incorpore à sa propre substance ; s'il est mauvais, il aura été cause d'une perte de temps. Un point c'est tout. Pourquoi réfléchir indéfiniment sur ce qu'on a lu ? »<sup>7</sup> Cioran réfléchit constamment à ses lectures et se déclare en faveur de tout ce qui tient à la lecture et à la relecture, s'opposant fortement à toute démarche interprétative : « On devrait lire et relire une œuvre, sans la peser. Tout ce qu'on aime d'une façon *consciente* est stérilisant. »<sup>8</sup> Il conseille même de ne pas lire les auteurs dont on parle. Ainsi, la critique, dont le rôle principal, serait d'orienter le public dans ses choix, en lui proposant certaines œuvres, se voit privée de toute signification. La lecture dépourvue de toute contrainte est privilégiée par l'écrivain qui laisse au hasard le choix de ses livres : « Ne pas lire les écrivains *dont on parle*. Lire uniquement par besoin et par hasard, comme cela vient. [...] Il vaut mieux lire par goût un auteur *dépassé* que par snobisme un auteur dans le vent. Dans le premier cas, on s'enrichit avec la substance d'un autre, dans le second, on consomme sans profit. »<sup>9</sup> Ces propos insistent encore une fois sur la distinction entre une lecture qui « nourrit » le lecteur et la banale « consommation ».

Les diverses réflexions sur les écrivains qui devraient être lus portent en général sur les auteurs qui ne suivent pas trop rigoureusement les canons ou les modes (donc qui ne font pas forcément l'objet de la critique) : « un auteur trop souvent cité, on finit par ne plus avoir envie de le lire. Son nom est profané à force de circuler. »<sup>10</sup> Il est alors préférable de lire des auteurs qui se tiennent à l'écart.

En plus, en tant que lecteur acharné, Cioran fait la lecture des livres capables de modifier d'une certaine façon sa vie. S'il se prononce en faveur d'une lecture tellement osmotique avec la substance du livre, il s'attend à une véritable transformation après la lecture. Ce serait une sorte de lecture d'aliénation (s'oublier pour mieux pénétrer la matière du livre et pour mieux se laisser combler par celle-ci), très vite continuée par une lecture de réappropriation (le lecteur se laisse habiter, voire hanter par ce que l'écrivain lui propose et continue par ses propres moyens le questionnement). Un livre doit « être réellement une blessure », « provoquer une lésion dans l'âme du lecteur »<sup>11</sup> et changer la vie du lecteur dans une certaine mesure. C'est aussi une consigne que Cioran respecte également lorsqu'il se met à écrire : « Mon idée, quand j'écris un livre, est d'éveiller quelqu'un, de le fustiger. Étant donné que les livres que j'ai écrits ont surgi de mes malaises, pour ne pas dire de mes souffrances, c'est cela même qu'ils doivent transmettre au lecteur. [...] Un livre doit tout bouleverser, tout remettre en question. »<sup>12</sup>

Le bouleversement doit être total et doit engendrer une sorte de délocalisation physique et psychique ; même l'espace n'est plus le même et le lecteur en fait une expérience

différente. Michel Lisse insiste sur le fait que « le livre met à mal le chez soi » et observe l'association que divers auteurs font entre la lecture et le lieu clos, « comme s'ils désiraient à former un nouveau chez soi, propre au lecteur et à son livre »<sup>13</sup>. Comme Montaigne, Cioran croit que la lecture ne doit pas conforter son lecteur : « Un livre doit remuer des plaies, en provoquer même. Un livre doit être un *danger*. »<sup>14</sup> C'est une lecture qui défait les certitudes, qui propose une expérience déstabilisante, pendant laquelle le lecteur se sent menacé, blessé, puni : « Un livre est un suicide différé. »<sup>15</sup>

L'écrivain ne veut pas résister au poids des livres lus puisque : « Survivre à un livre destructeur est non moins pénible pour le lecteur que pour l'auteur »<sup>16</sup> ; la valeur d'un livre est assignée en fonction du trouble, de la souffrance, du « poison qu'il verse »<sup>17</sup> dans le lecteur. Dans les lettres qu'il lit, Cioran cherche non les idées, mais les « ennuis »<sup>18</sup>, et à chaque occasion l'écrivain renforce l'idée que le livre idéal est celui qui est « planté comme un couteau dans le cœur du lecteur »<sup>19</sup>. Tout livre doit troubler le lecteur, le bouleverser afin de faire sortir des profondeurs cachées de chaque âme la lumière de la connaissance, attitude qui le rapproche dans ce sens de la perspective de Kafka qui affirmait : « Un livre doit être la hache qui brise la mer gelée en soi. »<sup>20</sup> La mer gelée en soi ne serait qu'une métaphore de la matière rigide, informe, chaotique de l'esprit humain que le livre (en tant qu'instrument de création) pourrait violenter et modeler, en sculptant ainsi et en faisant ressurgir les strates de la conscience : « Tant que la lecture est pour nous l'initiatrice dont les clefs magiques nous ouvrent au fond de nous-mêmes la porte des demeures où nous n'aurions pas su pénétrer, son rôle dans notre vie est salutaire. »<sup>21</sup>

Cioran tâche de découvrir le côté vraisemblable des livres afin d'y retrouver toute information qui témoigne des « affres » de l'auteur : « Ce qui rend un livre intéressant, c'est la quantité de souffrance qui s'y trouve [...] ; ce sont ses cris, ses silences, son impasse, ses contorsions, ses phrases chargées d'insoluble. En règle générale, est *faux* tout ce qui ne surgit pas d'une souffrance. »<sup>22</sup> Pour bien à la fin cette quête, le lecteur doit repérer tous les détails significatifs : « [...] *L'essentiel* n'est pas le fait de la littérature, et on peut même hasarder qu'un écrivain vaut par sa manière d'aborder et de présenter l'accidentel et l'infime. Comptent principalement dans les arts *détails* ; en second lieu seulement, l'ensemble. Maîtrise suppose limitation. »<sup>23</sup> Si ce seuil est franchi, si tous les détails attestent que l'auteur a profondément puisé dans son moi problématique, le problème de la réception n'est plus pertinent. Le succès du livre est assuré par l'existence même d'un seul lecteur qui est convaincu par les idées transmises et par le vraisemblable des expériences décrites. D'ailleurs, Cioran n'entrevoit aucune différence entre « être lu par mille, dix mille ou cent mille » et « avoir un lecteur ou tous les lecteurs des cinq continents »<sup>24</sup>. Pour lui, la valeur n'est pas une affaire quantitative, mais est assignée par le rapport plus intime, plus intense et véritable qui s'établit entre le livre, la conscience créatrice et le lecteur.

La prospérité de l'écrivain est soumise à l'existence des « lecteurs » qui veulent assumer le « péché originel »,

s'engageant à leur tour dans l'acte de création. Ainsi, la mission de l'écrivain s'accomplit par le geste du lecteur qui « passe aux actes » : « L'effet qu'un livre exerce sur nous n'est réel que si nous ressentons l'envie d'en imiter l'intrigue, de tuer si le héros y tue, d'être jaloux s'il y est jaloux, d'être malade ou mourant s'il souffre ou s'il meurt. »<sup>25</sup> Nous observons dans ces lignes comment « l'attitude de jouissance » qui, selon H. R. Jaus, constitue le fondement même de l'*expérience esthétique*, comporte pour Cioran aussi, une multitude de degrés de l'expérience aspirant à la connaissance véritable : « depuis la 'jouissance de la vie' qu'éprouve la 'personne' (*Lebensgenuß der Person*), jusqu'à la 'jouissance de l'acte créateur' (*Schöpfungsgenuß*), en passant par 'la jouissance de l'action' (*Tatengenuß*) et la 'jouissance accompagnée de conscience' (*Genuß mit Bewußtsein*). »<sup>26</sup> Cioran veut accomplir jusqu'à la fin ses désirs de lecteur actif, en choisissant comme modèle l'empereur romain Néron : « [...] seul Néron s'offre la littérature en spectacle ; ses *comptes rendus*, il les fait avec la cendre de ses contemporains et de sa capitale... »<sup>27</sup>

On constate déjà que l'auteur voit dans l'expérience de lecture une possibilité de modifier son moi en rapport avec le changement de la réalité. Il aimerait aussi dépasser la passivité dans laquelle est confiné le lecteur ordinaire et participer aux actions racontées dans les livres. Il semble avoir réussi à passer de la jouissance de la vie à la jouissance de l'action et ensuite à la jouissance de la conscience, expérience attestée par la déclaration faite après la lecture d'un livre sur la chute de Constantinople : « Je suis *tombé* avec la ville. »<sup>28</sup> Il s'agit d'un certain autotransfert, « je lis-écoute-m'écris », orienté en direction du lecteur, « je lui parle-écris »<sup>29</sup>. Nous pensons que Cioran cherche délibérément les livres qui l'aident à se transformer.

Pourtant, du point de vue du créateur, les rapports de force changent. Le lecteur ne serait qu'un « exploitateur », l'acte de lecture, « la forme la plus délicate d'exploitation », l'exploité étant bien sûr l'auteur : « Lire, c'est laisser un autre peiner pour vous. »<sup>30</sup> Ainsi, et la lecture et l'écriture ne peuvent exister sans un certain degré d'effort, Cioran rejetant constamment l'idée d'aider le lecteur dans sa démarche interprétative, notamment parce que celui-ci « n'aime pas comprendre, il aime piétiner, s'enliser, il aime être *puni* »<sup>31</sup>.

La position adoptée par Cioran au sujet du statut du lecteur semble épouser et échapper à la fois aux théories critiques du domaine. Si Roland Barthes considérait que « la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'Auteur », le lecteur étant « l'espace même où s'inscrivent, sans qu'aucune ne se perde, toutes les citations dont est faite une écriture »<sup>32</sup>, pour Cioran, le lecteur est en dialogue continu avec l'auteur. Celui-là n'est pas mort, tout au contraire, il est ressuscité par chaque nouvelle lecture. L'auteur reste néanmoins une figure centrale, sa présence implicite ou explicite dans le livre étant une condition essentielle pour la valeur de l'œuvre : « Malheur au livre qu'on peut lire sans s'interroger tout le

temps sur l'auteur ! »<sup>33</sup> Cela contredit dans une certaine mesure l'approche de Maurice Blanchot, qui diminuait jusqu'à l'ignorance le statut de l'auteur : « Lire, ce serait donc non pas écrire à nouveau le livre, mais faire que le livre s'écrive ou *soit* écrit, - cette fois sans l'intermédiaire de l'écrivain, sans personne qui l'écrive [...]. Sans qu'il le sache, le lecteur est engagé dans une lutte profonde avec l'auteur. »<sup>34</sup>

On constate la double perspective que Cioran offre sur toute activité qu'il entreprend, pour éviter tout enracinement dans une seule voie. Le caractère « parasitaire » de l'acte de lecture est condamné par Cioran qui semble lui préférer l'écriture : « La lecture est une activité néfaste et stérilisante. Il vaut mieux pour le progrès, pour l'entretien de l'esprit, gribouiller et divaguer, avancer des insanités de son propre cru, que de vivre en parasite sur la pensée d'autrui. [...] »<sup>35</sup> Voyant dans le lecteur « un parasite qui s'ignore »<sup>36</sup>, l'écrivain préfère un lecteur plus motivé, plus impliqué dans son existence, idée qui correspond en quelque sorte aux distinctions que Roland Barthes<sup>37</sup> opérait entre les textes scriptibles et les textes lisibles. Pour la première catégorie, le lecteur participe à l'opération d'écriture, étant un lecteur « actif » (exigence formulée déjà par Paul Valéry dans son *Introduction à la poétique*, en 1938). Barthes définissait le texte *scriptible* comme « nous en train d'écrire », syntagme qui accentue le caractère créateur de la lecture, le côté actif du lecteur. Le scriptible est devenu la valeur de la littérature moderne, « parce que l'enjeu du travail littéraire (de la littérature comme travail), c'est de faire du lecteur, non plus un consommateur, mais un producteur du texte. »<sup>38</sup> En conséquence, l'activité de lecture est conçue avant comme un acte de réception productive ; selon H.R. Jaus, la lecture émancipe et libère le lecteur « qui participe désormais à créer le sens du texte. Ce faisant, il anticipe déjà le principe herméneutique de Schleiermacher, selon lequel le lecteur comprend le texte mieux que l'auteur lui-même. »<sup>39</sup>

Cioran essaie de proposer ainsi une lecture associée à l'allégorie qui « suppose que d'autres sens se cachent sous la lettre. Le texte ne veut pas dire ce qu'il dit : il veut dire ce qu'il ne dit pas. Dès qu'on entre dans le champ du non-dit, de l'implicite, de l'esprit, de la figure, les écluses de l'interprétation s'ouvrent toutes grandes. Au contraire de l'allégorie, la philologie entend ramener le texte à son sens : le sens de l'auteur, le sens de la langue, le sens de l'histoire. »<sup>40</sup> L'écrivain fouille à l'intérieur de chaque texte, pour y retrouver l'origine et le côté primordial de l'existence humaine, dépourvue de tout embellissement stylistique et de tout ancrage philosophique.

Pour conclure, nous constatons que Cioran réfléchit sur l'acte de lecture en lecteur et en écrivain à la fois, selon ses préoccupations et priorités du moment, favorisant notamment les textes ouverts, les textes dont les blancs et les vides représentent des possibilités ou des virtualités d'organisation qui doivent être remplis par le lecteur.

#### Notes:

1. Cioran, *Cahiers. 1957-1972* (Paris: Gallimard, 1997), 916.
2. Roland Barthes, *Critique et vérité* (1966), *Œuvres complètes 1966-1973* (Paris: Seuil, 1994), 51.



3. Cioran, *Cahiers*, 916.
4. Voir Dumitra Baron, *Variations po(ï)étiques – Les matériaux intertextuels anglo-américains dans l'œuvre de Cioran* (Sibiu, Cluj– Napoca: Editura InfoArt Media, Editura MEGA, 2011).
5. Cioran, *Aveux et anathèmes* (1987), *Œuvres* (Paris: Gallimard, « Quarto », 1995), 1655.
6. Cioran, *Cahiers*, 916.
7. Ibid., 504.
8. Ibid., 994.
9. Ibid., 576.
10. Ibid., 445.
11. Ibid., 721.
12. Cioran, *Entretiens* (Paris: Gallimard, « NRF Arcades », 1995), 20–21.
13. Michel Lisse, *L'Expérience de la lecture* (Paris: Galilée, 2001), 19.
14. Cioran, *Écartèlement* (1979), *Œuvres*, 1444.
15. Cioran, *De l'inconvénient d'être né* (1973), *Œuvres*, 1332.
16. Cioran, *Aveux et anathèmes* (1987), *Œuvres*, 1663.
17. Cioran, *Cahiers*, 714.
18. Ibid., 715.
19. Ibid., 266.
20. Franz Kafka, « Lettre à Pollak » (le 27 janvier 1904), *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1989), vol. 3, 575.
21. Marcel Proust, *Sur la lecture* (Paris: Librio, 2000), 45.
22. Cioran, *Cahiers*, 360.
23. Ibid., 61–62.
24. Cioran, *Cahier de Talamanca* (Paris : Mercure de France, 2008), 20.
25. Cioran, *Précis de décomposition* (1949), *Œuvres*, 655.
26. Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris: Gallimard, 1978), trad. Claude Maillard, 126.
27. Cioran, *Précis de décomposition* (1949), *Œuvres*, 655.
28. Cioran, *Cahiers*, 13.
29. Jean Bellemin-Noël, *Plaisirs de vampire – Gautier, Gracq, Giono* (Paris: PUF, 2001), 208.
30. Cioran, *Aveux et anathèmes* (1987), *Œuvres*, 1701.
31. Cioran, *Écartèlement* (1979), *Œuvres*, 1443.
32. Roland Barthes, « La mort de l'Auteur » (1968), *Œuvres complètes 1966–1973*, 495.
33. Cioran, *Écartèlement* (1979), *Œuvres*, 1491.
34. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire* (1955) (Paris: Gallimard, 1988), 254.
35. Cioran, *Cahiers*, 116.
36. Ibid., *Cahiers*, 662.
37. Roland Barthes, *S/Z* (1970), *Œuvres complètes 1966–1973*, 558.
38. Ibid.
39. Hans Robert Jauss, « Écriture et lecture », in Louis Hay, *La Naissance du texte* (Paris: José Corti, 1989), 165.
40. Antoine Compagnon, *Chat en poche – Montaigne et l'allégorie* (Paris: Seuil, 1993), 9.

### Bibliography:

- Barthes, Roland, *Critique et vérité [Criticism and Truth]* (1966), *Œuvres complètes 1966–1973 [Complete Works 1966–1973]*. Paris: Seuil, 1994.
- Barthes, Roland. « La mort de l'Auteur » [*The Death of the Author*] (1968), *Œuvres complètes 1966–1973 [Complete Works 1966–1973]*. Paris: Seuil, 1994.
- Barthes, Roland. *S/Z* (1970), *Œuvres complètes 1966–1973 [Complete Works 1966–1973]*. Paris: Seuil, 1994.
- Bellemin-Noël, Jean. *Plaisirs de vampire – Gautier, Gracq, Giono [Vampire Pleasures – Gautier, Gracq, Giono]*. Paris: PUF, 2001.
- Blanchot, Maurice. *L'Espace littéraire [The Literary Space]* (1955). Paris: Gallimard, 1988.
- Cioran. *Œuvres [Works]*. Paris: Gallimard, « Quarto », 1995.
- Cioran. *Entretiens [Interviews]*. Paris: Gallimard, « NRF Arcades », 1995.
- Cioran. *Cahiers. 1957–1972 [Notebooks. 1957–1972]*. Paris: Gallimard, 1997.
- Cioran. *Cahier de Talamanca [Notebook from Talamanca]*. Paris: Mercure de France, 2008.
- Compagnon, Antoine. *Chat en poche – Montaigne et l'allégorie [The Cat in the Pocket – Montaigne and Allegory]*. Paris: Seuil, 1993.
- Jauss, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception [Toward an Aesthetic of Reception]*. Paris: Gallimard, 1978, trad. Claude Maillard.
- Jauss, Hans Robert. « Écriture et lecture », in Louis Hay, *La Naissance du texte [The Birth of the Text]*. Paris: José Corti, 1989.
- Kafka, Franz. « Lettre à Pollak » (le 27 janvier 1904), *Œuvres complètes [Complete Works]*. Paris: Gallimard, 1989, vol. 3.
- Lisse, Michel. *L'Expérience de la lecture [The Reading Experience]*, vol. II « Le glissement ». Paris: Galilée, 2001.
- Proust, Marcel. *Sur la lecture [On Reading]*. Paris: Librio, 2000.

# LA FEREDEIELE BORSECULUI: ȘPRITURI/ MACMAHOANE/ MIȘMAȘURI ÎN LITERATURA ÎNCEPUTURILOR

**Cosmin CIOTLOȘ**

Universitatea din București, Facultatea de Litere  
University of Bucharest, Faculty of Letters  
Personal e-mail: cosminciotlos@gmail.com

BORSEC MINERAL WATER BATHS:  
SPRITZER/ BLENDS/ SPIRITS FEATURED IN THE LITERATURE OF THE BEGINNINGS

**Abstract:** The present study unfolds on several layers. In the first place, it proffers a history of the relationship between the alcoholic drink that is popularly known as „spritz” and Romanian literature, illustrated with examples from the XIXth century and the beginning of the XXth. Secondly, it restores a terminology area, determining the first usage of the word (with all its synonyms) and what prominent or less-known authors have frequently utilized it. Thirdly, it inspects documentation data which thus reinstates two potential forerunners of this interstitial phenomenon: Anton Pann and Daniil Scavinschi. In the fourth place, it exposes a series of thresholds in the evolution of the Romanian mentality, based on the level of tolerance or disapproval that writers have expressed, when confronted with this liquor.

**Keywords:** Romanian literary history, wine anthropology, mineral water, Anton Pann, Daniil Scavinschi, N.T. Orășanu, I.L. Caragiale, G. Ranetti, Ștefan Baciu

**Citation suggestion:** Ciotloș, Cosmin. “La feredeiele Borsecului: șpritzuri/ macmahoane/ mișmașuri în literatura începuturilor”. *Transilvania*, no. 10 (2021): 93-106.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.10>.



„Și nu uita a-mi trimite bortviz mai curând, înștiințându-mă și despre sănătatea și fericirea dumată și a consoartei”: așa se încheie o scrisoare a lui Pann către fostul său discipol, Gheorghe Ucenescu, prima dintr-un serie de zece, câte restituie Paul Cornea și Elena Piru<sup>1</sup>. La sfârșitul lui mai 1853, așadar, cu doar un an și jumătate înaintea morții, statornicit în București, la doi pași de biserica Lucaci, poetul are dorințe și răsfațuri precise. Nu-i un accident: o lună mai târziu, la 29 iunie, același Ucenescu primea, în Scheii Brașovului, câteva rânduri aluziv-recunoscătoare: „Nu știu de Ț-am mulțămît de bortvizul care mi l-ai trimis, dar însă și acum îți foarte mulțămesc, decât au cam început să se isprăvească, și mie, precum știi, mult îmi place”<sup>2</sup>. Că se va conforma rugămintii, putem deduce din a treia misivă, din 19 iulie, pe un ton deja exultant: „Domnule!/ Lada cu bortviz cu multă mulțămire priimindu-o am și înjumătățit-o și crez că tot îți vei aduce aminte a trimite încă una, tot așa de bun”<sup>3</sup>. Cererea depășindu-i posibilitățile, *dealerul* devine intermediar, prilej pentru Pann să-și exerseze, ca moralist amar ce e, arta reproșului:

„Te rog întrebă pe dd. reprezentanți, pentru ce îmi țin cărțile? Dacă au de gând să le oprească, de ce nu-mi trimit bani? Și dacă nu le trebuie, pentru ce nu mi le trimit să le dau unde mi să cer și n-am de unde da. Or cu aceasta vor să se arate către mine recunoscători? Spre răsplătirea pentru câte m-a rugat să le slujesc, or acum nu mai au trebuință de mine? Îmi scriai că or să-mi trimiță bortviz, și iată, ei n-au acea bunătate care o ai d-ta; ei știu prea bine că eu am parale și îmi poci cumpăra, împlinind proverbul „draga, dragă, până i-o b...”<sup>4</sup>.

De bună seamă că Pann s-a familiarizat cu exotica textură a apei minerale în perioadele în care a locuit la Brașov (1821, respectiv 1828, ne asigură cel mai recent biograf al său<sup>5</sup>). Va fi băut-o ca atare? Greu de spus și, la urma urmelor, improbabil. Într-o mărturie târzie, citată de Paul Cornea în micromonografia din 1964, același Ucenescu descrie astfel o scenă din viața cotidiană (anul e 1852) a autorului *Poveștii vorbei*:

„De regulă, domnul Pann pleca la nouă ore dimineața cu buzunarele pline de cărți, pe care îndată le împărțea la





amatorii de poeziile sale, pe bani. La două ore punct era în cancelarie și până la timpul mesei corecta copiile de la două teascuri, apoi se pune la masă cu plăcere. De regulă, la masă totdeauna avea supă, în care tăia mărunțel cașcaval, trimis de la Brașov de patronii mei, protopopul Ion Popazu și protodiaconul episcopesc, Iosif Barac. La friptură bea o oca vin de Borsec, care cu lada de 50 sticle i le trimeea (fără a se găta vreodată) reprezentanția bisericii cei mari gr. ort. din Brașov, hramul Sf. Nicolae, pentru osteneala ce avea cu mine în arta muzicii bisericesti. După masă fuma un ciubuc, apoi se culca o oră”<sup>6</sup>

Nedumereste acel neatestat „vin de Borsec” la care se referă memorialistul. Îl bănuiesc a fi un calc inabil din maghiară (limbă pe care Ucenescu o cunoștea). Și anume, din *bor* (vin) și *viz* (apă). Indicația etimologică e cu atât mai clară cu cât știm *ce anume* solicita constant Anton Pann de la Brașov. Proprietar de vie și de cramă (în fosta stradă a Taurului, la numărul 12), acesta n-ar fi avut de ce să comande de peste munți „materia primă”, ci numai „complementul”, „diluantul”. Datorită căruia putea duce lejer, zi de zi, o cantitate altminteri serioasă de alcool (echivalentă litrului de azi). Întrebarea decurge firesc: a fost Pann băutor al colocvialului aperitiv denumit îndeobște „șpriț”? Lumea lui, pentru a cărei „mai dreaptă cinstire” va pleda peste ani Ion Barbu, pare, oricum, apropiată ca ethos de asemenea mezalianțe. Autorul lui *Nastratin* e funciarmente un meridional, orașean gustând tihna și înțelepciunea mahalalelor, niciodată purist, niciodată radical și vehement. El înțelege ca nimeni altul farmecul întâlnirii dintre ingrediente (în literatură ca și în gastronomie) și nu are preferințe, în importuri, între Erasmus din Rotterdam și *Hitopadesa*, după cum nu se sfieste să pună alături mirodenii până azi rarissime în bucătăria locală: chimenul, molotul, ienibaharul, caperele, broajbele, guliile, prazul, bamele, știrul, bobul, castanele, marula ș.a.m.d. Ovidiu Papadima l-a numit „cvasifolclorist”, iar termenul, interstițial, îl definește cât se poate de bine<sup>7</sup>. Tipăriturile sale, știm, sunt pline de poemele altora, pe care Pann le preia cu inimă ușoară, fără a-și pune problema paternității sau (e drept că o lege în acest sens avea să se lase așteptată) a drepturilor de autor. Argumentele circumstanțiale, vasăzică, nu lipsesc. Există, dincolo de acestea, și unul așa zicând forte, furnizat de G. Dem Teodorescu în studiul său din 1893:

„În ce-l privește personal, voluminosu-i corp nu putea să nu ceară băutură. La masă ori la petreceri, îi trebuia un pahar mare, dar nimeni nu l-a văzut vreodată bând vin curat, ci totdeauna înjumătățit cu apă; nimeni nu l-a văzut în stare anormală. Pentru dânsul petrecerile erau o necesitate, căci atunci găsea momentele de inspirațiune. Cu hârtia și condeiul în mână, întrerupea vorba ca să noteze o improvizare, un subiect, o glumă sau o arie nouă”<sup>8</sup>

Cu ce fel de apă combina Pann vinul nu se spune aici, dar corespondența citată mai sus lasă loc de presupuneri. Logica e simplă, iar tehnica ține de acele „anaglife diacronice” despre care vorbea Ștefan Cazimir într-un articol: două imagini distincte dau, prin suprapunere, o senzație volumetrică,

de corpolență. Sau, în cazul istoriei literare, de suspiciune rezonabilă<sup>9</sup>. Să mai adăugăm, deci, cuplului de informații pe filieră Ucenescu-Teodorescu și o a treia, care atestă preocuparea lui Anton Pann pentru „bună rânduială” a ritualului bahic. Altfel spus, pentru prevenirea ebrietății. Găsim, în *Îndreptătorul bețivilor*, o veritabilă farmacopee:

„Unii dintre băutori / Pat rușini de multe ori / Când merg singurei de beau / Și dintre bătrâni nu iau, / Care știu să bea la vin / Și cârna adesea țin, / Ca să-i învețe frumos / Cum se sugă ei mai gros. // Ridichi cu sare felii/ Împart ca la niște fii / Bătrânii la cei mai mici, / Ca să-i scoată ucenici; / Apoi și păharul iau / Mai întâi lor de le dau, / Ca să-i învețe a bea / Și pe brazda lor să-i dea”<sup>10</sup>

din care lipsește, e drept, tocmai accesoriul la care, în particular, poetul pare să fi recurs. Poate ca să-l păstreze doar pentru el, poate ca să nu-și știrbească faima: în același *Îndreptător...* o cinste aparte (chiar ironică fiind) le revine „suicimezilor”, adică, literal, din turcește, „celor care nu beau apă”.

Dacă Anton Pann va fi fost într-adevăr amator de șpriț (cuvântul nu exista pe vremea lui, prima atestare înregistrându-se în 1901<sup>11</sup>), s-ar putea ca totuși între literații români întâietatea să revină altcuiva. Recentele informații puse la dispoziție de Mircea Anghelescu încurajează o deducție asemănătoare, ușor riscată, dar promițătoare în marginea obscurului Daniil Scavinschi, frecventat mai mult prin efigie (el e „Daniil cel trist și mic” din *Epigonii* lui Eminescu) sau prin legendă („Un poet necunoscut”, în *Negru pe alb*). Critica s-a grăbit să-l respingă, citindu-l însă numai fragmentar, din puținul publicat de același Negruzzi: ce rezulta era un romantic minor, melancolic și morbid dispus să perpetueze un peisagism convențional și antichizant. Totuși, arată Anghelescu mai întâi în *Textul și realitatea*, apoi în *O istorie descriptivă a literaturii române*, poemul-etalon al lui Scavinschi, *Călătoria dumnealui Hatmanului Constantin Paladi la feredeiele Borsăcului* e cu totul altceva decât o simplă bucolică *sub tegmine fagi*. Parcurș în întregime, adică restabilind pasajele eliminate sau reformulate de primul (și ultimul) său editor, textul își dezvăluie natura accentuat (auto)ironică<sup>12</sup>. Pelerinajul la băile Borsecului, arată Anghelescu, nu e, cum s-a crezut multă vreme, unul pios. Hatmanul Constantin Bogdan Paladi, cucoana Săftița, aga Gheorghe Costachi, Zmaranda Balș, doctorul Șarl, Milu Vasălică sunt, dimpotrivă, o trupă de cheflii care caută, chiar și în curele medicale, cătimea de „veselie” admisă. Nu face, desigur, excepție nici povestitorul acestor întâmplări, cel a cărui temporară retragere din grup a fost greșit interpretată ca fiind una contemplativă. În realitate, „obosiți de drum, călătorii se întremează, prozaic, cu o dușcă”<sup>13</sup>, sau, în cuvintele lui Scavinschi:

„Întru această de ceriuri aleasă soțietate  
Priimit aflându-mă și eu din a soartei bunățate,  
La poposirea aceasta, în acest loc de plăcere  
Nemairămânându-mi nici mie mai nici un dram de putere  
M-am depărtat supt un arbor cu niște ramuri tufoase

Cu o verdeață plăcută și umbre mult priincioase  
 Și m-am lăsat pe-o coastă ca să gust în liniștire  
 Nectarul ce ne-au dat firea la trudă de întărire  
 Abie apropiind însă acest scump nectar la gură  
 Într-al Olimpului munte că aș fi mi se părură”<sup>14</sup>

Poemul stă, așadar, pe doi piloni semantici: „nectarul” bahic dat „la trudă de întărire” și beneficiile apelor minerale din depresiunea Borsecului, pe care spițerul fără vocație care pare să fie Scavinschi<sup>15</sup> le exaltă în versuri detaliate (străine de vreo pruderie):

„Și-ndată, în mii de locuri, mii de părți desfătătoare / Au început să răverse izvoară vindecătoare! / Din toate aceste multe izvoară blagoslovite/ Ce, pentru al omului patimi, de ceri sânt alcătuite / Într-a Carpaților sânnuri au făcut tuturor veste / Că în Gheorghieni, la Borsăc, acel mai bun izvor este! / Acolo arată ceriul, zic mila sa acea mare/ Că de orice dureri grele omul să-ș afli scăpare / Acolo de romantizuri, cât de mari și învechite, / De trânji, piatră, de podagră și năvrei cât de slăbite / De al sângelui stricare, de-al stomahului smintire, / Desăvârșit pătimașul își află tămăduire! / Acolo și tot ologul, cel căzut în desperare, / După o trii ani cură câștigă a lui picioare. / Iar mai vârtos pătimașul de lumeasca neputință, / Ce face pre om în lume o netrebnică ființă, / Ce-i răpește bărbăția, tot ce-i mai plăcut sămțirii Pre care razimă toată armoniia însoțării, / Și mai mult acesta încă acolo să norocește Căci vrednicia pierdută înzăcit o dobândește”<sup>16</sup>

Secvență de un comic evident, camuflată în reclamă medicală pentru uzul naivilor. Ologii care se recuperează definitiv, bărbații care-și recapătă virilitatea (cu un bonus de nerefuzat) sunt mai actuali decât și-ar fi putut închipui Scavinschi: strănepoții lor ne zâmbesc încă din pliantele cu leacuri-miracol, neapărat homeopate. În orice caz, poetul, școlit, pare-se, la Lemberg, înrudit cu un anume farmacist de origine austriacă Eisebarthy, traducător el însuși al *Macrobioicii* doctorului german Chr. W. Hufeland, nu putea lua în serios asemenea baliverne. Contrar celor spuse de Negruzzi, omul era un vitalist, iar boala, reală, nu inventată (Anghelescu ezită între sifilis și tuberculoză), avea să-l chinuiască până în ultima clipă, în 1837.

Revenind la cei doi piloni ai poemului, ne putem întreba dacă nu cumva tocmai simultaneitatea lor e cea care-i conferă un aer suplimentar de nostimadă. La urma urmelor, alegoricul e parodiat, idilismul e parodiat, terifiantul e parodiat (în scena închipuită cu ursul care-l va înfuleca pe rătăcit la cină), hipocraticul e parodiat. De ce n-ar intra însăși călătoria în același malaxor carnavalesc? Dacă, la Diderot, drumul lui Jacques alături de stăpân nu duce nicăieri, poate că cel al personajelor lui Scavinschi, epicurei moldavi, sfârșește undeva: într-o ridicolă apoteoză a sprîțului, deci a plăcerilor la foc mic, îndelungate și fără consecințe regretabile. Ipoteza nu trebuie ignorată. Ca poetul să se fi întâlnit cu licoarea e posibil: trăise cum am spus, în mediu germanic și revenise într-un Iași în care vinul (altfel spus: vinul nealterat) era departe de a deține exclusivitatea. În acest sens, discutabilă cum e, relatarea lui Negruzzi oferă exemple ca berea neagră

(„porterul”) sau punciu (în fond, o variantă superioară a așa-numitului „carcalete”), prin care prozatorul încearcă să-și întremeze prietenul bolnăvicios. Dincolo însă de astfel de acte de prezumtiv pionierat, popularul amestec intră explicit în literatura română abia în postpașoptism. Prima atestare pare să fie într-o „cronică scandaloasă” din 1858, publicată de N.T. Orășanu în seria *Misterele mahalalelor*, unde, după ce repertoriază balurile mascate ale Bucureștilor epocii:

„Avem, cu voia d-voastră, în anul acesta, opt baluri mascate, divizate de onorabila poliție în baluri de I-a, a II-a și a III-a ordină, sau baluri nobile, semi-nobile, baluri de societate și baluri de rând. Balurile de întâia ordine sau nobile sunt: Balul din fosta sală Slătineanu, peste drum de biserica Sărindari, și balul din sala Bosel, peste drum de d-n Oteteleşanu. Balurile de a doua ordine, sau semi-nobile sunt: balul de la Pomul verde (Hagi Tamizu sau Hanu roșu) pe ulița Moșilor și Herasca, lângă Sf. Apostoli, cu firma la drumul de fier (Eisenbahn). Balurile de societate se dau numai în sala Bilcek, peste drum de școala militară, în același local unde în cele-alte zile găsești cafeaua de Pesta”<sup>17</sup>

polimorful scriitor simte nevoia să revină cu o galerie portretistică a balului de la Bilcek: „așezat în fundul curții hanului lui Vilacros”, acesta coagulează „modiste, neguțători din Podul Mogoșoaiei, juni gentilomi, cusătorese și damicele simțibile”, dedulciți cu toții la „anghimohturi, șnițele, jamboane, bere și mișmaș”<sup>18</sup>, aseasonate cu „șvaiterches” (cașcaval elvețian) din Brașov. Doisprezece ani mai târziu, profund decepționat politicește, va face uz de același arsenal într-o satiră versificată, „Chef electoral”, în care relele practici ale comentatorilor sunt dispuse într-o înșiruire homerică:

„Bietul Pitpalac / Bea, ca om sărac, / C-o doniță nouă, / Ca de vedre două. / Cneazul cu canalul, / Cu Niță Hamalul, / Juca căzăcește, / Cântând muscălește. / Măcescu, Scorțeanu, / Cu Bolintineanu, / Nae Miulescu, / Cu Constantinescu, / Tineri pricepuți, / Sugeau de prin buți. / Popa Tache cântă, / Rezemat în bătă, / Și bandiții-i ține / Isonul pe vine, / Jucând tontoro / Pe lângă butoi. / Parchetul cu totul / Își stropește botul; / Junele Misir / Suge din clondir, / Ca prim-procuror / Și ca cap al lor. / Apoi procurorii / Și judecătorii, / Cu Lahovărașu, / Înghit la mismașu”<sup>19</sup>

De altfel, același Orășanu, *trendsetter* al istoriei mici (e cel dintâi, la noi, care are intuiția de a înregistra argoul) i se atribuie și, la 1871, un glumeț nomenclator de bucate destinat unui birt cândva faimos din strada Covaci („La idee”) din care nu lipsea, firește, combinația de vin cu borviz:

„Marea vâlvă a restaurantului acestuia care avea bucătăria curat românească a început din ziua în care umoristul Nae Orășanu a compus nostima lui listă de bucate care, în parte, a rămas până la noi și se va perpetua.

Iată, atât cât îmi amintesc, o parte din poreclele lui N.T. Orășeanu:



Pâinea era numită o abundență. Gheața: cremă de Siberia. Scobitoarea: o baionetă. Tacâmul: un regulament. Țuica: o idee. Socoteala: protocolul. Cârnații mici: mititei. Cârnații mari: patricieni. Un ardei roșu: o torpilă. Varza acră: origină de Belgrad. Sticlăța de vin: o pricină. Ocaua de vin cu borviz la răcitoare: o baterie. Apa: o naturală. Paharele pentru vin: semi-plutoane. Cafeaua neagră turcească: un taifas etc. etc.”<sup>20</sup>

Ce se remarcă? Întâi, că numele băuturii nu era încă fixat<sup>21</sup>. Orășanu ezită între „mișmaș” (provenit din ger. *Mischmasch*) și frazeologicul „vin cu borviz”. Alternanța va continua până târziu, la Caragiale, celor două denumiri adăugându-i-se „macmahonul” (dedus prin antonomază ironică de la cunoscutul ofițer și om politic francez), pentru ca abia după 1900 „spritul” să apară în discuție și, în cele din urmă, să se impună. În al doilea rând, că momentul e anterior intervalului 1877-1884, când, observă Răzvan Voncu într-o cercetare recentă, filoxera a compromis producția autohtonă de vin și a făcut ca „întreaga cultură eno-gastronomică românească să se restructureze”<sup>22</sup>, iar „oribila îndoire a vinului cu sifon”<sup>23</sup> să se generalizeze. Aș adăuga, tot din unghi sociologic, că, dacă maladia viței de vie a concretizat răspândirea acestei practici, tot reclama e cea care (pe urmele butadei) i-a dat „suflet” cu ceva vreme înainte. Căci încă din deceniul anterior publicațiile generaliste bucureștene declanșaseră o adevărată campanie de încurajare a consumului de borviz, promovând (am spune astăzi) principalii distribuitori și încurajând concurența dintre ei. Că afacerea avea succes o dovedește câte un *disclaimer* care denunță falsificatorii și pirateriile lor comerciale, de felul acestei notițe din *Românul*, pe care o citez fidel, fără actualizări ortografice, pentru farmecul ei de epocă:

„DOMNIALORŪ CUMPĂTORI DE BORVIZŪ. S'a introdusă în comerț apă minerală de la Tusnadă în sticle tocmai ca ale mele, și având capsule ca și ale mele, cu singura deosebire că pe capsulele mele să afla firmă a D a v i d M a n d e. Boroszek, și numărul anului era pe cele cu apă minerală de Tusnad firma R u d o l f I v a n o v i t s Tusnad și numărul anului. Atragă dară atențiunea onor. comercianți asupra acestui detaliu ca nu cumva să ia apă minerală de Tusnad dreptă renumitului Borviz de Borszek.

DAVID MANDL.

Arendașul Borszecului.

Borviz adevărat de Borszek priimit de la Dumnelui Mandl. Să află de vânzare cu precieul foarte moderat, în depositul strada biserica Ieni No. 1”.<sup>24</sup>

Lista, spuneam, e întinsă: numai ocurențele în amintitul ziar al lui C.A. Rosetti (și numai într-un singur an calendaristic) ocupă câteva rânduri: 4 mai 1866, 5 mai 1866, 8 mai 1866, 11-12 mai 1866, 14 mai 1866, 15 mai 1866, 17-18 mai 1866, 19 mai 1866, 21 mai 1866, 22-24 mai 1866, 26 mai 1866, 27 mai 1866, 28 mai 1866, 29 mai 1866, 2 iunie 1866, 3 iunie 1866 ș.a.m.d. La 1892, rețeaua e configurată: „Renomita apă minerală a noastră se esportează și anul acesta în străinătate prin firma Lazar Versar în Brașov care a înființat și întreține toate orașele

mai mari din România și căror domni trebuie adresate toate întrebările privitoare la această apă minerală”<sup>25</sup>. Se adaugă, în timp, *Télegraful de București*, *Voința* națională, *România liberă*, *Adevărul*, *Lufta*, *L'Indépendance Roumaine* și altele. De ajuns cât să vorbim despre proporțiile unui fenomen cel puțin comparabil (dar anticipându-l și, de la un punct încolo, însoțindu-l) pe cel nefast al filoxerei. Largul consum de apă minerală e un argument statistic al virtualului amestec al acesteia cu vinul. În al treilea rând, să notăm că deja la Orășanu uzul conține o nuanță depreciativă. Decomplexat, și comportamental, și stilistic, creatorul lui *Nichipercea* recurge totuși la termen. Ceea ce e de neimaginat, să zicem, pentru un scriitor pașoptist. Cineva observa că în generația lui Ghica, Heliade Rădulescu sau Alecsandri, „romanul n-are nume bun”. Nici „mișmașul”, s-ar putea completa. Motivele țin, desigur, de sociologie. Aristocrați, aceștia nu coboară până la genurile *bas étage* și nu se apropie de băuturile fără ighemonicon. Pasionali și exaltați, preferă să tematizeze vinul curat, pe cât se poate roșu, cât să susțină metaforele sangvine. Nici biografic nu par înclinați spre asemenea plăceri vinovate. E amuzant să urmărim cum tânărul Kogălniceanu îi explică epistolar tatălui său, vornicului Ilie, ritualul curelor cu „burcut” (echivalentul „borcutului”, adică al „borvizului”). De la Berlin, în 14/ 26 iulie, 1836, așadar, cu „multă fiască plecăciune”:

„Dumneta îmi scrii că banii cate mi-ai trimes să-i cruț ca să-mi ajungă pentru cinci luni, iat banii care cheltuiesc cu burcutul îmi vei trimete cu deosăbire; aceasta însă nu am putut a face, pentru că trebuia ca să plătesc toate înainte, afară de butcă. Mai ales că pe urmă am fost sălit să fac și feredei de sopon. Acum am mântuit de a be burcut și pot a te încredința că nu mi-au rămas măcar o păra în pungă. Dumneta îmi scrii dacă nu pot ca să beu burcutul în casă. Aceasta nu să poate, pentru că nu beu burcut firesc, adică care este din pământ, ci beu o apă asămine ca și burcutul, care este făcută aice de un doftor într-o grădină, unde toți aceia care o beu să adună, pentru că apa aceasta este caldă și, aducându-să aceasta acasă, să răcește, Aceasta doftorul mi-au poroncit”.<sup>26</sup>

Nici un cuvânt despre vin, aici. Poate pentru a menaja susceptibilitățile „babacăi”, poate pentru că pur și simplu nu cunoștea combinația. Așa cum par să n-o fi cunoscut nici congenerii săi moldoveni ori munteni. Rămâne totuși curios cum de romancierii perioadei, de la Bolintineanu și Filimon la Radu Ionescu și Granda, nu s-au referit la ea. Amici sau inamici (cazul penultimului) ai lui Orășanu, aceștia trăiau totuși în aceleași vremuri și împărțeau aceleași locuri cu intemperantul autor. Nici măcar în atât de îndrăznețul *Catastih al amorului* (1865) mișmașul nu e vreodată menționat. Nici măcar acolo unde i-ar fi fost locul, în capitolul al IX-le, „Șuvița de păr”, subintitulat „roman realist”, în fapt un fel de poem în proză scandat de refrene mobile de tipul: „Amicii mei, turnați-mi un pahar de Drăgășani” sau „Amicii mei, turnați-mi un pahar de Odobești” sau „Amicii mei, turnați-mi un pahar de Cotnari” sau „Amicii mei, turnați-mi puțin bordo” sau „Amicii mei, turnați-mi un pahar de vin chihlimbariu”

sau „Amicii mei, turnați-mi un pahar de volnay” sau „Amicii mei, turnați-mi un pahar de pelin” sau, în fine, „Amicii mei, turnați-mi cât mai multă șampanie”<sup>27</sup>.

Cel care va înnobila mixtura va fi, totuși, Caragiale. La fel ca în cazul berii<sup>28</sup>, documentul absoarbe și „personajul”, cu mitologia de rigoare. Să spunem, așadar, că termenul ca atare, „șpriț”, e de negăsit în literatura scriitorului. Nici măcar în perioada berlineză și nici măcar în corespondența intimă, unde, altminteri, pare încântat să citeze precis nomenclatorul potatoric german (berea *Pfungstaedter* ori vinotecile de tip *Weinabtheilung*). Unde apare totuși e în fragmentele memorialistice ale cunoscuților<sup>29</sup>. Șt. O. Iosif, de pildă, notează, în 1912, momentele de răgaz petrecute în compania maestrului său:

„Dar serile! Serile erau adevărate sărbători pentru mine! Sub lumina prietenoasă a lămpii, cu paharele de „șpriț” dinainte, alternate de câte o cafea aromată, al cărei secret de preparare l-am prins, firește, mai repede decât „tainele meșteșugului” - ceasurile alunecau pe nesimțite și, multă vreme după ce mă-ntorceam în odăița mea săracă de student, nu puteam închide ochii, fascinat de viziunile pe care mi le evocase cuvintele meșterului”<sup>30</sup>

Că practica nu-i era străină, o atestă și scrisul său. Caragiale dezvoltă o serie sinonimică aproape completă. Prima dată, în vara lui 1900. La 5 iunie, în *Universul*, el publică „La Moși”, unde „madam’ Georgescu”, comandă „cârnați și fleici și două baterii cu sifon mare”, pentru ca apoi, jenată de râsul celor din jur, să se facă „roșie ca sfecla” și să bea „un macmahon pe nerăsuflete”<sup>31</sup>. În aceeași lună iunie, pe 23, și în același ziar, *Universul*, în „Situațiunea”: „mă plimb așa de colo până colo; mai beau o bere, un macmahon, un șvart, mai vorbesc cu un prietin”<sup>32</sup>. La 3 iulie, în *Universul*, apare, în sfârșit, și mișmașul, în „Premiul întâi. O reminiscență din tinerețele pedagogului”: „La cafeneaua centrală, sunt în prinsoare peste treizeci de dulceți și cam tot atâtea cafele, plăcinte, brânzoaice și mișmașuri”<sup>33</sup>. Pe 25 august, în „Boris Sarafoff”: „Deși sceptici în privința rezultatului promis cu atâta avânt, cei trei confrăți se hotărăsc să aștepte, și, pentru a scurta chinul așteptării, comandă o semi-baterie cu sifon”<sup>34</sup>. În 18 mai 1901 (în *Moftul român*), arhicunoscuta „Moșii (tablă de materii)” reprezintă pur și simplu triumful sugestiei și al efectelor subtile de montaj. Caragiale încadrează „sifonul” între „pelin”, „bețivi”, „sticle”, „buți”, „luleaua Neamțului” (care nu mai necesită glose) și „bere”, „Bragadir”, „Luther”, „Opler” și „ocaua de Drăgășani”<sup>35</sup>, reunind în *clin d’oeil* conținutul câtorva recipiente lexicale. La 7/ 20 iulie 1905 (știm pentru că scrisoarea pentru Alceu Urechia e datată), faimoasa vizită a lui Delavrancea la Berlin include, și ea, laolaltă, ingredientele: „Și secretarul de ambasadă tot nu vine!... Dar pare că, iată-l. Pășește calm. Ce flegmă diplomatică!... Al de ce n-are, mizerabilul! două mame - trei!... Ne aduce două butelii de vin de Rhin (extraordinar, ceva) la gheață în găleată de argint, și apă minerală”<sup>36</sup>

În „Monopol” (*Opinia*, 16 noiembrie 1907) amicii, „funcționari publici” cu toții, „iau aperitive, țuică, mastică,

pelin, mișmaș și gustă mezeluri, salam, ghiudem, cașcaval, masline”<sup>37</sup> (ba încă în mai multe tranșe succesive). În fine, a opta bucată care celebrează mișmașul e *Repausul dominical* (*Universul*, 25 mai 1909), în care nota de plată de la finalul chefului i-ar face invidioși pe Pașadia, Pantazi și Pirgu: „Cinci ore fără-nterupere, pe nerăsuflete.../ Cam pe la deșteptatul rândunicilor - țal!... Aperitive, 18; baterii, 8; șampanii, 12 și 22 pachete de regale... și 5 rânduri de marghilomane”<sup>38</sup>

Caragiale descoperă, așadar, târziu combinația, dar o face decisiv. Și n-aș zice că e întâmplător amănuntul că bateriile, macmahonul și mișmașul intră în scenă odată cu *Momentele*. Inovația stilistică (termenii existau, dar literatura înaltă îi evita) se suprapune cu aceea temperamentală. Odată cu volumul din 1901, prozatorul configurează, în sfârșit, o lume numai a lui: aceea, cum s-a spus, a Bucureștilor tihniți, văratici, diurni (căci până și nopțile sunt, aici, lipsite de tenebre) în care administrarea timpului liber devine ea însăși o artă. De aceea, indiferent de cantități, *beția* propriu-zisă e exclusă, iar Caragiale ține să fixeze lingvistic nuanța. Sosit în Germania cu trenul, Delavrancea e „binișor”. Petrecăreții din *Repausul dominical* sunt, la rândul lor „Foarte - cum m-aș putea exprima în termeni mai aleși, adică mai potriviți? - foarte... gata, coborâm frumos, însă pe tăcute”<sup>39</sup>. Nu e vorba de eufemism, ci de precizie.

Spuneam că prozatorul înobilează băutura aceasta roturieră. În fapt, îi restituie firescul, creându-i circumstanțele comensale adecvate. Mai mult decât atât, îndrăzneala lui îi contaminează și pe alții. Practic, odată cu el șprițul pătrunde plener în literatura noastră. Ca element de recuzită, ca atenuator, ca marcă a bune-dispoziții *chill*. Oricum, își pierde caracterul dezavuabil. Și mi se pare semnificativ că primii care se leapădă de longeviva prejudecată fac parte din cercul de intimi ai lui Caragiale. L-am văzut pe Iosif invocându-l explicit. O va face și D. Teleor într-o epigramă:

„Nu mai curge! Nu mai curge!  
Apă nici chiar din sifoane!  
Nenea Iancu n-are grija  
Dânsu-i trage macmahoaie”<sup>40</sup>

Coșbuc, și el un apropiat al prozatorului, „își făcea veacul” adeseori, după mărturia soției, Elena, „în fața unei halbe sau a unui șpriț”<sup>41</sup> alături de Mihai Popescu, fost administrator al Casei Școalelor. De altfel, de la autorul *Firelor de tort* a rămas o agreabilă scrisoare de familie trimisă bunicii sale, Anghelina, în care, în toamna lui 1913, îi relatea acesteia în versuri o dificilă călătorie de la Năsăud la Blaj:

„Ne-a udat ploaia cu tătul  
Pentru-un șprițar ca oțatul”<sup>42</sup>

Mica antologie schițată aici s-ar putea întregi cu Anton Bacalbașa (*Moș Teacă. Din viața militară*), Delavrancea (*Paraziții*), Duiliu Zamfirescu (*Furfantă*) și alții, până la Ștefan Baciu, cel care, în 1940, își începea un poem în deplin răspăr față de (neo)tradiționalismele epocii:



„O, poezia unui șpriț la gheață  
Și proza unui rând de mititei”<sup>43</sup>

Ar însemna, însă, să trecem prea repede pe lângă cel care, în mod obiectiv, adică măsurabil, a făcut cel mai mult pentru democratizarea gazetărească (și, de ce nu, literară) a amestecului: G. Ranetti. Discipol al lui Caragiale la *Moftul român*, el duce mai departe, ostentativ, proiectul discret al maestrului. Nimic nu lipsește, terminologic, din improvizațiile spirituale pe care le semnează sau le girează în paginile revistelor pe care le conduce. Fundamental un umorist și un satiric (superior prin talent lui Orășanu), Ranetti bifează toate cuvintele-cheie: și șprițul, și macmahonul, și mișmașul. Într-un număr din *Furnica* (147, joi, 5 iunie 1907), el asumă în nume propriu o proză, „Lasă că aranjez eu” al cărei personaj, Iancu Acadea, pare să fie un încurcă-lume descurcăreț, înzestrat cu darul tergiversării și, prin urmare, gata oricând de taifas:

„- Lasă, moncher, nu mai spune fleacuri... Se poate să nu te nsoțesc până la gară și să-ți strâng mâna înainte de plecare?  
- Mulțumesc, dragă, totdeauna ai fost gentil... La revedere, deci, pe mâine.  
- Ce, te duci fără să bem un șpriț de adio?”<sup>44</sup>

În același număr, același Ranetti (de astă dată sub pseudonim: Kiriak Napardajan<sup>45</sup>) plasează o acoladă ironică la adresa fiului unui celebru actor, suspect, artisticăște, de a fi beneficiarul gloriei paterne: „Nu ne miră succesul cu care și-a isprăvit studiile tânărul Nottara. Cum era cu puțință ca un Nottara să capete notă rea când e vorba de artă? Sângele nu se face niciodată nici apă, nici șpriț, rămâne sânge sadea; și din tonele de talent pe care D-zeu le-a revărsat în sângele tatălui, nu se poate să nu se strecoare măcar câteva chilograme și în vinele progeniturilor sale”<sup>46</sup>.

De nu mai puțin de cinci ori apare șprițul în *Furnica* nr. 6, 5 octombrie 1909: de patru în „Poetul rentier” (sub alt pseudonim al lui Ranetti, Ghiță Delagambrinus), și o dată într-o poezioară în monorimă:

„Eros te furnică  
Drumul ți-l indică  
Ș-ai succese, cică...  
Ai o-ntreagă clică  
Ce te zeifică,  
Bei doar șampănică,  
Nu șpriț sau mastică -  
Ei sunt «șic», tu... «șică»”<sup>47</sup>.

Altundeva, un „băiat model” se răsfăță cu „șprițuri cu castane coapte”<sup>48</sup>. În altă parte, „neutraliștii” (suntem în 1915, războiul e în discuție) sunt ironizați într-o „Doină” prin aceeași licoare a provizoratului și-a indeciziei: „Foaie verde glaspapir / Pe neutraliști i-admir / Căci ei nu vor ca să plece / Să moară la bătălie, / Ci să stea să bea șpriț rece / la «Mercur» în băcănie”<sup>49</sup>. În sfârșit, parodia se insinuează și ea într-o replică la „Ce e amorul”, nu din cale-afară de izbutită: „Căci zeci de șprițuri nu-și ajung / Și tot mai multe-ai cere”<sup>50</sup>.

Fidel lui Caragiale, Ranetti privilegiază macmahonul, de obicei printr-o ingenioasă retroversiune: macmahon redevine nume propriu (așa cum fusese la origine) și, prin urmare, pseudonim. Dintre multele exemple, selectez două, cu un regim umoristic special. Prima, pentru explicația economică pe care o furnizează:

„Șampaniile franțuzești,  
Cele nemțești  
Și englezești  
Acum, în vreme de război,  
Cam rar le mai găsești la noi  
Doar șampănică românească  
«Lacrima Zorilor» rămâne  
Sursa gâtlejelor române.  
S-o bem, și pururi să trăiască!”<sup>51</sup>.

Cealaltă, pentru aerul de document oficial, în care petenții poartă nume fără excepție semnificative:

„Constituanta, în sfârșit, / Eu nu știu ce are de gând, / Însă un lucru-n primul rând / Trebuie musai lămurit. / Pricep bogat ca și calic, / Ș-ai sănătoși, ca și betegii, / Să nu mai fie-n trei colegii / Votând într-un colegiu-unic. / Dar cerem dârz, cu năbădăi, / Ca noi, clienți vechi ai Bodegii / Lui Mircea să rămânem, măi, / Tot în colegiul întâi.  
(ss) Baronul Șprițman  
Generalul Macmahon  
Ducele de Șușanea  
Marchizul de Tirbușon etc., etc.”<sup>52</sup>

Există în bibliografia lui Ranetti un volum postum (apărut fără vreo indicație cronologică și îngrijit probabil de fiul scriitorului la puțină vreme după moartea acestuia). Se intitulează *De inimă albastră* și adună, în cele șaptezeci de pagini ale sale, toată producția care-l vizează pe un politician liberal astăzi uitat, Gh. D. Pallade. În viziunea lui Ranetti, acesta întrunește (pe nedrept, spun contemporanii<sup>53</sup>) defecte dintre cele mai diverse: „Dom’ Paladu” al său e alcoolic, afemeiat, prost crescut și, ce-i cel mai grav, poet de ocazie. De bună seamă că din întinsa producție atribuită personajului nu puteau lipsi serenadele potatorice. Una dintre ele, „Un ce mișto”, închinată unui parc central bucureștean, e compusă într-un argou ușor, încă prizabil:

„Ti! ce extra e Natura / La șușeaua Kiseleff; / Te crucești, parol, caști gura / Și îți vine gust de chef. // Te apucă idialu / Când, te plimbi pă la bufet, / Un’ mă duce-n sbor tramcalu / Cu nea Niță Berechet // Un parfon dă tei te-mbată. / N’am văzut așa cevași, - / Te-amețește dom’le-ndată, / Parc-ar fi taman mișmaș.”<sup>54</sup>

O alta, „Dom’ Paladu și Ignatul”, adaptează eminesciana „Mai am un singur dor” la condițiile satirice:

„Mai am doar un capriț / Și iacă’l spun Europii: / Să beau un chil de șpriț / Când voi da ortul popii. / Măcar de cinspece ori / Să mă preling din oală, / E mai mișto să mori / Când

burta nu ți-e goală. / Și când mi-o veni rândul / Adio să vă zic, / Tramcalul dă la Blandu / Să-mi ție loc de dric”<sup>55</sup>

Odată cu G. Ranetti, complexul sprîțului dispare definitiv din literatura română. Critici mai inflexibili, ca Mihail Dragomirescu<sup>56</sup>, sau mai esteți, ca G. Ibrăileanu<sup>57</sup>, îl vor trata cu dezinvoltură sau chiar cu simpatie. Reproșuri vor mai veni, chiar dinspre oameni de echipă ai *Vieții românești*, cel mai vehement fiind cunoscutul pamflet „Sifonul”, semnat, în *Vremea*, de Al. O. Teodoreanu:

„E inamicul nr. 1 al podgoriei noastre. De origine etnică necunoscută, inestetic și subversiv, guițând și grohăind porcin, nu s-a mulțumit să profaneze zâmbnicul și crama prin oribila mezalianță denumită sprîț, dar de la cârciuma

periferică, unde stăpânește în dictator, a izbutit să se insinueze până la restaurantul de lux și la simandicoase banchete. E prea mult! Răspândirea sifonului a dus încet dar sigur la pervertirea gustului, la falsificarea noțiunii de vin și în cele din urmă la totala ei dispariție. Prea puțini mai sunt aceia care știu ce înseamnă un vin bun”<sup>58</sup>

Ceva s-a schimbat, totuși, fundamental în secolul care a trecut (suntem în 1943) din momentul când pașoptiștii ignorau savorile mundane ale sprîțului: nu mai e vorba, la Teodoreanu, de simplul dispreț aristocratic pe care podgoreni ca Negruzzi și ceilalți și-l îngăduiau de pe poziții plezirist-naive. Ci de „contraofensiva” de la-nceput perdantă prin care, în cunoștință de cauză, un expert (să nu-i uităm calificările oenologice) încearcă să restituie uzului adevărul profesiei lui.

## Note

1. Paul Cornea, Elena Piru, *Documente și manuscrise literare*, vol. I, cuvânt înainte de Alexandru Dima (București: Editura Academiei 1967), 283-293.
2. Ibid., 284.
3. Ibid., 285.
4. Ibid., 287.
5. Ion Manole, *Anton Pann* (București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1954), 35-36 și 46-47.
6. Paul Cornea, *Anton Pann* (București: Editura pentru Literatură, 1964), 73.
7. Ovidiu Papadima, *Anton Pann, „cântecele de lume” și folclorul Bucureștilor* (București: Saeculum I.O., 2009).
8. G. Dem. Teodorescu, *Viața și activitatea lui Anton Pann*, partea I (București: Tipografia „Gutenberg” Joseph Göbl, 1893), 50-51.
9. „Anaglifele despre care vreau să vă vorbesc astăzi sunt însă de un gen special. Le-am putea numi «diacronice» sau «epice», întrucât relieful este obținut prin suprapunerea în timp a două imagini: obiectul rămânând același, diferă unghiul de percepție. Sunt acele împrejurări în care, la distanță de ani sau chiar decenii, hazardul asociază două mărturii distincte asupra unui eveniment unic. E ca și cum, într-un puzzle abandonat, piesa absentă s-ar ivi când nu te aștepti, spre a limpezi un sens sau a descifra o enigmă. Exclamația care-ți vine atunci pe buze e de o banalitate sublimă și dezarmantă: «Ia te uită, domnule!», în Ștefan Cazimir, *Honeste scribere* (București: Editura Național, 2000), 247.
10. Anton Pann, *Opere I. Scrieri literare*, ediție de Radu Albala și I. Fischer, text revăzut, cronologie și repere ale receptării de Nicolae Mecu, introducere de Eugen Simion (București: Academia Română | Fundația Națională pentru Știință și Artă | Muzeul Național al Literaturii Române, 2020), 89-90.
11. Rodica Zafiu, „Sprîț și Spritz”, în *Dilema veche*, nr. 536, 22-28 mai 2014, 6.
12. „Tot aparatul mitologic al poemului, excesiv de altfel, este încadrat într-o viziune parodică, într-un registru umoristic în care măreția referinței mitologice, marea desfășurare de erudiție clasică și perspectiva epoeică sunt contrazise și caricaturizate prin meschinăria evidentă a obiectului lor. Titus și Mecena, muzele, veacul de aur, Ahil, Hector și ceilalți apar aici ca termen de comparație pentru niște biete incidente, obișnuite atunci, ale călătoriei cu trăsura, trădând mai degrabă un spirit vesel și ghiduş, mai sensibil la hazul situațiilor decât la poezia muntelui sau a naturii în general. Numai așa se poate explica cum întâmplarea cu surugiul unei trăsuri, care-și udase cam mult gâtlejul cu „bahica aghiazmă” și începuse să măie caii la vale cu mare vitejie, îi inspiră autorului comparația cu celebrul pasaj din *Iliada*, cântul XXII, când Ahile îl ucide pe Hector sub privirile îngrozite ale troienilor din cetate” în Mircea Angheliescu, *O istorie descriptivă a literaturii române. Epoca premodernă* (București: Tracus Arte, 2019), 209.
13. Ibid., 211.
14. Mircea Angheliescu (ed.), *Poezia românească în epoca romantică* (București: Editura Fundației Culturale Române, 1997), 19-20.
15. Mircea Angheliescu, *Textul și realitatea* (București: Editura Eminescu, 1988), 15.
16. Ibid., 18.
17. N.T. Orășanu, *Misterele mahalalelor sau Cronica scandaloasă a orașului*, nr. 6, 6-7.
18. N.T. Orășanu, *Misterele mahalalelor sau Cronica scandaloasă a orașului*, nr. 7, 1.
19. N.T. Orășanu, *Satire, dicționar politic și alte marafeturi de București*, ediție îngrijită de Adina Kenereș și Petru Romoșan (București: Compania, 2007), 41.
20. Constantin Bacalbașa, *Bucureștii de altădată*, volumul I, 1871-1877, ediție îngrijită și note de Aristița Avramescu și Tiberiu Avramescu, ediția a doua revăzută și întregită (București: Humanitas, 2014), 135.
21. Am invocat-o, *supra*, sub termenul de „sprîț” din rațiuni de claritate și uniformitate, termenul neapărând nici la Pann, nici la Scavinschi, nici, cum se dovedește, la Orășanu.



22. Răzvan Voncu, *O istorie literară a vinului în România* (București: Curtea Veche, 2013), 428.
23. Ibid.
24. *Românul*, 6-7 mai 1866, 4.
25. *Românul*, 20 iunie 1892, 4.
26. Mihail Kogălniceanu, *Opere I. Scrieri literare. Proză. Teatru. Versuri. Memorialistică. Corespondență*, texte alese și stabilite, note, comentarii și glosar de Dan Simonescu și Andrei Nestorescu, revizuire filologică, cronologie și indici de Monica Vasileanu, repere critice de Dorina Rusu și Nicolae Mecu, cuvânt înainte de Alexandru Zub, introducere de Eugen Simion (București: Academia Română | Fundația Națională pentru Știință și Artă | Muzeul Național al Literaturii Române, 2017), 705.
27. *Catastihul amorului și La gura sobei*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Dumitru Bălăeț (Cluj-Napoca, Dacia, 1986), 78-84.
28. Răzvan Voncu, „Berarul Caragiale”, în *O istorie*, 184-201.
29. Interesant, prin contrast, e tratamentul diferit de care au parte în memoria colectivă Eminescu și Creangă, altminteri și ei subiecte ale unor evocări similare: „Între multe episoade din viața noastră literară de atunci, descrise cu mult spirit de Panu, îmi aduc mai ales aminte cu o nespusă plăcere cum Eminescu, Creangă și eu mergeam regulat în fiecare zi după prânz la *tipografia națională* din strada Alecsandri unde ne făceam corecturile iar vara când era zi frumoasă nu lipseam, odată treaba isprăvită, de a ne duce în Tatarasi la grădina poreclită odinioară *Spravale Babă* unde sub un tei frumos ne răcoream bând vin cu borviz”, în N. Gane, *Țile trăite* (Iași: Editura „Librăriei Nouă” P. Iliescu & D. Grosu, 1903), p. 165.
30. Șt. O. Iosif, „Cum scrie Caragiale. Amintire”, în Ștefan Cazimir, *Amintiri despre Caragiale*, ediția a doua (București: Humanitas, 2012), 119.
31. I.L. Caragiale, *Opere I. Proză literară în volume*, ediția a doua, revăzută și adăugită de Stancu Ilin, Nicolae Bârna și Constantin Hârlav, prefață de Eugen Simion (București: Academia Română | Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011), 345.
32. Ibid., 374-375.
33. I.L. Caragiale, *Opere II. Proză literară în periodice. Postume*, ediția a doua, revăzută și adăugită de Stancu Ilin, Nicolae Bârna și Constantin Hârlav, prefață de Eugen Simion (București: Academia Română | Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011), 599.
34. I.L. Caragiale, *Opere I*, 261.
35. I.L. Caragiale, *Opere II*, 651-652.
36. I.L. Caragiale, *Opere V. Corespondență*, ediția a doua, revăzută și adăugită de Stancu Ilin și Constantin Hârlav, prefață de Eugen Simion (București: Academia Română | Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011), 541.
37. I.L. Caragiale, *Opere I*, 560.
38. I.L. Caragiale, *Opere I*, 607.
39. Ibid.
40. Teleor, „Nu e apă-n Capitală”, în *Țeflemeaua*, anul II, nr. 75, 9 martie 1903.
41. Radu A. Sterescu, „De vorbă cu doamna Elena Coșbuc”, în *Coșbuc văzut de contemporani* (București: EPL, 1966), 267.
42. B.A.R., Arhiva Coșbuc, mapa VII, mss. 3b.
43. Ștefan Baciuc, „Grădini de vară”, în *Cetatea lui Bucur* (București: Colecția „Universul literar”, 1940), 46.
44. G. Ranetti, „Lasă că aranjez eu”, în *Furnica*, anul III, nr. 147, 5 iunie 1907, 2.
45. După cum rezultă, și aici, și *infra*, prin confruntarea cu *Dicționarul de pseudonime* al lui Mihail Straje (București: Minerva, 1973).
46. Kiriak Napardajan, „Nottara II-a”, în *Furnica*, anul III, nr. 147, 5 iunie 1907, 8.
47. Prințul Ghizta, „Când pică toamna... (Aberațiune)”, în *Furnica* nr. 6, 5 octombrie 1909, 11.
48. Sarsailă, „Un băiat model”, în *Furnica* nr. 10, 4 noiembrie 1914, 3.
49. Nea Iorgu, „Doina neutraliștilor”, în *Furnica* nr. 4, 28 iulie 1915, 2.
50. Trubadur, „À la Eminescu”, în *Furnica* nr. 7, 14 octombrie 1914, 8.
51. Mareșalul Macmahon, „Imn patriotic”, în *Furnica* nr. 6, 7 octombrie 1917, 2.
52. Baronul de Șprîțman et alii, „Scrisoare deschisă lui Ionel”, în *Furnica* nr. 41, 12 iunie 1914, 10.
53. George Costescu, *Bucureștii Vechiului Regat* (București: Editura „Universul”, 1944), 329-330.
54. G. Ranetti, *De inimă albastră* (București: editură neprecizată, f.a.), 12.
55. Ibid., 25.
56. Acesta repovestește cu neprefăcută plăcere o proză a lui Brătescu-Voinești, *Călătorului îi șade bine cu drumul*, abundent irigată de vin și borviz, înainte de a trage concluzia că avem de-a face cu „o perlă a literaturii universale”, în Mihail Dragomirescu, *Sămănătorism, poporanism, criticism* (București: Editura Institutului de Literatură, 1934), 118.
57. Surprinzător, poate, una dintre scenele subtilului romanul *Adela* are în centru, în plină Moldovă a sfârșitului de secol nouăsprezece, o degustare cât se poate de populară: „Ne-am oprit, conform tradiției venerabile, la ilustra băcănie «Tomovici», veche de peste o jumătate de secol, condusă acum de un subaltern. La o masă de crâșmă dintr-un colț, pe care un băiat a curățit-o, cu un șorț murdar, de resturile unei gustări anterioare, am consumat fără furculiți mezelurile obișnuite – tradiționale și reglementare – însoțite de obligatoriile pahare de vin cu borviz. Ca să ne conformăm complect locului și împrejurării, am ciocnit paharele pline. Adela oficia cu o delicată stângăcie acest ritual, în care era cu totul novice” în G. Ibrăileanu, *Privind viața. Adela. Amintiri*, ediție îngrijită de Rodica Rotaru și Al. Piru, repere istorico-literare de Rodica Rotaru (București: Minerva, 1987), 71.
58. Al.O. Teodoreanu, „Sifonul”, în *Gastronomică*, ediție îngrijită de Grigore Damirescu și Valentin Borda, postfață de George Muntean (București: Editura pentru Turism, 1973), 189-190.

**Bibliography:**

- Anghelescu, Mircea, ed. *Poezia românească în epoca romantică* [The Romanian Romantic Poetry]. Bucharest: Editura Fundației Culturale Române, 1997.
- Anghelescu, Mircea. *O istorie descriptivă a literaturii române. Epoca premodernă* [A Descriptive History of Romanian Literature. The Early Modern Era]. Bucharest: Tracus Arte, 2019.
- Anghelescu, Mircea. *Textul și realitatea* [The Text and the Reality]. Bucharest: Editura Eminescu, 1988.
- Pann, Anton. *Opere I. Scrieri literare* [Literary Works]. Edited by Radu Albala and I. Fischer, revision by Nicolae Mecu, introduction by Eugen Simion. Bucharest: Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, and Muzeul Național al Literaturii Române, 2020.
- B.A.R. *Arhiva Coșbuc* [The Coșbuc Archive], mapa VII, mss. 3b.
- Bacalbașa, Constantin *Bucureștii de altădată* [The Old Times Bucharest], vol. I, 1871-1877, 2<sup>nd</sup> edition. Edited by Aristița Avramescu and Tiberiu Avramescu. Bucharest: Humanitas, 2014.
- Baciu, Ștefan. *Cetatea lui Bucur* [Bucur's City]. Bucharest: Colecția „Universul literar”, 1940.
- Caragiale, I.L. *Opere I. Proză literară în volume* [Works I. Prose in volumes], 2<sup>nd</sup> edition. Edited by Stancu Ilin, Nicolae Bârna and Constantin Hârlav, foreword by Eugen Simion. Bucharest: Academia Română and Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011.
- Caragiale, I.L. *Opere II. Proză literară în periodice. Postume* [Works II. Prose. Posthumous Writings], 2<sup>nd</sup> edition. Edited by Stancu Ilin, Nicolae Bârna, and Constantin Hârlav, foreword by Eugen Simion. Bucharest: Academia Română and Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011.
- Caragiale, I.L. *Opere V. Corespondență* [Works V. Correspondence], 2<sup>nd</sup> edition. Edited by Stancu Ilin and Constantin Hârlav, foreword by Eugen Simion. Bucharest: Academia Română | Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011.
- Catastihul amorului și La gura sobei* [The Love Ledger and The Fireside]. Edited by Dumitru Bălăeț. Cluj-Napoca: Dacia, 1986.
- Cazimir, Ștefan. *Amintiri despre Caragiale* [Memories Concerning Caragiale], 2<sup>nd</sup> edition. Bucharest: Humanitas, 2012.
- Cazimir, Ștefan. *Honeste scribere* [The Fair Art of Writing]. Bucharest: Editura Național, 2000.
- Cornea, Paul, and Elena Piru, eds., *Documente și manuscrise literare*, vol. I [Literary Documents and Manuscripts]. Foreword by Alexandru Dima. Bucharest: Editura Academiei, 1967.
- Cornea, Paul. *Anton Pann*. Bucharest: Editura pentru Literatură, 1964.
- Costescu, George. *Bucureștii Vechiului Regat* [The Old Kingdom Bucharest]. Bucharest: Editura „Universul”, 1944.
- Dragomirescu, Mihail. *Sămănătorism, poporanism, criticism* [Samanatorism, poporanism, criticism]. Bucharest: Editura Institutului de Literatură, 1934.
- Gane, N., *Zile trăite* [Days I lived]. Iași: Editura „Librăriei Nouă” P. Iliescu & D. Grosu, 1903.
- Ibrăileanu, G. *Privind viața. Adela. Amintiri* [Watching my Life. Adela. Memories]. Edited by Rodica Rotaru and Al. Piru, references by Rodica Rotaru. Bucharest: Minerva, 1987.
- Kogălniceanu, Mihail, *Opere I. Scrieri literare. Proză. Teatru. Versuri. Memorialistică. Corespondență* [Works I. Literary Works. Prose. Drama. Lyrics. Memories. Correspondence]. Edited by Dan Simonescu, Andrei Nestorescu, Monica Vasileanu, Dorina Rusu, and Nicolae Mecu, foreword by Alexandru Zub, introduction by Eugen Simion. Bucharest: Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, and Muzeul Național al Literaturii Române, 2017.
- Manole, *Anton Pann*. Bucharest: Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1954.
- Orășanu, N.T. *Satire, dicționar politic și alte marafeturi de București* [Satire, Political Dictionary, and other Monkey Business from Bucharest]. Edited by Adina Kenereș and Petru Romoșan. Bucharest: Compania, 2007.
- Orășanu, N.T. *Misterele mahalalelor sau Cronica scandaluoasă a orașului* [The Slum's Misteries or the Ourageous Chronicle of the City]. No. 6.
- Orășanu, N.T., *Misterele mahalalelor sau Cronica scandaluoasă a orașului* [The Slum's Misteries or the Ourageous Chronicle of the City]. No. 7.
- Papadima, *Anton Pann, „cântecele de hune” și folclorul Bucureștilor* [Anton Pann and the Romanian Folklore from Bucharest]. Bucharest: Saeculum I.O., 2009.
- Ranetti, G. *De inimă albastră* [Feeling Blue]. Bucharest: n.d.
- Ranetti, G., „Lasă că aranjez eu” [Let this on Me]. *Furnica* III, no. 147, June 5, 1907.
- Sterescu, Radu A. *Coșbuc văzut de contemporani* [Coșbuc according his Contemporaries]. Bucharest: EPL, 1966.
- Straje, Mihail. *Dicționar de pseudonime* [Aliases Dictionary]. Bucharest: Minerva, 1973.
- Teleur, D. (Baronul de Șprițman et al.). “Scrisoare deschisă lui Ionel” [Open Letter to Ionel]. *Furnica*, no. 41, June 12, 1914.
- Teleur, D. (Kiriak Napardajan). “Nottara II-a” [Nottara the Second]. *Furnica* III, no. 147, June 5, 1907.
- Teleur, D. (Mareșalul Macmahon). “Imn patriotic” [Patriotic Anthem]. *Furnica* no. 6, October 7, 1917.
- Teleur, D. (Nea Iorgu). “Doina neutraliștilor” [The Old Song of the Neutralists]. *Furnica*, no. 4, July 28, 1915.
- Teleur, D. (Printul Ghitză). “Când pică toamna... (Aberațiune)” [The Fall... Aberation]. *Furnica*, no. 6, October 5, 1909.
- Teleur, D. (Sarsailă). “Un băiat model” [A Perfect Guy]. *Furnica*, no. 10, November 4, 1914.
- Teleur, D. (Trubadur). “À la Eminescu” [Eminescu Style]. *Furnica* no. 7, November 14, 1914.
- Teleur, D. “Nu e apă-n Capitală” [There's no Water in Bucharest]. *Șeflemeaua* II, no. 75, March 9, 1903.
- Teodoreanu, Al. O., *Gastronomie* [On Gastronomy]. Edited by Grigore Damirescu and Valentin Borda, afterword by George Muntean. Bucharest: Editura pentru Turism, 1973.
- Teodorescu, G. Dem. *Viața și activitatea lui Anton Pann*, partea I [The Life and Works of Anton Pann]. Bucharest: Tipografia „Gutenberg” Joseph Göbl, 1893.
- Voncu, Răzvan, *O istorie literară a vinului în România* [A Literary History of Wine in Romania]. Bucharest: Curtea Veche, 2013.
- Zafiu, Rodica “Șpriț și Spriz” [Spritz]. *Dilema veche*, no. 536, May 22-28, 2014.





# PROZATORUL RADU STANCA

**Mirela NAGÂT**

Universitatea din București, Facultatea de Litere  
University of Bucharest, Faculty of Letters  
Personal e-mail: mirela.nagat@drd.unibuc.ro

---

## RADU STANCA AS PROSE WRITER

**Abstract:** The present study discusses the only attempt Radu Stanca made to become a prose writer: „The Black Deck”, a posthumous short story published in *Manuscriptum* journal in 1975. The origins of this text, revealed by his correspondence with I. Negoïtescu, consist in a double crisis: a personal one (a failed love story with german young woman) and a social one, deriving from the communist regime installed in the late 40's, which brought him an existential seizure.

**Keywords:** Post-War romanian literature, decadent short story, biography, Radu Stanca, I. Negoïtescu, Ion Vartic

**Citation suggestion:** Nagât, Mirela. „Prozatorul Radu Stanca”. *Transilvania*, no. 10 (2021): 107-111.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.11>.



E destul de puțin cunoscut exercițiul în zona prozei făcut de Radu Stanca, un nume pe care-l legăm îndeobște de poezie, dramaturgie și regia de teatru. Ne-a rămas de la el o singură nuvelă, „Puntea neagră”, publicată în 1975 în revista *Manuscriptum*, grație lui Constantin Cubleşan (după un manuscris din arhiva fratelui autorului), dar niciodată în volum. Într-o scrisoare către prietenul său I. Negoïtescu, datată iulie 1948, găsim prima mențiune despre stadiul incipient al acestei nuvele, proiectate să aibă, scrie Radu Stanca, un titlu simplu și banal: „Povestea unei iubiri”.

Schimbul epistolar ulterior dintre cei doi dezvăluie și alte indicii care dau o cheie de lectură biografică a textului. Radu Stanca îi mărturisește lui Negoïtescu că proza își are rădăcinile într-o rană sufletească proaspătă, în învolburarea „unei istovitoare pasiuni”<sup>1</sup>, despre care îi va vorbi la un moment dat pe larg.<sup>2</sup> Lucru care nu s-a întâmplat însă, cel puțin nu sub formă epistolară, oricum nu în corespondența dintre ei, publicată în faimosul volum din 1978<sup>3</sup>. Radu Stanca își invită prietenul pe o pistă detectivistică: îi scrie că mai multe explicații poate afla chiar în miezul textului. „Mi-e cu neputință să-ți împărtășesc în detalii tot ce am trăit vara aceasta, poate «nuvela» mea să fie în stare să găsească cuvintele explicite, pe care le caut acum și nu le pot descoperi.”<sup>4</sup> Și mergând pe această pistă, indicată chiar de autor, descoperim că „Puntea neagră” e povestea unei iubiri interzise și schița unui micro eseu despre condiția operei de artă în relație cu publicul său (se simte aici o preocupare mai veche a lui Radu Stanca pentru zona receptării artistice; de altfel teza lui de licență fusese un studiu de estetică a fenomenului literar).

Spațiul și personajul central sunt astfel creionate încât

ghicim printre rânduri elemente autobiografice. Regiunea S. din Transilvania, unde vor fi restaurate „zidiri din apropierea unor vechi sate germane”<sup>5</sup> e, evident, zona Sibiului, iar eroul cu plămâni șubreziiți de munca prăfoasă de arhivar, căruia medicii îi recomandă o cură de aer, are problemele medicale ale lui Radu Stanca însuși, care s-a stins, se știe, de tuberculoză. Povestirea e asezonată cu numeroase elemente de recuzită romantică – eroul e un soi de artist, un profesionist din zona artelor, expert la Muzeul de Istorie și Artă Națională, care merge să supravegheze niște lucrări de restaurare ale unor clădiri, iubita, Edda, nemțoaică, deci dintr-o cultură diferită, e de o frumusețe răpitoare, o amazoană cu părul fluturând în vânt, întruchipând feminitatea misterioasă. Există și-o taină din trecut, care ni se dezvăluie treptat. E taina unei picturi care-o înfățișează în chip de Madonă pe o strămoașă a tinerei Edda. Fresca, descoperită într-o biserică în curs de restaurare, deși valoroasă ca execuție, ajunge să învrăjbească toată comunitatea din cauza modelului inspirator. Oamenii nu pot să venereze o Fecioară care are chipul unei străine din satul alăturat, în plus și implicată într-o dragoste vinovată cu preotul locului, care e și autorul picturii. Scandalul a fost în trecut sancționat prin alungarea preotului și revopsirea frescei, iar, acum, readusă la lumină, imaginea stă tot sub semnul nefastului și-al pedepsei. Asemănarea Eddei cu strămoașa pictată le repugnă sătenilor, care tranșează crud disputa artistico-religioasă: dau foc bisericii. Finalul tragic dă câștig de cauză celor mulți și prejudecăților locului, care perpetuau „dușmănia surdă ce mocnea între cele două sate de neam diferit”<sup>6</sup>. Nemțoaica Edda nu are aprobarea tatălui pentru dragostea ei, e sechestrată, și în încercarea de a evada,

moare zdobită într-o prăpastie, după ce încercase să străbată călare puntea îngustă, „puntea neagră”, dintre cele două așezări. Încercând să rezum subiectul îmi dau seama cât de dificilă e tentativa, pentru că presupune inerent sacrificarea unor nuanțe. Epicul e complex, împletind două fire, al trecutului și al prezentului, cu surprize, coincidențe, accente neașteptate, și această sofisticare e un argument în favoarea condeiului de prozator al lui Radu Stanca, pe care moartea timpurie nu l-a lăsat, din păcate, să și-l exerseze.

Povestea schițată astfel e condusă cu mână sigură, pe mai multe registre, amestecate gradat. Pe lângă cel romantic amintit, în debutul nuvelei plonjăm într-o atmosferă de factură realistă, când cunoaștem funcționăria searbădă care populează Muzeul de Istorie, unde lucrează eroul poveștii. Cu un ochi acid, Stanca fixează portretul directorului, un ins vanitos și mediocru: „ascultai încă o dată o lungă povestire în legătură cu pasiunea din tinerețe a Directorului pentru teatru, ca și martirajul lui științific încercat cu prilejul colectării și amenajării celor două etaje de artă populară a muzeului, operă colosală în urma căreia, statul recunoscător se văzu totuși nevoit să-i recunoască marea capacitate științifică și să-l numească director al instituției ce-i datora astfel faima”<sup>7</sup>

Începând cu a doua secvență a nuvelei, când protagonistul ajunge în locurile unde vor avea loc lucrările de restaurare, descoperim un Radu Stanca, remarcabil creator de atmosferă, în stilul romanticilor germani (regăsim un aer din scrierile lui H. Heine sau E.T.A. Hoffman). Onomastica mai face și ea o trimitere exotică, spre spațiul septentrional, căci Edda, numele fetei, te duce cu gândul la culegerea lui Snorri Sturluson, cu cele mai cunoscute povești mitologice ale popoarelor nordice. În prezentarea făcută în revista *Manuscriptum*, Constantin Cubleşan indică o apropiere de proza lui Kleist. Ipoteza e infirmată chiar de Radu Stanca, într-o scrisoare din aprilie 1949, deci la 6 luni de la scrierea nuvelei, când, schimbând impresii de lectură cu prietenul său, mărturisește că nu-l citise decât parțial pe Kleist. „Îmi recomanzi nuvelele lui Kleist și spui despre el că «e mai mare în epică, decât în teatru». Eu am citit recent teatrul lui Kleist - și am conchis că e cea mai mare operă dramatică a literaturii germane. Nu-i cunosc nuvelele.”<sup>8</sup> La capitolul posibilelor asemănări, în schimb, o altă influență, aceea din proza eminesciană, e mult mai plauzibilă, prin personajul preotului Ieronim, zugravul Madonei păgâne în care-și înfățișase iubita. În ritualul dragostei, celălalt Ieronim, călugărul din nuvela „Cezara” a lui Eminescu face și el gestul imortalizării celei dragi. „Dezmierd un chip de copilă în felul meu... adică umplu un album cu diferitele expresii ale unui singur cap” și „Ea a sărutat schița mea. Poate că e una dintre cele mai nimerite din câte am zugrăvit.”<sup>9</sup>

Noile locuri în care ajunge tânărul expert de la Muzeul de Istorie sunt neliniștitoare, rău prevestitoare; un aer lugubru, amenințător plutește peste tot. Un accident de căruță îl face pe eroul nostru să rătăcească noaptea, pe burniță, printr-o „pădure neagră și deasă”<sup>10</sup>, unde dă de un conac izolat, scufundat în întuneric. De la beznă la strălucire violentă, el ajunge buimăcit, față în față cu stăpânul casei, în unica încăpere luminată. Personajul pare desprins din filmele cu

familia Adams: un bătrân așezat în profil pe fotoliu, cu fața imobilă, „moartă”, singură mâna nervoasă, cu degete ca niște șerpi, concentrează energia, „o vitalitate insinuată, aproape rea”<sup>11</sup>, scrie autorul. În ciuda ospitalității, tânărul face noapte albă, măcinat de presimțirea răului, care va izbucni până la urmă, în finalul nuvelei.

Dincolo de felul ingenios în care e construită acțiunea, textul mai are două puncte remarcabile: o radiografie a cristalizării sentimentului de dragoste și o mini analiză asupra receptării operei de artă. Cum spuneam mai devreme, personajele sunt schematice, un El studios, prețuind exercițiul scrisului, animat de neliniști și multe planuri nenumite, și o Ea, nemțoaică, frumoasă, o făptură discretă cu propria biografie, care mai mult ascultă decât vorbește. Par două manechine care-i servesc lui Radu Stanca pentru o demonstrație făcută cu reală pătrundere psihologică despre felul în care apare și crește sentimentul amoros. În mod surprinzător primul pas e inițiat de fecioara neexperimentată, începutul stă sub semnul hazardului, nimic nu pare predestinat. „Lasa-mă să te însoțesc” – e rugăminta fetei și debutul iubirii sub forma unei prietenii caste, intens peripatetică. „O uitasem din ziua când o întâlnisem aici pe culme aproape cu desăvârșire și acum mă găseam iar în fața ei. Îmi zâmbea și avui impresia o clipă că se afla acolo pentru mine, că venise de atunci în fiecare zi aici, în speranța de a mă regăsi.”<sup>12</sup> Conștientizarea dragostei nu vine organic, ci sub influența unui element exterior, neplăcut: eticheta pusă fetei de gura lumii, „nemțoaica inginerului”. Odată înțeleasă, dragostea e resimțită ca miracol, iar expresia celor doi are ceva din tonul imnic, patetic, al declarațiilor de dragoste făcute de Radu Stanca soției, actrița Dorina Ghibu, așa cum lasă să se vadă volumul lor de corespondență, publicat recent<sup>13</sup>: „Cuprinși de o frenezie năucitoare, revelația unicității sentimentului nostru ne fascina cu sublime incantații. Ne simțeam ca târâți de o cădere de ape cristaline, cu vârtejuri scânteietoare”<sup>14</sup>. Iar al treilea prag e conștientizarea dorinței erotice, a cărei împlinire cere, în viziunea eroului, un cadru marital. Iar această revelație se produce pe fondul absenței iubitei. Căutând explicația asemănării ei cu Madona din biserică, Edda merge să-și interogheze tatăl. Bătrânul devine suspicios și-o sechestrează, în încercarea de a înăbuși o dragoste cu care nu era de acord. Fără vești de la Edda, eroul nostru simte cum golul trezește dorința: „abia acum, în lipsa ei, începeam să o doresc total, fără discriminări.”<sup>15</sup>

Nuvela e scrisă la persoana întâi, ca o mărturie postfactum, pe un ton perfect neutru. Finalul abrupt, fără niciun indiciu despre starea de spirit a naratorului lovit de tragedie, îl poate descumpăni pe cititor. Cert e că acest răgaz de la momentul întâmplării evenimentelor la acela al istorisirii (a cărui durată n-o știm, nefiind indicată) îi folosește eroului să reflecteze asupra frescei distruse, și mai larg asupra condiției artei în raport cu publicul ei. „Îmi dau seama acum, după ce faptele s-au petrecut, că din punctul lor de vedere oamenii din sat [...] aveau dreptate. Ei judecau fresca numai ca obiect de cult.”<sup>16</sup> Cu alte cuvinte sunt opuse două perspective: cea estetică, a tânărului muzeograf, care vede în icoană o capodoperă, și cea religioasă, a evlavioșilor pentru care „asemănarea dintre sfânta



Fecioară în fața căreia urmau să se închine” și „nemțoaică” părea „o revoltătoare blasfemie”<sup>17</sup>.

Radu Stanca face două observații. Prima e legată de posteritate și presupusa ei funcție axiologic reglatoare în raport cu arta. Pictura în chestiune eșuase o dată să intre în relație cu contemporanii, stă ascunsă sub un strat de var vreme de o generație, iar când e redescoperită are parte, din întâmplare, de un scandal la indigo, și este, de data aceasta distrusă. Cu alte cuvinte nu mai are șansa unei a treia judecăți publice, epurate de anecdotic. O nouă lectură critică a tabloului din partea sătenilor ar fi fost posibilă, ni se spune, de vreme ce oamenii uitaseră povestea preotului-zugrav și-a pasiunii lui vinovate, doar că apariția tinerei Edda și scrupulele sătenilor cărora le displace asemănarea ei cu icoana, adaugă un alt strat de iritare care bruiază din nou privirea estetică. E un „destin mașter” explică autorul, e cazul cel mai grav când nici măcar posteritatea nu mai poate reda operei „înțelesul ei desfăcut de realitate, interpretarea pură”<sup>18</sup>. A doua observație pe care-o face Radu Stanca e referitoare la mecanismul de receptare a operei de artă. Judecata publicului, a societății, chiar nedreaptă uneori, după criteriile obscure, neestetice în ultimă instanță, are cel mai greu cuvânt. Aceasta ar fi morala distrugerii icoanei: „cât de fragilă este această operă atunci când nu e în armonie cu lumea din jurul ei și cât de greu poate fi ea păstrată în respectul oamenilor”<sup>19</sup>. Putem citi aici și amărăciunea personală a lui Radu Stanca, într-un moment istoric complicat, și putem încerca și o lectură politică a textului. Scrie nuvela în 1948, anul instaurării regimului comunist și al listelor de cărți interzise. Pentru Radu Stanca e un moment de cumpănă și profesională, si sufletească. N-are slujbă (de-abia peste 4 luni urma să i se propună un post de regizor la Teatrul din Sibiu), n-are niciun venit și, mai ales, n-are speranța împlinirii ca intelectual. Amar, i se confesează astfel lui I. Negoțescu, în septembrie 1948: „Starea aceasta în care valorificarea muncii noastre nu se poate face, mă ține într-o neîntrepută iritare. Satisfacțiile lecturii sunt mereu subminate de insatisfacțiile scrisului. Nu că aș dori publicitate, Doamne ferește! Dar e în firea muncii noastre literare ca ea să caute expresie publică.”<sup>20</sup>

Câteva întrebări se nasc legitim. De ce pune pe hârtie Radu Stanca atunci, în 1948, nuvela, și de ce n-a recidivat ca prozator? Scrie „Puntea neagră” într-un moment de disperare, frustrat la gândul că piesele sale nu vor ajunge la public (de altfel așa a rămas până la capăt; pînă la moarte Radu Stanca nu și-a văzut vreun text montat pe scenă). Altfel spus o scrie când nu-l mai trage condeiul spre dramaturgie. Proza poate să rămână ca manuscris de sertar în vremuri tulburi, în timp ce teatrul are o componentă a urgenței, a imediatului, îi explică el prietenului Negoțescu într-o scrisoare.

Vocație de prozator Radu Stanca avea, asta e cert. De ce nu și-a exersat-o? În primul rând pentru că n-a avut timp.

Munca de regizor de teatru, cu premiere contra cronometru, îi acapara energia și i-o și concentra, evident, tot în sensul scenei. În al doilea rând, din neîncredere, pentru că nu se considera talentat decât pentru teatru, studiile abstracte, proza și lirica fiind, credea el, exact lucrurile pentru care avea mai puțină înclinație. În al treilea rând pentru că n-a fost încurajat. În scrisorile schimbate cu I. Negoțescu se vede cum acesta îl mobilizează frenetic pe Radu Stanca pe frontul dramaturgiei, reamintindu-i permanent în stilu-i entuziast – bombastic că el, Radu Stanca, e chemat să asigure prin teatrul său „succesul cel mai vast și cel mai străbătător al ideilor noastre literare”, să fundamenteze „epoca clasică a literaturii române, cea care să ridice dintr-o dată cultura noastră la importanță europeană.”<sup>21</sup>

Iar la final vine și dezlegarea misterului, adică a episodului biografic care a generat nuvela, și pe care I. Negoțescu fusese invitat de autor să-l investigheze. Rezolvarea mi-a fost facilitată de profesorul Ion Vartic. E o poveste de amor, într-adevăr, care apare semnalată în amintirile Vioricăi Guy Marica (istoric și critic de artă, care-a frecventat Cercul Literar de la Sibiu), într-un „Remember cerchist”, publicat în două numere (87 și 89/2006) ale revistei clujene *Tribuna*, și parțial reluat în revista *Secolul 21*, nr. 7-12/2015. *La femme fatale* care-a provocat rana sufletească din care s-a ivit „Puntea neagră” e o nemțoaică, într-adevăr, nu Edda ca în ficțiune, ci Gertrude Q. Nu e blondă, ci „zveltă, deșteaptă, brunetă cu tenul dalb” și ni se spune că „primea tacit omagiile lui Radu”. Are mai mulți adoratori, scrie Viorica Guy Marica, și e „în embarras du choix – nu dă (dădea) semne că ar fi dispusă a se decide”. O altă legătură directă cu nuvela e informația că „[i]n preajma verii, Radu a organizat în cinstea ei o excursie colectivă la biserica romanică din Csnădioara, spre care întreg alaiul cerchist am mărșăluit câțiva kilometri bunni per pedes.”

În câmpul prozei, Radu Stanca a mai cochetat cu ideea de a scrie nuvele (în corespondență sunt anunțate încă două proiecte<sup>22</sup>). În plus îl preocupa și schița unei autobiografii. Ideea apare notată într-o scrisoare către Negoțescu din septembrie '49, descrisă astfel: „un fel de compediu al ideilor pe care le-am parcurs până acum în viață (un fel de geografie a spiritului meu).[...] mai mult pentru a mă lămuri pe mine cu mine. În manuscris, proiectul are chiar un titlu de lucru, „Amintiri din viața mea” și trei părți schițate: prima despre copilărie și adolescență, a doua, consistentă, care vrea să arate descoperirea Sibiului, prietenia cu I. Negoțescu, experiența de asistent al lui Blaga la Filosofie, singurătatea sibiană în anii '45-'46 (când membrii Cercului Literar se împrăștie), moartea tatălui în '47 și-un un amor marcant, și a treia, jalonată de profesie, regia de teatru, și de marea iubire, soția, Doti. Schița lasă cititorului gustul amar că nu ne-a rămas de la Radu Stanca și profilul lui de memorialist printre multiplele fațete ale intelectualului reductibil care-a fost.

## Note

1. I. Negoieșcu, R. Stanca, *Un roman epistolar* (București: Albatros, 1978), 145.
2. Referirile la acest amor marcant apar pe parcursul corespondenței dintre R. Stanca și I. Negoieșcu din toată a doua jumătate a anului 1948, în termeni aluzivi. Oricum, avem consemnat epistolar barometrul stării sufletești a poetului. În octombrie 1948, R. Stanca se declară „gâtuit de emoțiile pe care mi le dă marea mea patimă. Se desfac în mine ca un evantaliu și agită întreg cuprinsul lăuntric. [...] Sunt mereu chinuit de imaginările aparente ale lui «cum ar fi fost, dacă ar fi fost altfel»...” (p.146) O lună mai târziu se confesează tot discret: „Am cunoscut în vara aceasta o criză intimă foarte profundă. Acum mă simt sufocat de agitații lăuntrice, ecou al furtunii, ce-mi paralizază orice entuziasm și încredere. [...] Detalii nu-ți pot da în scris. Mi se par negrăitoare toate propozițiile cu care aș putea să-ți povestesc întâmplarea.” (p.150) Iar în ultima scrisoare din 1948, când face bilanțul anului scurs, acesta e unul negru și din cauza eșecului erotic: „Totul e neimportant și nu doresc decât să am ceva de lucru pentru a lichida starea aceasta de disperat dezgust interior în care anul 1948 (cu marea lui patimă) m-a adus” (p. 154).
3. I. Negoieșcu publică în 1978 corespondența cu Radu Stanca, sub titlul *Un roman epistolar*, iar volumul are alura unui „bildungsroman”, romanul formării spirituale a doi membri marcanți ai Cercului Literar de la Sibiu.
4. I. Negoieșcu, R. Stanca, *Un roman epistolar*, 145.
5. R. Stanca, „Puntea neagră”, *Manuscriptum*, nr. 1 (1975).
6. *Ibid.*, 127.
7. *Ibid.*, 118.
8. Negoieșcu, Stanca, *Un roman epistolar*, 166.
9. M. Eminescu, *Cezara. Sărmanul Dionis* (București: Librăria Nouă Calea Victoriei 78, 1916), 28-29.
10. Stanca, „Puntea neagră”, 123.
11. *Ibid.*, 124.
12. *Ibid.*, 126.
13. E vorba de volumul lui R. Stanca, *Scrisori către Doti*, apărut în 2016, la editura Muzeul Literaturii Române, îngrijit de Ion Vartic, și care cuprinde câteva dintre cele mai frumoase scrisori de dragoste din literatura noastră.
14. Stanca, „Puntea neagră”, 129.
15. *Ibid.*, 133.
16. *Ibid.*, 132.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, 135.
19. *Ibid.*
20. Negoieșcu, Stanca, *Un roman epistolar*, 142.
21. *Ibid.*, 87.
22. Planul unei nuvele, datând din 1947, care să prelucreze notele despre tragic, e expus în *Un roman epistolar* ( p. 65). În același volum e menționat și un proiect prozastic cu titlul „Poveste de dragoste în teatru”, din 1949 (p.181).

## Bibliography:

- Eminescu, Mihai. *Cezara. Sărmanul Dionis* [Cezara. The Poor Dionis]. Bucharest: Librăria Nouă Calea Victoriei 78, 1916.
- Guy Marica, Viorica. “Remember cerchist” [Remembering the Literary Circle]. *Secolul 21*, no. 7-12 (2015).
- Negoieșcu, Ion, Radu Stanca. *Un roman epistolar* [An Epistolary Novel]. Bucharest: Albatros, 1978.
- Stanca, Radu. “Puntea neagră” [The Black Bridge]. *Manuscriptum*, no. 1 ( ).
- Stanca, Radu. *Scrisori către Doti* [Letters to Doti], edited by Ion Vartic. Bucharest: Editura Muzeului Literaturii Române, 2016.
- Stanca, Radu. *Teatru* [Plays], edited by Ioana Lipovanu. București: Eminescu, 1985.
- Stanca, Radu. *Teatru* [Plays]. Bucharest: Editura pentru Literatură, 1968.
- Stanca, Radu. *111 cele mai frumoase poezii* [111 the Most Beautiful Poetry], edited by Cosmin Ciotloș. Bucharest: Nemira, 2016.
- Stanca, Radu. *Aquarium. Eseuri programatice* [Aquarium. Programmatic Essays]. Bucharest: Tracus Arte, 2012.
- Stanca, Radu. *Turnul Babel* [The Babel Tower], edited by Irina Petraș. Pitești: Paralela 45, 2000.



# AVANGARDA REVIZITATĂ (I)

**Rodica ILIE**

Universitatea Transilvania din Braşov  
Transylvania University of Braşov  
Personal e-mail:

REVISITED AVANT-GARDE (I)

**Abstract:** There is plain filiation between the atmosphere and the general configuration of the movements we call the historical Avant-Garde and the spirit of the revolutionary Romanticism. Literary theorists and critics brought it to the fore, both organically – insofar as the similarities between the two paradigms are spelled out by the dynamics of the history of sensibility and taste – and typologically, in its mythological and thematic redundancies, in reiterating acute polemical gestures and attitudes or in manifesting violence against tradition. This study aims to articulate the artistic and political duality defining these two artistic paradigms, by using comparative evaluation and by illustrating canonical notions such as subject, revolution, progress.

**Keywords:** Romanticism, Avant-Garde, critical conscience, dehumanization, modernity, progress, revolution, subject.

**Citation suggestion:** Ilie, Rodica. “Avangarda revizitată (I)”. *Transilvania*, no. 10 (2021): 112-119.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.12>.



## Subiectul și conștiința critică

În linii generale, strânsa legătură dintre romantism și manifestările avangardei începutului secolului al XX-lea este determinată de activarea unui fond ontologic similar, concretizat prin modificările produse la nivelul conștiinței, în diferite momente analitice, reflexive și hiperlucide ale modernității istorice. Mitul Revoluției, ca narațiune canonică, însoțește atât devenirea modelului romantic, cât și dialectica noului în avangarde. Ambele momente literare au fost seduse și tensionate, cauzate și întreținute de evenimente istorice radicale: Revoluția franceză și Revoluția rusă. Acestea n-au reprezentat doar fundalul metamorfozelor din plan cultural, ci au generat atitudini specifice ieșirii din perioade *cumulative*, – susținute de generațiile conservatoare ale clasicismului și modernismului –, au devenit modele de referință în imaginarul și discursul scrierilor teoretice, „*récits fondateurs*” ale manifestelor literare, structuri de legitimare și control pentru ideologiile politice și literare.

Spiritul revoluționar n-a cunoscut doar o afirmare politică, el s-a exprimat în tonalitățile contestatate ale celor care luau atitudine față de valorile tradiției, față de pasivizarea și echilibrul modelelor, față de prestigiul canonicilor. Stendhal afirmase că romantismul presupune risc al acțiunii

înnoitoare, angajate în a ilustra acel *Zeitgeist* definit mai târziu de Baudelaire ca „epoca, moda, morala, pasiunea” modernității, aspecte ale vieții ca rezultată a „temei timpului”, a modernității empirice, istorice.

Ruptura cu trecutul este discutată în *Racine et Shakespeare* de Stendhal în termenii generațiilor, schimbarea sensibilității lumii contemporane romantismului presupunea racordarea valorilor estetice la valorile „stadiului actual” care configurau gustul și mentalitatea generației tinere și militante, aflată pe poziții de beligeranță în raport cu tradiția: „Îți trebuie curaj ca să fii romantic... un scriitor are nevoie de aproape tot atâta curaj cât un ostaș”. Dacă la Stendhal conceptul care definea noul spirit al modernității estetice își subordona implicit caracterul avangardist, asimilând noțiuni specifice tranziției – precum „schimbarea, relativizarea și, mai presus de toate, actualitatea”, romantismul afirmând plener ceea ce Matei Călinescu numea „sentimentul prezentului exprimat artistic”<sup>2</sup>, la începutul secolului XX manifestele futurismului radicalizează clivajul între prezent și modelele trecutului, prin acțiunea de ruptură decisivă dintre formele și valorile tradiționale și frumusețea agresivă a viitorului ca prezentă, ca potențialitate: „Literatura a preamărit până azi imobilitatea gânditoare, extazul și somnul. Noi vrem să preamărim mișcarea agresivă, insomnia febrilă, pasul alergător, palma și

pumnul”<sup>3</sup>. Sensul programului pe care Marinetti îl instituie în primul manifest, din 1909, orientează sensibilitatea spre o nouă frumusețe, „frumusețea vitezei”, care devine principiu estetic și virtute stilistică în noua poetică a acelor „parole in libertà”. Conceptul de avangardă este acum făcut explicit prin valențele teoretic-dogmatice pe care le îmbracă gestul exaltat al glorificării violenței – „Nu mai există frumusețe decât în luptă. Nici o operă fără caracter agresiv nu poate fi o capodoperă”<sup>4</sup> – gest explicit și datorită cultului pentru distrugere afirmat de vocea „incendiatorului” profet Marinetti:

„Noi vrem să glorificăm războiul – unica igienă a lumii – militarismul, patriotismul, gestul distrugător al anarhiștilor, ideile frumoase pentru care se moare și disprețul față de femeie”<sup>5</sup>.

Polemismul avangardist devine mult mai acid și mai intolerant față de valorile pe care le înregistrase în manifestele romantismului, deși cele două mișcări sunt hrănite de același spirit juvenil, epifanie a unor energii care izbucnesc în urma sedimentării modelelor și a epuizării lor în *epoci cumulative* (Ortega Y Gasset), predestinate îmbătrânirii. Aceste perioade culturale vor conține / vor produce germenele „beligeranței constructive”. Gânditorul spaniol definește aceste epoci prin „generațiile de luptă” în care „bătrânii sunt înlăturați de către tineri”; sunt epoci *eliminatorii și polemice*<sup>6</sup> în care se revoluționează gândirea, se experimentează noi formule estetice, se pun în valoare aspecte ale realității și ale eului pe care trecutul le ocultase.

Atât romantismul, cât și avangarda au fost considerate momente capitale în modificarea resorturilor gândirii; contrapunctate de tensiuni și deziceri, de contestarea canoanelor și de spiritul de negație, aceste momente au fost, potrivit considerațiilor lui Octavio Paz, „revolte contra rațiunii”, încercări „de a distruge realitatea vizibilă, pentru a descoperi sau inventa o alta – magică, supranaturală, suprareală”<sup>7</sup>. Romantismul caută formele *romantizării lumii*, dezideratul vizionarilor romantici germani constă în echivalența / ambiguitatea realităților – „Lumea e un vis, visul e o lume”. Novalis, Hölderlin, dar și Nodier sau Nerval, Hugo sau Baudelaire explorează căile unei existențe miraculoase, dincolo de rațiune, pulsând neliniștea căutării armoniei cosmice, a identității eu-univers în nedefinirea, ilimitarea iraționalului. Același tensiune este exprimată și prin proiecțiile și exercițiile suprarealiste ale plonjării în subconștient: Breton, Soupault, Char, Eluard sondează peisajele interioare, aduse la suprafața scriiturii colectiv-anonime de o conștiință depersonalizată, transsubiectivă, a unui eu universal, o voce unanimă înregistrată în dicteul automat, făcând posibilă enunțarea unor revelații venite din abisul inconstientului. Contaminările gândirii romantice și ale proceselor cognitive exersate de avangarde cu valorile iraționalismului sunt produsul determinărilor sublimite în constelații de imagini, sisteme de idei și teorii articulate de doctrinele esoterice ale ocultismului, cabalei, gnosticismului, de curentele hermetice prin care se infuzează un suflu antiraționalist cunoașterii.

Aceasta este potențată calitativ de filosofile Orientului sau de un influx de primitivism ce, paradoxal pentru avangardiștii care căutau nouitatea, reînnoadă legăturile cu tradițiile populare și cu resursele mitologiilor, cu o gândire arhaică recuperată de Herder, de Novalis ori de frații Grimm, de filosofii limbajului (de la W. von Humboldt la G. Vico), dar și de suprarealiști și expresioniști sau de dadaști.

Percepția critică a realității produce modele compensatorii, prin focalizarea pe interior, pe inconstient și visare, mișcare de subiectivizare a datelor realității, de ordonare a lumii după reperele antropocentrismului dezlimitat, tradus în miturile subiectului titanic, aparținând imaginarului romantismului înalt, idealist și vizionar, dar și în imaginile poetului-profet al avangardelor, ale poetului-incendiator, ale anarhistului sau revoluționarului secolului al XX-lea. O reprezentare a imperialismului eului nu poate face abstracție de modificările produse în conștiință. Scrierile romanticilor înșiși au demonstrat o conștiință individuală scindată, definită atât de „emblemele rațiunii”<sup>8</sup>, dar și focalizată pe interioritate, pe forțele iraționale în ordinea cărora subiectul își integra ființa, gășind astfel soluția rezolvării disocierii exterior-interior și a trasfigurărilor sale spirituale: „Pentru Coleridge, Schelling sau Novalis rațiunea însemna ceva ce nu trebuia respins, ci înlocuit sau integrat într-un tot superior sau mai cuprinzător”<sup>9</sup>.

Categoria romanticului are la Hegel drept conținut „interioritatea absolută, iar forma corespunzătoare acesteia este subiectivitatea spirituală ca sesizare a independenței și libertății”. Este o independență a eului care se manifestă demiurgic, „în acest Panteon toți zeii sunt detronați, flacăra subiectivității i-a distrus și, în locul politeismului plastic, arta cunoaște numai un Dumnezeu, un spirit, o unică independență absolută”<sup>10</sup>.

Subiectul, creator al propriului mit, se afiliază celorlalte mituri ale romantismului (visul, iubirea, noaptea, călătoria, moartea). Conexiunile cu spațiile abisale, tentația regăsirii armoniei universale, unitatea și analogia macrocosmos-microcosmos, plenitudinea interioară a sufletului care se contaminează de la ritmurile primare, elementare ale naturii, (prin influența iluminismului) se răsfrâng și la nivelul mecanismelor de producere a operei literare. Conform teoriei hegeliene, romantismul se naște ca o categorie estetică de sinteză între exterior - interior, corporal - spiritual, hazard - necesitate, subiect - obiect, toate acestea alcătuind imaginea complexă, unitară a frumosului în toată diversitatea sa. Modalitatea artistică de luare în posesie a exteriorului de către interior face posibilă transformarea obiectului în subiect, dar și reconversia subiectului în obiect autoreferențial, arta romantică facilitează exteriorului să se reverse liber pentru sine, îngăduind „să intre nestânjenit în reprezentarea artistică orice material [...], material ce nu-și primește adevărata sa valoare decât când sufletul s-a încorporat în el pe sine”<sup>11</sup>.

Arthur Lovejoy consideră romantismul „expresia completă a abundenței și diferenței” care s-a manifestat ca un curent revoluționar de gândire, fundamentat pe o direcție combativ-agresivă de reafirmare a „principiului plenitudinii”. Presiunea exercitată de acesta a fost „un factor major în marea schimbare



a presupuzițiilor care s-a manifestat cel mai clar în religie, morală, idealurile estetice și entuziasmul generației de scriitori germani ce s-au maturizat între anii '70 și '90 ai secolului al XVIII-lea și ce aveau să comunice aceste schimbări restului lumii<sup>12</sup>. Potrivit lui Lovejoy, schimbarea de paradigmă, de la iluminism în doctrina pluralistă a romantismului își găsește, „premisele poetice ale diversitarismului” în credința în uniformitate care „a fost efectiv dominantă” în acea perioadă, astfel încât nu s-a putut produce fără metamorfoze capitale în gândire și în sensibilitate.

### Subiectul romantic și subiectul secolului XX

Cum proiectul romantic a fost, în sensul său reformator, de o vastitate și complexitate apreciabile, pentru definirea lui o singură voce / conștiință literară sau teoretică n-ar fi suficientă pentru a-l susține. Spirite înflăcărâte, romanticii au intrat în emulația intelectuală și artistică a momentului pentru a suplini titanismului programatic o activitate pe măsură prin viziuni teoretice personale care să-l cuprindă cât mai plener. Harold Bloom remarcă în acest sens că „pentru ducerea la bun sfârșit a programului romantismului... omul obișnuit nu este de ajuns. E nevoie de mai multe simțuri și mai complexe, una din marile calități ale poeziei romantice fiind nu numai aceea că pretinde o asemenea amplificare, dar și începe să o facă posibilă (sau cel puțin încearcă)”<sup>13</sup>. Așadar romantismul produce figura unui om nou, deschide posibilități de afirmare a unei individualități plurale, insuficiente sieși, un eu pentru care propria ființă nu-i mai este de ajuns, de aici rezultând drama și compensația ei diferită, prin proiectarea în exterior prin explorare, exotism în timp și spațiu, în cultura primitivă sau medievală sau în interior, prin procedeele *explorării imaginative* și ale *ficțiunii dramatice*<sup>14</sup>. În profeția romanticilor reprezentarea omului este una integratoare, a omului fundamental, care, după cum susține Harold Bloom, „dă impresia că e tot timpul pe cale de a se naște”, o ființă incompletă, în permanentă formare, „care nu și-a materializat încă profeția”<sup>15</sup>. Acest dinamism funciar al subiectului ține de modul de reprezentare a ființei, a lumii, chiar dacă formele producerii acestei reprezentări sunt, paradoxal, specifice inactivității externe, pasivitatea de suprafață ascunde o febrilă activitate internă creatoare (contemplarea, visul, nebunia sunt activități generatoare de imagini, simboluri și mituri, sunt stări intense de acțiune imaginativă).

În sinteza sa, Nemoianu subliniază ca simptomatice afirmarea unei forme dilatate a conștiinței, „conștiința ca totalitate reprezintă modelul uman al romantismului”<sup>16</sup> pentru care starea paradisiacă devine elementul definitoriu al integrării eului în univers. Această conștiință totalizantă, integratoare se afirmă atât ca mit poetic în structura eroilor creați în literatura romantică, dar mai ales se manifestă prin forța de exprimare personală a fiecărui autor care, de cele mai multe ori, nu este doar poet, prozator, dramaturg, ci este în același timp un spirit reflexiv, teoretic care, grație acuității critice, încearcă programatic să se formeze ca eu total și creator total. (ex. Chateaubriand, frații Schlegel, Coleridge,

Wordsworth, Hugo, Musset, Vigny, Novalis, Hölderlin).

Analog se face prezent subiectul în avangarda istorică; deși eul se manifestă ca o forță similară celei romantice, activismul ei se proiectează însă explicit în afirmări plene ale *voinei de putere*, în proiecte social-politice extreme, dovedind un radicalism ideologic susținut de doctrinele de dreapta – fascismul mussolinian conduce spiritele futuriste în experiența revelatoare a Războiului, „marea oră futuristă”<sup>17</sup> – sau de dogmatismul marxism-leninismului. Acesta este trăit euforic de un Maiakovski, prin magia Revoluției, seducție și dezvrăjire pe care le cunosc și suprarealiștii (divorțul lui A. Artaud sau R. Desnos, excluderea lui Ph. Soupault din grup exprimă contradictoria dinamică a unei mișcări afiliate doctrinar). Simpatiile și dezicerile au fost atitudinile prezente și în cazul aderării romanticilor la un crez politic revoluționar; Hölderlin sau Coleridge, Wordsworth sau Vigny ilustrează tot atâtea afinități și rupturi față de utopiile raționii critice, căci „revoluția și poezia sunt tentative ce au în vedere distrugerea acestui timp de acum, timpul istoriei, care este cel al istoriei inegalității, pentru a instaura un *alt timp*. (...) este timpul dinaintea timpului, cel al «vieții anterioare» care reappare în privirea copilului, timpul fără durată”<sup>18</sup>. Dacă spiritul romantic revoluționează timpul, aducându-l *ab originem*, în virtualitățile nedatării, ale ucroniei, avangardele însă trăiesc timpul ca permanentă revoluție, sincron cu revoluția modernității, în plenitudinea simultaneistă, transistorică, în dialectica noului ca uzurpare și geneză, ca negare a istoriei și triumf al istoriei viitoare: „Noi ne aflăm pe promontoriul extrem al secolelor! Pentru ce trebuie să privim îndărăt dacă voim să sfărâmăm porțile Imposibilului? Timpul și Spațiul au murit ieri. Noi trăim deja în absolut, de vreme ce am creat eterna viteză omniprezentă”<sup>19</sup>. Glorificarea clipei trăite în vertijul modernolatritiei face din dezideratul futurist, ilustrat într-unul din principiile programului de fondare a mișcării, o valoare capitală prin care se exprimă concepția generală despre lume a avangardelor: relativizarea categoriilor care definesc realitatea, abolirea lor grație vitezei și întemeierea unui sistem contradictoriu care pune bazele „religiei viitorului”<sup>20</sup> (A. Compagnon). Această religie întrușipează „reconstrucția futuristă a universului” (A. Gramsci), legitimată de marile mituri ale civilizației mașinismului, o religie a negației, a rupturii, a exaltării vitalismului și acțiunii, duse până la paroxismul autodistrugerii. Este religia paradoxală a programului susținut de *Manifestul partidului politic futurist* din 1913, care substituia retorica anticlericalistă a momentului cu un „anticlericalism de acțiune, violent și hotărât, pentru a smulge Italia și Roma din al său Ev Mediu teocratic, care va putea să-și aleagă un teritoriu potrivit unde să moară lent”<sup>21</sup>. Tema resurecției devine o redundantă structură mitică pe care futurismul o resemantizează prin răsturnarea de semn a viziunilor apocaliptice. Demitizarea și reconstruirea blasfematorie a modelului soteriologic recrează în narațiunea canonică o *Apocalipsă veselă*, optimistă, insolentă, având în centru Supra-Omul, prototipul nietzscheean revitalizat în contextul tehnicist al omului „multiplicat de mașină”, „învingând ostilitatea aparent ireductibilă ce separă

carnea (...) de metalul motoarelor”<sup>22</sup>.

Precum subiectul romantismului, subiectul avangardelor suportă consecințele unei scindări în conștiință și compensațiile complementare acestei crize. Descentrarea eului, criza *realității*, a *individului* și a *limbajului*, simptome ale modernității – analizate, împreună cu soluțiile particulare fiecăreia dintre ele, de Alexandru Mușina<sup>23</sup> – ilustrează o tradiție a crizei, care s-a instalat o dată cu spiritul critic romantic. Eul modern se construiește ca o ficțiune (eu *aleatoriu*, *obiectualizat*, *subconștient*, *hiperemic*) care se traduce în termenii unei adecvări cât mai „naturale” la „fețele modernității”: mașinism, anti-tehnicism, anti-război, decadență sau un „nou patos” (*das neue Pathos*), eliberat de tensiunile și angoasele civilizației industriale care angrenează subiectul într-un vârtej al nediferențierii. Dacă înainte de romantism, modelul lumii era unul stabil, imuabil, după Revoluția Franceză, timpul se ordonează progresiv, linear, modelul lumii fiind în permanentă prefacere, precum subiectul. Dacă în trecut „critica avea ca obiectiv atingerea adevărului, în epoca modernă, adevărul este critic. Principiul care fondează timpul nostru nu este un adevăr etern, este adevărul schimbării”<sup>24</sup>. Prin urmare, conștiința modernă se hrănește din aceste succesive separații, se definește ca ruptură și conflict. Subiectul în avangarda începutului de secol XX trăiește din acțiuni contradictorii, anti-tradiționaliste, revenind însă la un spirit afirmat deja ca tradiție: spiritul romantic revoluționar. Deși negat, acesta este revitalizat în atitudini și-n gesturi culturale, legitimate prin doctrina estetică rezumată de manifestul literar. În acest gen de texte dominantele atitudinale cel mai frecvente sunt contestarea trecutului, spiritul profetic și revoluționar, combativitatea inter-grup, caracterul agonal al confruntării cu tradiția și cu prezentul. Câteva dintre aceste aspecte sunt considerate definitorii, articulând portretul-robot al mișcărilor de avangardă, trăsături pe care Renato Poggioli<sup>25</sup>, le puncta ca fiind preluate din profilul contestatar al modelului romantismului, acum reiterat prin accentele *nihiliste* și *futuriste*, prin tonul violent-polemic al atitudinilor *antipassatiste*, prin *experimentalism* și *agonism*. Dincolo de aceste contaminări, Poggioli stabilește și un raport bazat pe diferențe în asimilarea noilor poetici și a noilor retorici comportamentale în rândul modelelor culturale deja consacrate. Romantismul și avangarda sunt mișcări de revoltă, cultivând emblemele agresivității și ale sfidării, însă ele sunt în mod diferit asumate sau agregate dinamismului cultural care le-a produs. Acceptarea oricărei schimbări se produce în raport direct cu valorile anterioare și cu stabilitatea lor, în funcție de ritmicitatea perioadelor de renovare și deschidere a culturii, grație impactului pe care îl va avea *spiritul nou* asupra tradiției. Corectând absolutizarea diferenței pe care J. Ortega Y Gasset o stabilea între romantism și avangardă prin categoria succesului cultural, pe care l-a avut fiecare, *popularitatea* și *nepopularitatea* nu sunt considerate de R. Poggioli aspecte relevante pentru a separa definitiv modelul romantic de cel avangardist, deoarece aspectul *elitist*, de frondă, al unui grup restrâns caracterizase și afirmarea romantismului la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Însă dacă

romantismul se dezvoltă apoi organic, vegetal și unitar, mișcările de avangardă se generează prin opoziție nu doar față de trecut, ci și față de ele însele, ajungând chiar la autonegare. Față de subiectivismul romantic, avangarda se definește printr-o conștiință artistică depersonalizată, produsă de formulele critice ale unui spirit cerebral, contrapunctat de umor negru și absurd. Cerebralism și abstractizare, atribute ale unei estetici anti-naturaliste, acestea configurează formalismul riguros al câtorva direcții ale avangardei: cubism, suprematism, constructivism, abstracționism, expresionism (Wörringer). Acestor tendințe le corespunde o depășire a psihismului particular prin delimitarea radicală de efuziunile confesive ale eului, ele cultivând în schimb, „algebra supremă a metaforei” (Ortega Y Gasset), obiectivarea ideilor în concepte, în geometrii elaborate precum în tablourile lui Mondrian, Malevitch ori Kandinski, sau în caleidoscopul și în multitudinea perspectivelor din care se compune imaginea la Picasso, Braque, Juan Gris, Louis Marcoussis sau Robert Delaunay. Dezmembrarea formei într-o multitudine de fațete geometrice, fragmentarea imaginii cubiste și non-figurativitatea în arta vizuală vor conduce la ceea ce Ortega Y Gasset numește, ca atribut general, „*dezumanizarea artei*” prin tentativa stilizării, a deformării realului și a derealizării. „Stilizarea presupune dezumanizare”. „Arta nu poate consta în contagiunea psihică, deoarece aceasta este un fenomen inconstient, iar arta trebuie să fie pe de-a-ntregul claritate deplină, amiază a inteliecției”<sup>26</sup>.

Căutarea preciziei, cultul pentru o metodă de creație hiperlucidă, bazată pe calcul și pe o combinatorie matematică, sunt elementele unei estetici moderniste care fusese cunoscută încă de la E. A. Poe, prin Mallarmé și Paul Valéry, susținătorul poeziei ca „sărbătoare a intelectului”, celebrare a unui *poiein* programat, validat de o „filosofie a compoziției”. Pentru acesta pledează și Ezra Pound, T. S. Eliot, G. Benn ori Kavafis. În eseistica sa, Gottfried Benn<sup>27</sup> reevaluează poezia artiștilor, a artizanilor, consacrandu-și doctrina estetică elaborării logosului, căutării unui limbaj în care „forma este poemul”: ea susține modul de existență al poemului, conferindu-i autonomia.

Travaliul poetic se focalizează pe acțiunea convertirii cuvântului în forță seminală, în energie condusă de sacrificiul de sine al poetului, conștiință pusă în slujba cedării de inițiativă limbajului. Dezumanizarea se produce prin substituirea vocii poetului, prin animarea limbajului cu o forță de care creatorul se deposează pe sine, transformând astfel *nominalia* în *realia*, grație unui transfer simbolic de autoritate auctorială:

„A-ți sfășia cu cuvinte ființa lăunțică, obsesia de a te exprima, de a formula, a orbi, a sclipi cu orice risc și fără a ține cont de rezultate – aici era o nouă existență”<sup>28</sup>.

Procesul dezumanizării este definit ca impersonalizare a vocii, subiectul trăind aventura identificării sale ca ipostază a limbajului: „eul și inventarul său lingvistic lucrează la o elipsă ale cărei curbe mai întâi sunt divergente, dar apoi coboară una într-alta, liniștite”<sup>29</sup>, elaborând un traseu reflectat în poem:



traseul de producere a textului poetic devine însuși subiectul poemului. Lumea lui se compune din propria producere. Benn folosește un concept nietzscheean pentru a defini această poezie autoreferențială, autoreflexivă, *Artistik*, adică „arta ca problemă propriu-zisă a vieții, arta ca activitate metafizică a ei”, producere și reflectare a producerii sensului, „încercarea artei de a se trăi pe sine, în destrămarea generală a conținuturilor, ca pe un conținut, și de a plăsmui din această trăire un nou stil, e încercarea de a opune nihilismului general al valorilor o nouă transcendență: transcendența plăcerii creatoare”<sup>30</sup>.

Crizei realității, expresionismul îi răspunde, așadar, prin valorizarea pozitivă a renunțării la referință, prin obiectivarea nihilismului, a fatalismului și a emblemelor mecanismelor social-politice ale modernității, în ipostaza unei umanități regenerate. Înlocuind agresivitatea naționalist-fascistă a futuriștilor italieni cu atitudinea pacifist „internaționalistă”<sup>31</sup>, expresionismul ajunge să adopte crezul ideologiei de stânga, afirmând, în contextul pregătirii celui de-al doilea Război Mondial, „motivațiile adevizunii la marxim-leninism”<sup>32</sup>. Aceste argumente se găsesc într-un complex de factori: reacția la modernitatea economică a lumii burghez-capitaliste, o „conștiință crepusculară” contestând valorile progresului, „conștiință apocaliptică”<sup>33</sup> ce traduce desacralizarea, descentrarea lumii, efigie a dezagregării spirituale și a lipsei coeziunii dintre subiect și obiect, dar și a lipsei armoniei interioare a eului. H. F. Garten subliniază, printre consecințele simpatiei expresionismului față de utopiile stângii, următoarele: „... viitorul pe care și-l imaginau tindea să ia forma unei societăți socialiste sau, la modul cel mai radical, comuniste. Însă, tocmai prin această fixație politică, mișcarea expresionistă și-a pierdut caracteristica esențială. Esența expresionismului era regenerarea spirituală a omului, fără legătură cu vreun program social anume. Îmbrățișând crezul comunist, dramaturgii expresioniști au încetat să fie expresioniști”<sup>34</sup>. Față de romantism, expresionismul încearcă o formulă desubiectivizată a prezenței subiectului în poem, deși „un poem e întotdeauna o întrebare în căutarea eului”<sup>35</sup>. Cu toate acestea, prin aplicarea unui exercițiu formal de transpunere în text a ceea ce romanticii valorizaseră prin conținuturi, poetica expresionistă devine sinteza unui dinamism primordial, regăsit în eliberarea imaginarului, în resursele iraționalului, suportând infuzia energetismului bergsonian și a vitalismului dionisiac nietzscheean, la confluența cu doctrinele ocultismului și ale teosofiei (steineriene). Hrănindu-se din aceste zone ale elementarului, ale unei realități mitice primordiale, expresionismul reînvie un elan specific romantismului „înalt”, tentația racordării la ritmurile originare fiind redescoperită prin eliberarea poetică a afectivității sub masca *patosului extatic*, imagine ce asociază valorile acute ale *țipătului* ca nou limbaj.

Aceleași valori ale explorării ordinii universale pot fi identificate și în aventura eului suprarealist, subiect angrenat în pulsațiile nediferențiate ale unui „panteism cosmic”<sup>36</sup> în care trăiește, grație eliberării de convențiile moralei și ale rațiunii. Scrierea automată nu este doar un exercițiu de explorare a unei lumi abisale, nefalsificate, ci însuși reinventarea

subiectului, un subiect elementar, un *eu subconștient*<sup>37</sup> generat ca expansiune transpersonală și libertate, subiectivism non-subiectiv și anonim, al particularului reconvertit la existența universală.

Dacă expresionismul a însemnat redescoperirea universalului prin particularul senzorial (*eul hiperemic* al poemelor lui G. Benn, G. Trakl, Paul Celan etc), suprarealismul a dus la universalizarea eului redevenit general datorită condiționării sale iraționale. Subiectul expresionismului se instaurează pe sine ca prezență *prin* artă, printr-o *convenție* estetică, pe când subiectul suprarealist se afirmă pe sine ca viață transpersonală, suprapersonală, inconștientă, *prezență naturală / naturalizată* a omului elementar, analog celui „le bon sauvage” iluminist, prezență reiterată în exercițiul dicteului automat, al notării strărilor onirice.

„Subiectivitatea, împinsă la extremul grad posibil, ca principiu de construcție a operei” redevine problema exegezei, Meschonnic atribuind expresionismului cadrul propice de a descoperi „universalul subiectului”: „Il est un avènement du sujet dans la modernité. Il contribue donc essentiellement à fonder la modernité en art comme avènement du sujet”<sup>38</sup>.

Octavio Paz conchide că punctul de tangență dintre romantism și avangardă constă în pretenția celor două atitudini estetice de a „reuni viața și arta”. Precum romantismul, mișcările de avangardă au generat un limbaj diferit, o nouă disciplină a eului; nu au fost doar o retorică, ci și „o erotică, o politică, o viziune a lumii, o acțiune: un stil de viață”<sup>39</sup>. Înscriindu-se în proiectul integralist al *criticii conștiinței*, Marcel Raymond abordează suprarealismul nu atât ca procedeu poetic, cât deschizând perspectivele către un sens larg, ontologic, mișcarea fiind în același timp „o atitudine filosofică (...), o mistică, o poetică și o politică”<sup>40</sup>. Definiția pe care Breton o dă automatismului psihic rezolvă această fuziune a teoriei cu viața, prin relevarea acelui *punct suprem*, în care, involuntar, viața și moartea, realul și fantasticul, raționalul și inconștientul se risipesc, dispar ca polarități în zona nediferențierii, a anulării principiului contradicției. Poetul suprarealist sau proiecția creatorului senzaționist – din teoria estetică a lui Pessoa – depășesc stadiul antinomic al identității contrariilor, amalgamând visul cu realitatea, lumea iluziei cu lumea tiranică a rațiunii arbitrare, certitudinea cu incertitudinea. Pentru Pessoa referința suportă deplasarea spre interiorul subiectului, realitatea nu mai este situată în afară, nu mai este perceptibilă senzorial, ci, mult mai autentic, ea capătă o existență mentală în reprezentările imaginare: „Câmpurile sunt mai verzi în cuvintele care le exprimă decât în verdeața care le e proprie... sunt un om pentru care lumea exterioară este o realitate interioară”. Referința se „obiectivează” în poezia intersecționismului, a senzaționismului, a simulării și rescrierii persoane într-o structură internalizată, care autentifică măștile sub care se desfășoară scriitura: Alberto Caeiro este poetul Naturii, al unui limbaj candid, născut ca *analogon* al unei sinteze de senzații. Caeiro își subordonează referința prin cuvântul cratylean, firesc „așa cum e vântul când bate”, limbajul suportă întreaga abolire a imediatului, devenind i-mediatul. Ricardo Reis

trăiește la modul livresc referința, racordând sensibilitatea vocii sale poetice la o estetică epicureică, traducerea lumii se face printr-o intermediere culturală – pastșa odelor horatiene. Acest heteronim se definește în raport cu referința printr-o existență construită ca *artă de a trăi* în / prin rescriere, o existență refuzată ca senzație, însă afirmată ca limbaj canonic, instrumentalizând senzația, intermediată de o formulă gnostică, hedonistă, artificial asumată. Alvaro de Campos, reprezentant al unei referințe industriale, este futuristul care trăiește paroxistic intrarea sa în realitate.

Suprerealismul se disociază de referință, reprezentând, conform notațiilor lui Marcel Raymond, „cea mai recentă tentativă a romantismului de a rupe cu *lucrurile care sunt* și de a le substitui cu altele, în plină activitate, în plină geneză, lucruri cu contururi nesigure ce se înscriu în filigran în adâncul ființei”<sup>41</sup>.

Între iluzie și realitate, beatitudine și umilire, între angajare și alienare, între convertire și erezie, simpatizare și ruptură, acțiunea mișcărilor de avangardă repetă un traseu configurat în subiect încă din romantism. Literatura, ca viață, nu a fost doar o critică și o polemică asupra societății, idealizare sau supralicitare a realității, revoluție a sensibilităților și a formelor. Ea a devenit un mod de existență al scriitorului,

spațiu de afirmare a unei conștiințe critice moderne, angrenate în dialectica modernității, o conștiință dilematică și esențialmente agonală, simptom al identității scindate a eului, reunind spiritele vizionarilor romantici cu ale profeților secolului XX, prin vocea revoltatului Rimbaud, *voyant / voyou* al aventurii spre *necunoscut*. De la conștiința ironică și contradictorie a subiectului romantic (Byron, Nerval, Vigny, Hugo, Schelley, germanii) la cea paradoxală, critică și absolut tragică a triadei moderniste Baudelaire-Rimbaud-Mallarmé, se generează premisele conștiinței paroxistic descentrate a subiectului alienat, fantoșă și spectacol produse de avangarda istorică. Eul anarhic al unei conștiințe războinice, experimentate în imaginea mecanică a Supra-Omului sau a incendiatorului futurist, îmbracă apoi veșmintele carnavalesci ale nebunului sau ale clovnului dadaist. Traseul se desfășoară de la schizoidie la palinodie, de la conștiința critică la absurd. O altă direcție articulată de avangarde este cea a convertirii eului non-unitar, posedat și demonic, de tip rimbaldian, la un subiect organic, „unitar” și anonim, redescoperind pulsația limbajului (eul și limbajul expresionist, hiperemic) și a ritmurilor universale, obscure și abisale – „coerențe” ale iraționalului (suprerealism, expresionism etc.).

## Note

1. Stendhal, *apud* Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității* (București: Univers, 1995), 45.
2. Călinescu, *Cinci fețe*, 45.
3. F. T. Marinetti, în Mario de Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX* (București: Meridiane, 1968), 329. Traducerea Ilie Constantin.
4. Micheli, *Avangarda*, 330.
5. Ibid.
6. José Ortega Y Gasset, *Tema vremii noastre*, traducerea Sorin Mărculescu (București: Humanitas, 1997), 80.
7. Octavio Paz, *Point de convergence. Du romantisme à l'avant-garde* (Paris: Éditions Gallimard, 1976), 141.
8. Jean Starobinski, 1789. *Emblemele rațiunii*, traducere și prefață de Ion Pop (București: Meridiane, 1990).
9. Virgil Nemoianu, *Îmblânzirea romantismului. Literatura europeană și epoca Biedermeier* (București: Minerva, 1998), 47.
10. G. W. Fr. Hegel, *Despre artă și poezie* (București: Minerva, 1979), 248.
11. Ibid., 250.
12. Arthur Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu (București: Humanitas, 1997), 243, 247.
13. *apud*. Nemoianu, *Îmblânzirea*, 39.
14. John Bayley, *Fascinația romantismului*, traducere H. F. Popescu (București: Univers, 1982).
15. Nemoianu, *Îmblânzirea*, 42.
16. Ibid., 40.
17. Micheli, *Avangarda*.
18. Paz, *Point*, 67.
19. Micheli, *Avangarda*, 330.
20. Antoine Compagnon, *Cinci paradoxuri ale modernității* (Cluj-Napoca: Echinoc, 1998).
21. Micheli, *Avangarda*, 213.
22. Ibid.
23. Alexandru Mușina, *Eseu asupra poeziei moderne* (Chișinău: Editura Cartier, 1997).
24. Paz, *Point*, 46.
25. Renato Poggioli, *Téoria dell' Arte d'Avanguardia* (Bologna: Il Mulino, 1962).
26. José Ortega Y Gasset, *Dezumânzarea artei și alte eseuri de estetică*, traducere de Sorin Mărculescu (București: Humanitas, 2000), 44-45.
27. Gottfried Benn „Probleme ale liricii”, *Secolul XX* 7 (1969), 43.
28. Ibid., 40.



29. Ibid.
30. Ibid.
31. Lionel Richard, „L'expresionisme”, în *Les Avant-Gardes littéraires au XX<sup>e</sup> siècle*, vol. I, *Histoire*, publié par le Centre d'étude des Avant-Gardes littéraires de l'Université de Bruxelles sous la direction de Jean Weisgerber (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984), 259.
32. Caius Dobrescu, *Semizeii și rentieri* (București: Nemira, 2001), 98.
33. Nicolae Balotă, *Arte poetice ale secolului XX* (București: Minerva, 1997), 340.
34. *apud* Dobrescu, *Semizeii*, 98.
35. Benn, „Probleme”, 41.
36. Balotă, *Arte*, 363.
37. Mușina, *Eseu*, 166-171.
38. Henri Meschonnic, *Modernité, Modernité* (Paris: Verdier, 1984), 292.
39. Paz, *Point*, 142.
40. Marcel Raymond, *De la Baudelaire la suprarealism*, traducere Leonid Dimov (București: Univers, 1970).
41. Ibid., 353.

### Bibliography:

- Balotă, Nicolae. *Arte poetice ale secolului XX* [Poetical Arts of the 20<sup>th</sup> Century]. Bucharest: Minerva, 1997.
- Bayley, John. *Fascinația romantismului* [The Fascination of Romanticism], translated by H. F. Popescu (București: Univers, 1982).
- Benn, Gottfried. „Probleme ale liricii.” *Secolul XX* 7 (1969): 43.
- Călinescu, Matei. *Cinci fețe ale modernității*. Bucharest: Univers, 1995.
- Compagnon, Antoine. *Cinci paradoxuri ale modernității* [Five Paradoxes of Modernity]. Cluj-Napoca: Echinoc, 1998.
- de Micheli, Mario. *Avangarda artistică a secolului XX* [The Artistic Avantgarde of the 20th Century], translated by Ilie Constantin. Bucharest: Meridiane, 1968.
- Dobrescu, Caius. *Semizeii și rentieri* [Demi-Gods and Annuitants]. Bucharest: Nemira, 2001.
- Hegel, G. W. Fr. *Despre artă și poezie* [On Art and Poetry]. Bucharest: Minerva, 1979.
- Lovejoy, Arthur. *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling* [The Great Chain of Being], translated by Diana Dicu. Bucharest: Humanitas, 1997.
- Meschonnic, Henri. *Modernité, Modernité*. Paris: Verdier, 1984.
- Mușina, Alexandru. *Eseu asupra poeziei moderne* [Essay on Modern Poetry]. Chișinău: Editura Cartier, 1997.
- Nemoianu, Virgil. *Îmblânzirea romantismului. Literatură europeană și epoca Biedermeier* [The Taming of Romanticism]. Bucharest: Minerva, 1998.
- Ortega Y Gasset, José. *Dezumanizarea artei și alte eseuri de estetică* [The Dehumanization of Art] translated by Sorin Mărculescu. Bucharest: Humanitas, 2000.
- Ortega Y Gasset, José. *Tema vremii noastre* [Our Times Theme], translated by Sorin Mărculescu. Bucharest: Humanitas, 1997.
- Paz, Octavio. *Point de convergence. Du romantisme à l'avant-garde*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- Poggioli, Renato. *Téoria dell'Arte d'Avanguardia*. Bologna: Il Mulino, 1962.
- Raymond, Marcel. *De la Baudelaire la suprarealism* [From Baudelaire to Surrealism], translated by Leonid Dimov. Bucharest: Univers, 1970.
- Richard, Lionel. „L'expresionisme.” In *Les Avant-Gardes littéraires au XX<sup>e</sup> siècle*, vol. I, *Histoire*, edited by Jean Weisgerber. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984.
- Starobinski, Jean. *1789. Emblemele rațiunii* [1789: The Emblems of Reason], translated by Ion Pop. Bucharest: Meridiane, 1990.

# DIE ROLLE DER PRESSE UND ZENSUR FÜR DIE LITERATURKREISE IN DER KOMMUNISTISCHEN VERGANGENHEIT RUMÄNIENS

---

**Laura MANEA**

Universitatea Transilvania din Braşov, Facultatea de Litere  
Transilvania University of Braşov, Faculty of Letters  
Personal e-mail: elena.manea@unitbv.ro

---

THE ROLE OF THE PRESS AND CENSORSHIP FOR THE LITERARY CIRCLES  
IN ROMANIA'S COMMUNIST PAST

**Abstract:** The study takes on the role of the press, publishers, writers' associations for the German literary circles in Romania in the period 1949-1989. These institutions endeavored to support young authors by publishing their literary creation but only under certain conditions which are detailed in the article. Another focus is on how censorship and self-censorship worked. The examples given show different effects of censorship on writers and poets. When some authors dared to slip texts with a subversive message, other writers preferred to stay away from the literary scene because they thought it was better to write literature for the desk drawer (Schubladeliteratur) and wait for better times to publish it. The result of these constraints referring to the writing process finally determined the authors to encode criticism in their texts, readers being forced to read between the lines.  
**Keywords:** German literary circles in communist Romania, literary scene, publishers, organisation of print media, censorship

**Citation suggestion:** Manea, Laura. "Die Rolle der Presse und Zensur für die Literaturkreise in der kommunistischen Vergangenheit Rumäniens". *Transilvania*, no. 10 (2021): 120-127.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.13>.



Ein gut funktionierender Literaturbetrieb setzt sich aus Verlagen, Zeitungen und Zeitschriften, Rundfunkredaktionen, Theater, Literaturkritik und -wissenschaft, Autorenvereinigungen und Literaturzirkel zusammen. Ob im Zeitraum nach 1945 auch all diese Elemente gegenwärtig waren, wollen wir im weiteren näher untersuchen. Die Entstehung der Literaturkreise in der deutschen Literaturszene aus Rumänien, angefangen mit dem Jahr 1949 steht im engen Zusammenhang mit der Gründung der deutschen Abteilungen, die den rumänischen Verlagen angegliedert waren. Thematisch gesehen, waren diese dem sozialistischen Realismus in seiner radikalsten Variante verbunden. Bis 1957 gab es eine einzige deutsche Zeitung im Land, und zwar den „Neuen Weg“. Danach erschienen die Regionalzeitungen „Die Wahrheit“ in Temeswar und die „Volkszeitung“ in Kronstadt. Die Presse war für die Literaturkreise insofern wichtig, da sie den Schreibenden permanente Rubriken anboten. Hier konnte man sich einen Namen machen, hier wurde man einem

breiteren Publikum bekannt gemacht.

Alle Verlage hatten bis 1969 in Bukarest ihren Sitz. Ab 1969 erfolgte die Neuorganisierung der deutschsprachigen Verlage. Die beiden deutschen Abteilungen der rumänischen Verlage, der Staatsverlag für Literatur und Kunst (ESPLA) und der Jugendverlag, 1948 ins Leben gerufen, wurden in eine Anzahl kleiner, überschaubarer und thematisch strukturierter Verlage aufgespalten. Jetzt entstand auch der „Kriterion“ Verlag, als Hauptverlag der Minderheiten. Andere Verlagshäuser wie „Ion Creanga“ (für Kinderliteratur) und Albatros in Bukarest, „Dacia“ in Klausenburg und „Facla“ in Temeswar, begannen gleich nach ihrer Gründung auch Arbeiten in deutscher Sprache herauszugeben. Die Schulen und Universitäten hatten auch ihre Schüler- und Studentenliteraturkreise. Hier bildeten sich mehr oder weniger Schriftstellergenerationen heran. Einige Literaturkreise waren den Schriftstellerverbänden unterordnet, das bedeutet, dass sie für die Organisation und Finanzierung der Autoren bei Lesungen zuständig waren. Die



Regionshäuser für Massenkultur gab es als Organisationsform in der stalinistischen Zeit.

Die wichtigsten, kulturelle Identität stiftenden Printmedien, die im regelmäßigen Abstand im Zeitraum 1949-1989 erschienen, waren folgende Zeitungen und Zeitschriften:

„Neuer Weg“ (1949-1989) später „Allgemeine deutsche Zeitung“ für Rumänien (1991-bis heute)

„Kultureller Wegweiser“ (1949-1955) später „Volk und Kultur“ für Rumänien (1956-1989)

„Banater Schriftum“ (1949-1955) später „Neue Literatur“ (1956-1990)

„Volkszeitung“ (1957-1968) später „Karpatenrundschau“ (1968-bis heute)

„Hermannstädter Zeitung“ (1968-1971) später „Die Woche“ (1971-1990) dann wieder

„Hermannstädter Zeitung“ (1990- bis heute)

„Die Wahrheit“ (1957-1968) später „Neue Banater Zeitung“ (1968-

„echinox“ (1969-1992)

Wie schon bereits erwähnt mussten die Schriftsteller in ihrem Schreibprozess die von der Partei vorgegebenen Richtlinien, beachten. Deshalb schuf das Regime einen „straffen organisatorischen Rahmen“ der sich aus Zeitungen, Zeitschriften und Literaturkreisen zusammensetzte.<sup>1</sup>

Titel, in denen sich die klassenkämpferische Sicht widerspiegelt, bedeckten, nicht nur die Frontseiten in den rumänischen wie deutschen Publikationen. Einige Beispiele seien hier angeführt: „Revolution“, „Wachet auf“, „Lenin war, ist, wird sein“, „Arbeiter, Bauer und Denker“, „Wir Pioniere“, „Zum ersten Mai“, „Dank an Stalin“, „Lied der Friedensanhänger“, „Freie Erde“. Als sich im Jahr 1954 ein kleines Tauwetter bemerkbar machte, erschien in der Bukarester Tageszeitung „Neuer Weg“ die Wochenbeilage für Kunst und Literatur. 1955 schrieb das Redaktionskollegium des „Neuen Weges“ einen literarischen Wettbewerb aus. Bei dieser Gelegenheit wurden Namen wie Peter Barth, Astrid Connerth und Grete Gross (Irene Mokka) Andreas Birkner und Hans Bergel einem breiteren Publikum bekannt. Sie weckten die Aufmerksamkeit der Leser, durch das Überwinden eines klischeehaften Schreibstils.

Doch diese Liberalitätsphase dauerte nicht lange. In einem in der Zentralpresse veröffentlichten Rechenschaftsbericht wies Mihai Beniuc den Schriftstellern den „neuen Weg“ und zwar den des sozialistischen Realismus - er wandte sich gegen das Aufkommen des Liberalismus in der Literatur, immer mit dem Blick auf den Fall Jar und forderte „die Liquidierung des Ungeistes der Gruppenbildung“.<sup>2</sup> Im Vergleich zu der strenger kontrollierten Presse in der Hauptstadt erwiesen sich die Regionalblätter in manchen Fällen als anspruchsvoller und erfinderischer. Die „Provinzblätter“/Regionalpresse erwies sich als „niveauvoller“. Die „Karpatenrundschau“, „Hermannstädter Zeitung“/„Die Woche“, „Neue Banater Zeitung“ berichteten viel ausführlicher über die Literaturkreise. Dazu kommen „Volk und Kultur“ und „Neue Literatur“.

„Manche literarische Zeitschriften, und ganz besonders die in Bukarest erscheinenden Organe des Schriftstellerverbandes, publizierten überwiegend Lobeshymnen auf Partei und Vaterland sowie auf den Parteichef (...). Viel aufgeschlossener, mutiger und niveauvoller zeigten sich die literarischen Zeitschriften in der Provinz“.<sup>3</sup>

Durch das kulturell günstige Klima wurden im Jahr 1957 zwei deutsche Zeitungen mit regionalem Profil gegründet: „Die Wahrheit“ in Temeswar und die „Volkszeitung“ in Kronstadt. Das Hauptanliegen dieser Zeitung war Kontakte zwischen Schriftstellern und Publikum aufzubauen. Die Presse berichtete von literarischen Veranstaltungen, Lesungen und Zusammenkünften verschiedener Autoren.

Die Gründung der „Volkszeitung“ führte auch zur Neugründung des deutschen Literaturkreises in Kronstadt. Anfangs berichtet diese über die regelmäßigen Lesungen im Literaturkreis. Kulturredakteur war Hans Bergel<sup>4</sup> der im Literaturkreis aus seiner erfolgreichen Erzählung „Fürst und Lautenschläger“ später erschienen in einer Auflage von 4100 Exemplaren las. Im selben Jahr brachte der Verlag für Kunst und Literatur Andreas Birkners „Aurikeln“ heraus. Georg Scherg veröffentlichte: „Die Erzählungen des Peter Merthes“ und den Roman „Da keiner Herr und keiner Knecht“. Anfang der 60er Jahre kann man in der „Volkszeitung“ von den Betriebsliteraturkreisen in den Werken „Steagul Rosu“, „Tractorul“ und „Rulmentul“ lesen. Im Jahr 1968 wird die „Volkszeitung“ durch die „Karpatenrundschau“ abgelöst, was dazu führt, dass man vom Literaturkreis der Karpatenrundschau spricht. Die besten Texte wurden hier periodisch veröffentlicht. Literaturwettbewerbe für Kurzprosa (Parallelaktion zu der Redaktion der Neuen Literatur) sollten auch die Jugend zum Schreiben auffordern. Unter der Rubrik „Eine halbe Stunde Gefühl“ (geführt von Michael Markel) wurden noch Diskussionen und Debatten über Prosa und einheimische Literatur veröffentlicht. In den Sonderseiten der Karpatenrundschau konnten die Schüler verschiedener deutschsprachigen Lyzeen-Literaturkreise zu Wort kommen. Junge Autoren stellten sich so mit ihren ersten Versuchen der öffentlichen Meinung zur Diskussion.

Ebenfalls im Jahr 1968 wird in Hermannstadt die „Hermannstädter Zeitung“ gegründet. Somit erlebte der Hermannstädter Literaturkreis einen Aufschwung, denn die Schreibenden konnten nun auch vor ein breiteres Publikum treten. Unter dem Signet von Hans Mattis-Teutsch, das für den neuen Literaturkreis „Wortplan“ stand, sollten ab Dezember 1980 Proben aus den Texten der drei Literaturkreise (parallel zum Hermannstädter Literaturkreis funktionierte noch der Sächsische Kreis und der Studentenkreis) zur Diskussion vorgelegt werden. Mit einem Gedicht von Georg Scherg, das er im Oktober des Jahres 1980 im Literaturkreis las, wurde dann diese neue Lesezeit eröffnet.

Der Studentenliteraturkreis beanspruchte aber auch eine Seite für sich. Unter der Rubrik „Studenten Schreiben“ sollten die besten Texte abgedruckt werden. Die „Neue Literatur“, eine

überregionale Zeitschrift hat die meisten Nachrichten über die Literaturkreise aus dem ganzen Land veröffentlicht. Seit der Gründung bis 1959 von Andreas Lillin geleitet, danach von Emmerich Stoffel hat diese am häufigsten über die Existenz der Literaturkreise berichtet. Längere Artikel über Literaturkreise findet man im Chronikteil. Im Kulturspiegel erfährt man u.a. über Gründungssitzungen, Lesungen, Preise, Saisonschluss der Literaturkreise. Da der Bukarester Literaturkreis von der „Neuen Literatur“ angeleitet wurde, erschienen die meisten Texte der Debütanten unter der Rubrik „Neue Namen“.

In den Jahren ihrer Bestehung hat es drei Hefte gegeben, welche fast ausschließlich Texte des Hermannstädter Literaturkreises, der Aktionsgruppe Banat und des Adam-Müller-Guttenbrunn-Literaturkreises veröffentlichten. Das erste Heft mit Texten, welche von den Mitgliedern der Aktionsgruppe Banat stammten, erschien 1971 in Heft Nummer 2. Im Jahr 1972, Nummer 5, war es der Hermannstädter Literaturkreis. Emil Bruckner hatte die Texte dieses Heftes zusammengestellt. Danach, beanspruchte für sich, im Jahr 1981, das Heft Nummer 12 der Adam-Müller-Guttenbrunn-Literaturkreis. Die dreisprachige Studentenzeitung „echinox“ (rumänisch, ungarisch, deutsch) aus Klausenburg die im Dezember 1968 ins Leben gerufen wurde, veröffentlichte regelmäßig in dem deutschen Teil Lyrikaufstellungen der Klausenburger Germanistikstudenten aber auch der Aktionsgruppe Banat und des „Arbeitskreises 74“. Im Umkreis dieser Zeitschrift wirkten als Studenten der Kritiker Peter Motzan und die Lyriker Franz Hodjak und Werner Söllner. Ihr Literaturdozent und Berater war der Literaturwissenschaftler Michael Markel.

Unter der Rubrik „Cronicile cenaclului“ berichtete man in regelmäßigen Abständen, was in dem rumänischen Literaturkreis der „Echinisten“ vorging. Ebenfalls im Jahr 1968 wird die Zeitung „Die Wahrheit“ (Organ des Banater Regionskomitees der Kommunistischen Partei), durch die Erfordernisse der neuen administrativen Gliederung in zusätzliche Landkreise in „Neue Banater Zeitung“ umbenannt. Sie versteht sich als Zeitung für die Leser der neuen Kreise Temesch, Karasch-Severin und Arad und wird von Nikolaus Berwanger geleitet. Die Zeitung wird ab 1969 auch ein paar Sonderseiten beinhalten. Dazu gehört auch die Beilage für Kultur und zwar der „NBZ Kulturbote“ der von November 1969 bis Juni 1970 monatlich, später zweimonatlich herausgegeben wird; dann die „Universitas“-Beilage für Studenten und eine Schülerseite „Wir über uns“. Es werden literarische Wettbewerbe veranstaltet u.a. über Themen die sich auf wichtige Ereignisse aus Werken, Baustellen, Instituten, Dörfern, auf den Kampf des rumänischen Volkes für Freiheit und Unabhängigkeit, Traditionen und die gemeinsame Arbeit für das Aufblühen des Vaterlandes<sup>5</sup> beziehen sollen. Diese propagandistischen Aufrufe bleiben anfänglich ohne literarisches Echo.

Am 16.9.1969 wird die erste „Universitas“-Beilage herausgegeben. Die Devise dieser Studentenseiten lautet „Wir sind eine Generation, die nicht nur Besserwisser, sondern auch Bessermacher sein will.“ In der Studentenbeilage veröffentlichten größtenteils die Autoren der späteren

Anthologie „Wortmeldungen“. Die Schülerseite „Wir über uns“ erscheint erstmalig ab November 1969. Sie wird hauptsächlich von Schülern der 9-12 Klasse zusammengestellt. Auf diesen Seiten sind die ersten lyrischen Versuche von Richard Wagner, William Totok, Gerhard Ortinau, Herta Müller, Hans Lippert, Anton Sterbling und Albert Bohn abgedruckt. Im März des Jahres 1972 wird in der NBZ eine Auswahl von Gedichten junger deutschsprachiger Autoren Rumäniens bekannt gemacht die unter dem Titel „Wortmeldungen in Versen“ erscheinen soll. Hier schreiben Albert Bohn, Johann Lippert, Gerhard Ortinau, Anton Sterbling, William Totok, Richard Wagner, Ernst Wichner, Herta Müller. „Die Debüts dieser Autoren, fallen in eine Zeit von beginnenden Repressionsmaßnahmen, doch profitieren sie noch indirekt von den Folgen der relativen politischen Öffnung in den Jahren 1965 bis 1970/71.“<sup>6</sup>

Die Banater Autoren der Anthologien „Wortmeldungen“ (1972), „Befragung heute“ (1974) „Pflastersteine“ (1982) gehörten nicht alle einer einzigen Gruppe an. Der „Poesie-Club“ gehört zu den wenigen der es Zeit seines Bestehens geschafft hat, zwei Hefte unter dem Namen „Novum“ herauszubringen. In der Zeitschrift „Volk und Kultur“ gab es eine permanente Rubrik unter dem Titel. „Aus unseren Literaturkreisen“. Hier erschienen fast monatlich Berichte über Literaturkreise. Es wurden auch Umfragen organisiert um die Funktionstüchtigkeit einiger Kreise hervorzuheben. Gerhard Eike nimmt in seiner Rubrik „Ceterum Censeo“, Stellung zu der Bedeutung der Literaturkreise und versucht damit Schreibende heranzuziehen.

„Ein blühender Literaturbetrieb benötigt gut funktionierende Literaturkreise, ob sie nun in Schulen, Hochschulen, Kulturhäusern oder unter der Patenschaft einer Zeitschrift abgehalten werden. Von der Arbeitsweise eines Literaturzirkels hängt es ab, ob darin konstruktive Gruppenarbeit geleistet wird und ob es zu einer willkommenen Kontaktstelle eines interessierten Publikumskreises zur heutigen Literatur wird. Volk und Kultur hat sich angetragen ein Mittler zu sein, Kurzberichte sowie Textbeispiele aus allen rumäniendeutschen Literaturkreisen zu veröffentlichen“<sup>7</sup>

Die Zeitschrift „Volk und Kultur“ verstand sich als Förderer und Vermittler der jungen Talente. So wie diese waren die meisten Zeitungen und Zeitschriften, Ende der 60er Jahre, Anfang der 70er Jahre, bestrebt, angehende Schriftsteller zu entdecken, Lyrik –und Prosa Rubriken einzuführen. Die oben erwähnten Zeitschriften, wurden fast gleichzeitig gegründet. Das erklärt auch die Vielzahl der Literaturkreise die in der gleichen Zeit, entweder als Redaktionsgruppe oder unter der Anleitung einer Zeitschrift oder Zeitung funktionierte, gegründet wurden. Doch der blühende Literaturbetrieb nahm sein Ende durch das Auswandern der jungen Autoren in den Westen, bedingt von den repressiven Maßnahmen des Nationalkommunismus. Das führte auch dazu, dass auch die Literaturkreise ihre Tätigkeit einstellen mussten.

Anfang bis Ende der 80er Jahre, findet man in der Presse auch



keine umfangreichen Berichte mehr über die Literaturkreise. (eine Ausnahme bildete der „Adam-Müller-Guttenbrunn“-Kreis). Meistens konnte man nur noch nüchterne Nachrichten über den lesenden Autor, den Ort der Begegnung und die Uhrzeit des Treffens lesen. Mehr nicht. Wenig Pressepublizität über die Zirkel gab es auch in der rumänischen Literaturszene. Mircea Cărtărescu erinnert sich:

„Und da die Zeitschriften, die es gab, selbst die anerkannten Dichter kaum noch druckten, fehlte uns dieser Absatzmarkt, wir hatten nicht die Möglichkeit in Zeitschriften zu publizieren, erlebten nicht die Freude, unsere Namen gedruckt zu sehen. Also zogen wir uns in die literarischen Zirkel zurück. Marginalisiert und halb in den Untergrund abgedrängt, wie sie waren, boten sie viel mehr Freiraum als die gedruckte Presse.“<sup>8</sup>

Da man sich in Presse nicht behaupten konnte, suchte man den Fluchort in den Literaturkreisen, so kann man sagen, dass die 80er Generation nicht im Umfeld der Zeitungsredaktionen entstanden. Die Literaturzirkel wurden jetzt zu Förderer und nicht umgekehrt.

„Die Kluft zwischen dem, was die gedruckte Presse veröffentlichte und was in den Zirkeln gelesen wurde war deutlich zu erkennen, was die literarische Qualität betrifft. In einigen Zirkeln konnte man sich tatsächlich frei und ungehemmt äußern. Das kam vor allem in den studentischen Zirkeln vor, denn dort gab es keine Kontrolle.“<sup>9</sup>

Bemerkenswert ist jedoch die Tatsache, dass es in der Provinz wesentlich mehr Ermessungsspielraum gab, wobei die Literaturzirkel viel strenger kontrolliert und nicht selten bespitzelt wurden. In Bukarest war es genau umgekehrt. Nichts konnte in die Zeitungen eingeschmuggelt werden, aber dafür gab es mehr Meinungsfreiheit in den Sitzungen der Zirkel. Wie die Zensur und Selbstzensur funktionierte soll weiterhin dargestellt werden. Einerseits soll die Zensur im Bereich des geschriebenen Wortes analysiert werden und andererseits im Bereich des gesprochenen Wortes. Beim gedruckten, wie beim geschriebenen Wort musste man damit rechnen, dass die Kontrolleure der öffentlichen Meinung nur ihre Wahrheit gelten lassen wollten. Im Konflikt mit der Zensur versuchten Autoren, die nicht mundtot gemacht werden, sondern weiter schreiben wollten, sich damit auszuwehren, sie seien missverstanden bzw. falsch interpretiert worden. Die Auswirkungen der Zensur auf das gedruckte Wort kann man nur im Kontext der Regelungen verstehen, die es damals zum Thema, wie Literatur zu funktionieren habe, gab. Das gesamte künstlerische Leben wurde im Zeitraum 1950–1989 (der Diktatur der Nationalkommunisten), einer staatlichen Kontrolle unterworfen.

In Rumänien wurde die Zensur im Jahr 1949 durch die Gründung der Generaldirektion für Presse und Drucksachen eingeführt. Diese Institution bestand bis am 30.05.1975 als durch das Dekret des Ministerrats Nr. 53 das Komitee für

Presse und Drucksachen unter der Führung der Rumänischen Kommunistischen Partei gegründet wurde. Die Richtlinien bezogen sich auf: die Verhinderung der Veröffentlichung und Verbreitung von Texten die laut Gesetz nicht veröffentlicht werden dürfen, Anmeldung von Unregelmäßigkeiten dem Chefredakteur der Publikation oder dem Leiter des Verlags, Bestimmung von Normen zur Verbreitung von Publikationen, Erteilung von Genehmigungen für die Ausfuhr aller Drucksachen, Tonträger und Filmaufzeichnungen, Genehmigung der organisatorischen Personalstruktur für alle Publikationen, Verteilung von Papierquoten, Erarbeitung der Gesetze für den eigenen Arbeitsbereich.<sup>10</sup>

Ähnliches geschah in der DDR, wo es im Bereich der Literatur eine strikte staatliche Vorzensur gab. Formen der Zensur waren der „Entzug von Konzessionen und Privilegien, Verweigerung der Papierzuteilung, Steuern, Berufsverbote, Verfolgung, Geld- und Gefängnisstrafen, die Veröffentlichung „gereinigter“ Ausgaben, die Schwärzung von Textpassagen.“<sup>11</sup> In diktatorischen Regimes kam es auch zur Vernichtung von Büchern. Heftig debattiert wird über die Wirkung der Zensur auf die schriftstellerische Kreativität. Laut Gabanyi bezeichneten die Kritiker der offiziellen Kulturpolitik die Zensur als Haupthindernis auf dem Wege einer harmonischen künstlerischen Entfaltung.<sup>12</sup>

Manche behaupten die Zensur könne Anstöße zum kreativen Handeln geben. Auf diese Weise entwickelten Autoren der inneren Emigration Techniken verdeckter Schreibweise. Die Zensur kann für das Schreiben auch ganz andere Folgen haben, zur so genannten Untergrundliteratur (dem russischen Samisdat) führen, die ihre Bücher im Verborgenen bzw. in Exil- und Auslandsverlagen produziert und auf inoffiziellen Wegen verteilt. Diese Dissidentenliteratur entsteht und wirkt in totalitären Staaten, in denen meinungsfreie Literatur unerwünscht, verboten und verfolgt wird.

In einem Artikel „Notizen über die Zensur“ steckt Csejka das problematische Begriffsfeld „Zensur“ mit Schlagworten wie „Kooperationsbereitschaft“, „Doppelbödigkeit“, „subtile Erpressungsmethoden“ „Ceausecus Rosstäuschertrick“ ab.<sup>13</sup> Der bedeutendste Unterschied zwischen der Zensur in den stalinistischen Fünfziger und in der nachstalinistischen Ceausecu-Zeit war derjenige, dass der Begriff der Staatsfeindlichkeit, wie er in den 50'er Jahren verstanden wurde, sich auf das *System als Ganzes bezog*, während in der Ära Ceausecu allein die *Person des Conducătors* maßgeblich war. So kam der Zensur die Aufgabe zu, mit Hilfe brutaler und subtiler Erpressungsmethoden, die Literatur dazu zu bringen, „ihre Autorität zugunsten des Systems in die Waagschale zu werfen“<sup>14</sup>. Nach der Zeit gewaltsamer, politischer, Instrumentalisierung von Kunst und Literatur in den 50-er Jahren, versuchten die Autoren in den 60'ern sich von der Politik abzuwenden. Nachdem der eiserne Vorhang gefallen war, konzentrierte man sich auf die eigene Tradition, zu der auch moderne und avantgardistische Erfahrungen gehörten, die man neu zu bewerten versuchte. Weiterhin soll der konkrete Weg eines fertigen Manuskripts analysiert werden. Dieses wurde vom Autor bei einer Redaktion oder bei einem Verlag

eingereicht. Wenn alles stimmte wurde das Manuskript in druckreifer Form dem Komitee für Presse und Drucksachen eingereicht um eine endgültige Genehmigung zu bekommen. Die Autoren, die Redaktionen und die Verlage kannten die allgemeine Ausrichtung des Komitees und versuchten so vorzugehen, dass es keine Einwände gab. Im Folgenden Näheres über einige Schreibtechniken, die angewandt wurden um die Zensur zu überlisten. Rolf Bossert meinte in einem Interview, dass mit Sprachgeschick, regimekritische Anspielungen eingebaut werden konnten.

„Die Zensur reagiert normalerweise auf Reizwörter. (...) Autoren die metaphorische, weniger plakative Texte schreiben, haben es leichter, denn die Zensoren begreifen die Metaphorik ganz einfach nicht.“<sup>15</sup>

Doch besteht bei diesem Bestreben die Gefahr, dass durch innere Zensur (Selbstzensur) der Text so verschlüsselt wirkt, dass er seine Aussagekraft verliert weil der Autor selbst die Rolle des Zensors übernimmt. Dieter Schlesak, Redakteur der „Neuen Literatur“ für Lyrik zwischen 1964-1968 erinnert sich, dass er nicht nur mit der Zensur, sondern auch mit dem rückständigen Kunstverständnis traditionalistischer Leser und der in kunstideologischen Angelegenheiten dogmatisch urteilenden Chefredaktion seine Schwierigkeiten hatte:

„Es war eine absurde Lage (...) wo sprechen, schreiben vor allem, äußerst gefährlich waren, im Gedicht oft „Versteckspiel in der Metapher“. Dieses Versteckspiel hatte ich sogar als Ästhetik und Theorie für mich erarbeitet: nämlich mit brisanten Inhalten zum Leser zu kommen mit Hilfe des Transportmittels Metapher, ohne dass es die Zensur merkte, oder das so gut versteckt war, dass sie es „durch-lassen“ konnte. Zensoren waren irgendwo auch Komplizen.“<sup>16</sup>

Sehr gewagt, offen und unverhüllt lenkte im Jahr 1979 ein Artikel „Schriftsteller kritisiert die Zensur“, erschienen in der rumänischen Zeitschrift „Viața Românească“ die Aufmerksamkeit auf die Zensurpraxis.

„Vor einem Jahr ist die Zensur abgeschafft worden. So hat es der Generalsekretär der Partei beschlossen. Ich bitte jene unter den hier Anwesenden, die die Möglichkeit dazu haben, der Parteiführung mitzuteilen, dass die Zensur in Rumänien nicht nur nicht abgeschafft wurde, dass sie noch bornierter geworden ist.“<sup>17</sup>

Es sei an der Zeit, den Schriftstellern die Verantwortung für ihre Tätigkeit zu übertragen, um so mehr als die Selbstzensur die unwillkürlich funktioniere.

„Und man sollte zur Kenntnis nehmen, dass die Zensur bereits funktioniert, gut funktioniert, und zwar in unserem Gehirn. In unserem Bewusstsein. Eine Zensur, die niemand mehr abschaffen wird.“<sup>18</sup>

Über den Einfallsreichtum und Mut einiger Verlagslektoren

oder Chefredakteuren, ein Buch oder Text durchzusetzen sei erwähnt, was Franz Hodjak aus seiner eigenen Erfahrung als Verlagslektor schrieb: „Um diese oppositionelle Literatur zu verteidigen und zu drucken, brauchte es eine Dosis an Trickeinfällen, eine enorme Portion an Verrücktheit.“<sup>19</sup> Ihm ist es zu verdanken, dass er die deutsche Buchproduktion des Klausenburger Dacia Verlags, 30 Jahre lang, im Kampf mit der Zensur durch „geschickte Täuschungsmanöver“ als es nötig war, am Leben erhalten konnte.

Paul Schuster berichtet über seine redaktionelle Tätigkeit bei der „Neuen Literatur“ als die Aktionsgruppe zustande kam, von den Schwierigkeiten, die er beim Durchsetzen der Texte, für die Veröffentlichung, hatte. Ein erstes Hindernis seien bestimmte Kollegen gewesen, doch erklärt er das „Durchrutschen“ mancher Texte, mit der Hilfe und dem Verständnis von NL-Chefredakteur Emmerich Stoffel und NBZ-Chefredakteur Nikolaus Berwanger. Außerdem lebte man in einem „schalltoten Winkel“, das bedeutete, dass man weder von der rumänischen noch von der westdeutschen Seite richtig beachtet wurde, und dass es etwas „Skandalöses“ hätte sein müssen, um die Aufmerksamkeit der Behörden auf das Redaktionsteam zu lenken.<sup>20</sup>

Elisabeth Axmann, die in der Redaktion der Tageszeitung „Neuer Weg“ zwischen 1954 und 1970 für das Feuilleton tätig und die wöchentlich erscheinende „Beilage für Kunst und Kultur“ zuständig war, berichtet über diese Zeit:

„Ich hatte das Glück, zu einem Zeitpunkt die in die Redaktion zu kommen, da sich, nach Stalins Tod und nach dem schaurigen Dogmatismus der Jahre 1950, 1952 eine kleine Entspannung anbahnte.“<sup>21</sup>

1974 wechselte sie zur „Neuen Literatur“. In dieser Zeit musste man sehr vorsichtig sein was man schrieb.

„(...) man musste ständig auf der Lauer sein, um zu sehen, was noch gerade möglich war. Harmonisch ging es natürlich nicht immer zu, wir wurden streng kontrolliert, bespitzelt, beschuldigt „kosmopolitisch“ und nicht patriotisch genug zu sein.“<sup>22</sup>

Die Ungewissheit, die immer sich verändernden Richtlinien, veranlassten einige Autoren sich von allen offiziellen Formen des Kulturbetriebs fernzuhalten. Andererseits spricht Cărtărescu in den 80er Jahren, von dem Literaturkreis als dem einzigen Ort in dem man sich frei äußern konnte im Vergleich zu den Zeitschriften, die einer strengen Zensur unterworfen waren. Doch das war nur in der Anfangsphase, denn nach sieben Jahren musste der Montagzirkel schließen, weil im vorgeworfen wurde, subversiv zu sein.

„Die Kehrseite solcher Offenheit war, dass all diese Zirkel unterwandert waren.(...)Nach endlosen Auseinandersetzungen unseres Mentors im Montagzirkel, Professor Manolescu, mit den verkappten Zensoren in den Parteizentren der Universität, musste der Zirkel geschlossen werden.“<sup>23</sup>





Die angeführten Beispiele zeigen unterschiedliche Auswirkungen der Zensur auf die Schriftsteller und Dichter. Wenn manche Redakteure es wagten Texte mit subversiver Botschaft „durchrutschen“ zu lassen, bevorzugten andere

Autoren sich von der Literaturszene fernzuhalten weil sie der Meinung waren, dass es besser war Schubladenliteratur zu schreiben und auf bessere Zeiten zu warten um diese zu veröffentlichen.

---

## Note

- 1.<sup>1</sup> Peter Motzan, „Risikofaktor Schriftsteller“, in *Worte als Gefahr und Gefährdung. Fünf Schriftsteller vor Gericht*, Hrsg. Peter Motzan, Stefan Sienerth und Andreas Heuberger (München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1993), 53.
2. Adriana Dogaru, „Verlust der Glaubwürdigkeit. Rumänische Schriftsteller im Fegefeuer des Stalinismus“, in *Südostdeutsche Vierteljahresblätter*, no. 4 (2000): 323.
3. Anneli Ute Gabanyi, *Partei und Literatur in Rumänien seit 1945* (München: R. Oldenbourg Verlag, 1975), 185–86.
4. Dogaru, „Verlust der Glaubwürdigkeit“, 323.
5. „Literarischer Wettbewerb“ *Neue Banater Zeitung* 12 September, 1968, 2.
6. Thomas Krause, *Die Fremde rast durchs Gehirn, das Nichts... Deutschlandbilder in den Texten der Banater Autorengruppe (1969–1991)* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998), 56.
7. Gerhard Eike, „Ceterum Censeo“, *Volk und Kultur* (April 1975): 37.
8. Mircea Cărtărescu, „Irrgarten Moderne“, Interview von Gerhardt Csejka, *Neue Literatur*, nr. 1 (1998): 19.
9. *Ibid.*, 21.
10. Cristina Tudorică, *Rumäniendeutsche Literatur (1970–1990), Die letzte Epoche einer Minderheitenliteratur* (Tübingen: Francke, 1997), 40.
11. o. V., „Zensur“, *Der Brockhaus-Literatur*, 2. Auflage. Hrsg. Lexikonredaktion des Verlags F.A. Brockhaus (Mannheim: Brockhaus, 2004), 944.
12. Anneli Ute Gabanyi, „...im Einklang mit den allgemeinen Bestrebungen des Volkes“. „Die Zensur in Rumänien – nicht abgeschafft, sondern verstärkt. Osteuropa“ *Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens*, no. 4 (1979), 335.
13. Gerhardt Csejka, „Notizen über die Zensur. Die rumänische Literatur nach 1945 – ein Überblick“, *Neuer Weg* 42, no.12771 (1990): 3–4.
14. *Ibid.*
15. Gisela Lerch, „Der Exitus der deutschsprachigen Literatur Rumäniens. Ein Gespräch mit Rolf Bossert“, *Frankfurter Rundschau*, 20 Februar, 1986, 5.
16. Dieter Schlesak, „Abschied von Siebenbürgen“, Interview von Stefan Sienerth. Stefan Sienerth, *Dass ich in diesen Raum hineingeboren wurde. Gespräche mit deutschen Schriftstellern aus Südosteuropa* (München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1997), 222.
17. Mihai Coja, „Rumänien: Schriftsteller kritisiert die Zensur“, *Viața Românească*, no. 7–8 (1978): 84.
18. *Ibid.*
19. Franz Hodjak, „Von der Suche nach einem Ort“, interview von Stefan Sienerth, *Dass ich in diesen Raum hineingeboren wurde. Gespräche mit deutschen Schriftstellern aus Südosteuropa* (München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1997), 283.
20. Paul Schuster, „Ich stehe zwischen allen möglichen Stühlen“, Interview von Stefan Sienerth, *Südostdeutsche Vierteljahresblätter*, (München: Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, nr.4, 2002), 345.
21. Elisabeth Axmann, „Als wäre es jetzt zum ersten Mal greifbar nah“, Interview von Stefan Sienerth in *Südostdeutsche Vierteljahresblätter*, Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, (München: Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, nr. 4, 2004) 329.
22. *Ebd.*
23. Gerhart Csejka, „Irrgarten Moderne“, 22.

## Bibliography

- Der Brockhaus-Literatur*. Mannheim: Brockhaus, 2004.
- Csejka, Gerhardt. „Notizen über die Zensur. Die rumänische Literatur nach 1945 – ein Überblick“ [Notes on Censorship: Romanian Literature after 1945 – An Overview]. *Neuer Weg* 42, no.12771 (1990).
- Coja, Mihai. „Rumänien: Schriftsteller kritisiert die Zensur“ [Writer Criticises Censorship]. *Viața Romanesca*, no. 7–8 (1978).
- Csejka, Gerhardt. „Irrgarten Moderne. Ein Interview mit Mircea Cartarescu“ [Labyrinth Modernity: An Interview with Mircea Cartarescu]. *Neue Literatur*, Nr. 1, 1998.
- Dogaru, Adriana. „Verlust der Glaubwürdigkeit, Rumänische Schriftsteller im Fegefeuer des Stalinismus“ [Loss of credibility, Romanian writers in the purgatory of Stalinism]. *Südostdeutsche Vierteljahresblätter* 4 (2000): 323.
- Eike, Gerhard. „Ceterum Censeo.“ *Volk und Kultur*, April 1975.

- Gabanyi, Anneli Ute. "...im Einklang mit den allgemeinen Bestrebungen des Volkes. Die Zensur in Rumänien – nicht abgeschafft, sondern verstärkt" [...in Accord with the General Endeavors of the People – Censorship in Romania]. *Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens*, no. 4 (1979).
- Gabanyi, Anneli Ute. *Partei und Literatur in Rumänien seit 1945* [Party and literature in Romania since 1945]. München: R. Oldenbourg Verlag, 1975.
- Hodjak, Franz. "Von der Suche nach einem Ort" [About the search for a place]. In: *Dass ich in diesen Raum hineingeboren wurde. Gespräche mit deutschen Schriftstellern aus Südosteuropa* [That I was born in this space. Conversations with German writers from South-Eastern Europe], edited by Stefan Sienerth, 283-290. München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1997.
- Krause, Thomas. *Die Fremde rast durchs Gehirn, das Nichts, Deutschlandbilder in den Texten der Banater Autorengruppe (1969-1991)* [The Strangeness Racing Through the Brain, the Nothingness, Pictures of Germany in the Texts of the Banater Author-Group (1969-1991)]. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998.
- Lerch, Gisela. "Der Exitus der deutschsprachigen Literatur Rumäniens. Ein Gespräch mit Rolf Bossert" [The Exitus of Romanian German Literature: A Conversation with Rolf Bossert]. *Frankfurter Rundschau*, February 20, 1986.
- o. V. "Literarischer Wettbewerb" [Literary Competition]. *Neue Banater Zeitung*, September 12, 1968.
- Motzan, Peter. "Risikofaktor Schriftsteller" [Risk factor writer]. In *Worte als Gefahr und Gefährdung. Fünf deutsche Schriftsteller vor Gericht* [Words as Danger: Five German Writers on Trial], edited by Peter Motzan, Stefan Sienerth, and Andreas Heuberger, 53-60. München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1993.
- Schlesak, Dieter. "Abschied von Siebenbürgen" [Leaving from Siebenbürgen]. In *Dass ich in diesen Raum hineingeboren wurde. Gespräche mit deutschen Schriftstellern aus Südosteuropa* [That I was born in this space. Conversations with German Writers From South-Eastern Europe], edited by Stefan Sienerth, 220-225. München: Südostdeutsches Kulturwerk, 1997.
- Sienerth, Stefan. "Ich stehe zwischen allen möglichen Stühlen. Ein Gespräch mit Paul Schuster" [I'm Caught Between all Sorts of Chairs. A conversation with Paul Schuster]. *Südostdeutsche Vierteljahresblätter* 4 (2002): 345-350.
- Sienerth, Stefan. "Als wäre es jetzt zum ersten Mal greifbar nah, Ein Gespräch mit Elisabeth Axmann" [As if it were now within reach for the first time: A Conversation with Elisabeth Axmann]. *Südostdeutsche Vierteljahresblätter*, Geschichte Südosteuropas 4 (2004): 328-331.
- Tudorică, Cristina. *Die letzte Epoche einer Minderheitenliteratur (1970-1990)* [The Last Epoch of Minority Literature (1970-1990)]. Tübingen: Francke Verlag, 1997.



# THE ROLE OF CULTURAL TRANSLATION FOR LITERARY HISTORIOGRAPHY

**Eva-Nicoleta BURDUȘEL**

Centre for Linguistic, Literary and Cultural Studies  
Lucian Blaga University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts  
Personal e-mail: [eva.burdusel@ulbsibiu.ro](mailto:eva.burdusel@ulbsibiu.ro)

---

## THE ROLE OF CULTURAL TRANSLATION FOR LITERARY HISTORIOGRAPHY

**Abstract:** The main objective of the present paper is to highlight the relevance of translation in the scholarly endeavour of placing and firmly setting national literature in a wider context, i.e. planetary literature. Moreover, due to its complexity, long tradition, noble endeavour, worldwide mission and overarching goal, translation – as a fourfold process encompassing the linguistic, cultural, interpretive, comparative dimensions, according to Professor Christian Moraru – serves as a most effective connector between words and worlds, in addition to overcoming successive waves regarding the state of “translatability” as Emily Apter – scholarly theorized it, from her first thesis “nothing is translatable” to the twentieth thesis “everything is translatable”, where all the intermediary stages, hypotheses, and other theoretical assumptions further investigated.

**Keywords:** world-system analysis, centre-periphery in literary studies, cultural translation, planetary literature

**Citation suggestion:** Burdușel, Eva-Nicoleta. “The Role of Cultural Translation for Literary Historiography”. *Transilvania*, no. 10(2021): 1-11.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.01>



“Words may, through the devotion, the skill, the passion and the luck of writers, prove the most powerful thing in the world. They may move men to speak to each other because some of those words express not just what the writer is thinking but what a huge segment of the world is thinking.” (W. Golding – Nobel Prize Acceptance Speech)

“Good literature erects bridges between different peoples, and by having us enjoy, suffer, or feel surprise, unites us beneath the languages, beliefs, habits, customs, and prejudices that separate us ... Literature creates a fraternity within human diversity and eclipses the frontiers erected among men and women by ignorance, ideologies, religions, languages, and stupidity.” (Mario Vargas Llosa – Nobel Prize Acceptance Speech)

“Culture, on a global scale, concerns us all... Culture belongs to all humankind.” (J.M.G. Le Clézio – Nobel Prize Acceptance Speech)

The main objective of the present paper is to highlight the relevance of translation in the scholarly endeavour of placing and firmly setting national literature in a wider

context, i.e. planetary literature. Moreover, due to its complexity, long tradition, noble endeavour, worldwide mission and overarching goal, translation – as a fourfold process encompassing the linguistic, cultural, interpretive, comparative dimensions, according to Professor Christian Moraru<sup>1</sup> – serves as a most effective connector between words and worlds, in addition to overcoming successive waves regarding the state of “translatability” as Emily Apter<sup>2</sup> scholarly theorized it, from her first thesis “nothing is translatable” to the twentieth thesis “everything is translatable”, where all the intermediary stages, hypotheses, and other theoretical assumptions further investigated. The twenty postulates provide a multidimensional approach to translation studies and its connection to comparative literature – “global translation is another name for comparative literature”, the concept of power – “the translation zone is a war zone”, notion of dominance and imperialism – “mixed tongues context the imperium of global English / translation is an oedipal assault on the mother tongue / translation is the traumatic loss of native language”, including the more recent and ineluctable impact of technology on the area of translation studies.<sup>3</sup> Furthermore,

Emily Apter's analysis points out to the qualitative and quantitative dimensions, methods and instruments defining and pertaining to translation studies. In recent decades, translation studies reached the prestigious status of an academic discipline that came to be regarded as an *sine-qua-non* instrument for cultural studies, comparative literature, world literature, global diplomacy, literary criticism, as well as linguistic and cultural mediation or the preservation of the memory of individuals and nations.

Numberless writers and most scholars equally acknowledged the power of art, culture, literature to connect diversity and differences, to make the distant both near and familiar. The word, as highlighted by the Nobel Laureates mentioned in the opening of the present paper, is an invaluable resource as they emphasized the significance of the book as the most treasured cultural product. Literature translates real life experience into writing, whereas the act of literary translation is a cultural transfer of meaningful *words* and enlightening *worlds*.

A second, though not secondary, aim of the paper is to call attention to both dimensions of the translation process: qualitative and quantitative. The former one is mainly illustrated by the cultural context, linguistic transaction and literary transfer of meaning, whereas the latter one is testified and enabled by the most recent tools provided by digital humanities to store, access and retrieve terminology in a resourceful corpus of terminology as a valuable repository literary and cultural concepts. World literature can be more accurately understood by means of a chronological, quantitative approach specific to literary historiography intertwined with an equally subjective and qualitative approach specific to comparative literature. David Damrosch noted that "texts are culture bound"<sup>4</sup> hence an understanding otherness – both author and text – is mediated by cultural translation with the consequence of reaching out to a global audience, summing up that "we live today in a great age of translation"<sup>5</sup>.

Special mention should be made of the unique scope and unparalleled amplitude and complexity of the *General Dictionary of Romanian Literature*, an unparalleled scholarly project encompassing minute accurate definitions and thorough presentations of literary movements, literary concepts, literary publications, literary institutions, writers, translators, etc. The *Dictionary* stands out in a class by itself on the one hand due to its encompassing power and overarching scope contributing to something more than the literary phenomenon, i.e. the "culture of literature". Literature should be read on two levels simultaneously and equally important, i.e. an *international dimension* or reading and writing for the planet (Christian Moraru) as literature possess the unique ability to make us all contemporary with the world at large, putting all people into contact mediated by language and culture; and an (inter)cultural dimension which is closely connected with the former one as culture facilitates the integration of the national within the large canvass of the world and, at the same time, preserves the identity of the nation in any kind of worldly interaction.

The process of translating the *General Dictionary of Romanian Literature* (GDRL) resorted equally to quantitative

and qualitative methods: the former one – quantitative instruments for translation research – (QnM) was employed particularly in the endeavour of searching databases and archives for a thorough comparison of existing translations of titles, concepts, or retrieval of former literary translations of the passages included by the contributors, whereas the latter one – qualitative approach to translation research – (QIM) implies the translation proper of literary texts, a process which is simultaneously scientific, artistic and interpretive. This is a rather novel undertaking since the complexity of the task had been basically unparalleled in the Romanian cultural and literary context, given the wide scope of the project where the translations ranged from literary texts, literary criticism, reviews, biographical notes, overview of the writer's life and work.

The process of translating the *General Dictionary of Romanian Literature* further illustrates the two-dimensional connection between culture and power: on the one hand, nations – particularly those regarded to be situated at the centre – have always resorted to power as a persuasive weapon of domination; on the other hand, the aim of culture is to overcome oppositions, bridge polarities, to finally achieve connections and harmony.

The present paper was prompted by an outstanding research project whose overarching goal is the daring endeavour and relevant contribution to the preservation, capitalization and promotion of national literature worldwide in the larger context of a world-system analysis where the centre-periphery antinomy highlights the hypothesis that there is no centre without the periphery, instead it is precisely the assumed marginal literature, looked upon as supposedly less significant as allegedly powerless, that empowers major literatures. The travel and circulation of literature from the margin to the core and the other way round is facilitated and mediated – linguistically and culturally – by literary translation.

"Connection is a minimal condition for World Literature ... regarded as a rhizomatic and ever-changing complex of relations" and translation is the method, medium and instrument enabling and facilitating connection across literary landscapes, cultures, languages, geographical areas, "connecting different speech communities and literary cultures"<sup>6</sup>. The concept of borders in literature or, rather literary landscapes, determined by geographical, historical and political reasons, became quite fluid as literature speaks to the world at large, where experience is similar and the artistic expression – in matters of literary genre, technique and form – differs from one culture to another and from one literary tradition to another.

Apart from the significance of culture for the survival and continuity of a nation, national literature is the representative and reflection of cultural specificity, linguistic diversity, echoing historical conditions, economic upheaval, geopolitical turmoil. Based on the theory that nations are narratives and that reading literature is a valuable and effective means of accessing the (hi)story of a nation and immersing into its culture and tradition, we may firmly conclude that the literary and historical narrative performs a twofold role: one



of dominance - i.e. colonialism and imperialism - and another one of survival and preservation of memory - i.e. commonly associated to “minor” or “peripheral”. Any discussion and analysis about the interdependence between culture and power, in its various manifestations, will inescapably rely on the role of culture in the global context as an effective and enduring means of promoting communication, linguistic identity, collective memory, as well as moral, spiritual, ethical values meant to ensure the continuity and survival of any community throughout history. In its ideal form, power may provide balance, whereas in its lowest form power is mere dominance; culture is the only one able to uplift the manifestation of power and culture is endowed with the power to create harmony.

Literature may be regarded as a relevant archive, repository of a nation’s invaluable and indelible memory, encoded and decoded in a particular cultural context. Hence literary history is equally an endeavour of accomplishing cultural history, where cultural identity and specificity play a similar essential role as the concept of localization is for translation. Experience is universal though its expression and world literature cannot be accomplished without a well-defined and firmly rooted national literature. The role of world literary studies is to enable and guide reading across traditional borders. “Literature belongs to the world at large not confined to its cultural origin but speaks to people everywhere” and studies in world literature embark on a process of reading across traditional borders.<sup>7</sup>

“Translation does not happen in a vacuum, but in a continuum; it is not an isolated act, it is part of an ongoing process of cultural transfer. Moreover, translation is a highly manipulative, i.e. *subjective* activity, that involves all kinds

of stages in that process of transfer across linguistic and cultural boundaries.”<sup>8</sup> Special mention should be made here that successful translation of literary texts should be neither excessively subjective nor heavily reliant on computer-aided translation or similar tools, specific to computational linguistics. Human intervention is the most powerful mediator in literary translation. Machine translation may observe linguistics rules though it may not be able to distinguish the most appropriate equivalent for the original text in the target language. It is particularly relevant, here, to mention the recent shift in translation studies from “the source text to the target culture” hence changing the paradigm of dominance from the original – regarded as prevailing – to the reception, audience which thus gains in importance, significance<sup>9</sup>. Such a perspective is congenial to studies in communication theory which highlight the focus on the audience in the transactional linguistic and cultural process. Moreover, translations contribute to the duration of a literature and the continuation of its cultural context; hence a literary work moves beyond its original context: geographical, cultural, temporal, gaining in significance with each different and successive translation.

The idea of the “contact zone” as “the place where cultures, previously separated, come together and establish ongoing relations”<sup>10</sup> highlights the interaction among the centre and the periphery as well as the circulation of cultural trends – “travelling concepts in the humanities” set forth and theorized by Mieke Baal. To conclude, literary translation is much more than merely a transfer, of a text from one language and culture to another, it is also a transaction entailing a transformation both in the production of the translated text as well as in its reception by the targeted audience. Translation serves as a powerful mediator to accessing and understanding the World Republic of Letters.

---

#### Notes:

1. Christian Moraru, “World, Globe, Planet: Comparative Literature, Planetary Studies and Cultural Debt after the Global Turn,” *State of the Discipline Report*, ACLA. December 03, 2014.
2. Emily Apter, *The Translation Zone. A New Comparative Literature* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016).
3. *Ibid.*, 12-13.
4. David Damrosch, *How to Read World Literature* (Chichester & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 2.
5. *Ibid.*, 66.
6. Stefan Helgesson and Mads Rosendhal Thomsen, *Literature and the World* (London: Routledge, 2020), 76, 84, 131.
7. *Ibid.*, 78, 152.
8. See the chapter authored by Susan Bassnett and Harish Trivedi in *Postcolonial Translation: Theory and Practice* (London: Routledge, 2002).
9. Helgesson and Thomsen, *Literature and the World*, 135.
10. Sherry Simon in *Postcolonial Translation*.

#### Bibliography:

- Apter, Emily. *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016
- Bassnett, Susan, and Harish Trivedi, eds. *Postcolonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge, 2002.
- Damrosch, David. *How to Read World Literature*. Chichester & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Helgesson, Stefan, and Mads Rosendhal Thomsen. *Literature and the World*. London: Routledge, 2020.
- Moraru, Christian. “World, Globe, Planet: Comparative Literature, Planetary Studies and Cultural Debt after the Global Turn,” *State of the Discipline Report*, ACLA. December 03, 2014.

# MIRON COSTIN ȘI EPOCA ÎN CARE A TRĂIT

---

**Carmen OPRÎȘOR**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
Lucian Blaga University of Sibiu  
Personal e-mail: [carmensimona.oprisor@ulbsibiu.ro](mailto:carmensimona.oprisor@ulbsibiu.ro)

---

MIRON COSTIN AND HIS EPOCH

**Abstract:** In the present article we pointed out the historical context our culture came into being. We also showed which were the social and cultural conditions of the Middle Ages that influenced the evolution of our civilization. Miron Costin's work, a Romanian historian from the 17th century, was imbued with literary features. He was educated in Poland and he became a great scholar. Costin was very concerned with writing a chronicle with a complex structure and with elaborate sentences. He created memorable human portraits in vivid colours, and his remarks upon history and human nature still impress us due to their profoundness. He was also the first writer whose chronicle proved to be the work of a gifted memoirist.

**Keywords:** Miron Costin, history, chronicle, Romanian culture, Humanism, Polish influences.

**Citation suggestion:** Oprîșor, Carmen. "Miron Costin și epoca în care a trăit". *Transilvania*, no. 10 (2021): 12-20.  
<https://doi.org/10.51391/trva.2021.10.02>.



## Contextul istoric

Opera umaniștilor noștri rămâne de o covârșitoare importanță în primul rând pentru ideile pe care le susțin legate de începuturile noastre ca popor și de contextul în care s-a dezvoltat cultura română. În plus, înregistrăm o continuitate firească și o unitate în evoluția gândirii de la noi. Ideile transmise de umaniști au fost preluate și îmbogățite de reprezentanții iluminismului și, mai târziu, ele vor sta la baza elaborării programelor Revoluției de la 1848, ca dovadă a urmării statornice a acelorași deziderate de-a lungul istoriei.

Cultura noastră s-a încheșat odată cu apariția statelor feudale. După cum afirma istoricul P.P. Panaitescu, elementele constitutive ale culturii noastre feudale au fost: „ortodoxia, cultura literară a slavonismului ca limbă bisericească și de stat, stilul bisericilor și al cetăților [care, n.n.] sunt identice la toți românii.”<sup>1</sup> Explicația pe care pasionatul istoric ne-o oferă pentru a înțelege caracterul unitar al culturii române vizează următorul aspect: componentele culturale enumerate mai sus sunt definitorii pentru spiritualitatea românească, însă, peste toate acestea, „predomină, puternică și de nestrămutat, creația populară, cu splendida ei literatură orală, cu artele plastice și organizarea muncii, peste tot pământul locuit de români.”<sup>2</sup>

Deși au locuit în trei provincii diferite, cultura și istoria românilor și-au menținut caracterul unitar. De exemplu, există evenimente care s-au petrecut simultan în cele trei teritorii românești. Printre acestea, Panaitescu amintește

de înlocuirea slavonismului cu limba poporului, petrecută în secolul al XVI-lea, de transformarea monarhiei de tip feudal într-una de tip administrativ-centralizat, și de apariția gândirii și a scrisului umanist, în secolele XVI-XVII.

Dacă avem în vedere planul diacronic, nu trebuie să ometem să vorbim și despre *continuitatea* culturii noastre. Aceasta a constituit o problemă mult disputată de unii filologi și istorici străini care au servit, prin teoriile lor, diferitelor interese istorico-politice ale celor care urmăreau expansiuni teritoriale. Istoricii români au adus argumente solide și de bun simț prin care se demonstrează această continuitate: numeroasele necropole descoperite pretutindeni pe teritoriul României, ruinele unor vechi așezări și, mai ales, arta ceramică moștenită de la strămoșii noștri daci. Acest meșteșug a fost apoi intens dezvoltat și în epoca medievală, în care societatea românească era organizată în obștii sătești. De la astfel de „obștii țărănești”, după cum le numea Nicolae Iorga, se trece la organizarea statului feudal, iar acest pas a presupus și unele modificări organizatorice. Panaitescu a combătut opinia lui Iorga conform căruia am fi avut doar „un stat țărănesc” în perioada medievală. Cel dintâi era de părere că forma noastră de organizare din vreme a fost cea a statului feudal, în care *au persistat*, însă, mai mult decât în alte părți, „forme de viață populară.”<sup>3</sup>

Dacă D. Drăghicescu<sup>4</sup> identifica, în prima jumătate a secolului al XX-lea, trăsăturile noastre etnice, ținând cont atât de factorii istorico-geografici cât și de cei ereditari, Panaitescu susține pragmatic că specificul românesc nu



poate depinde decât de „adaptarea la împrejurări,” el fiind rezultatul unui anumit „mod de viață materială”, fără legătură cu factorii ereditari. De asemenea, dezvoltarea noastră s-a petrecut într-un context european mai larg, când instituțiile feudale au fost comune mai multor țări, dar în care gradul de dezvoltate diferă de la un stat la celălalt, în funcție de nevoile sociale și de posibilitățile îndeplinirii lor. Organizarea statală și funcționarea unor instituții administrative de la noi a urmat modelul celor din Bizanț. Provinciile românești au întreținut legături permanente cu, odată, înfloritorul imperiu, iar contactul cu lumea bizantină s-a menținut prin mijlocirea slavilor de la sud de Dunăre. În legătură cu influențele pe care cultura română le-a resimțit în evoluția ei, trebuie să clarificăm un aspect de bază. Suntem un popor mic, a cărui istorie nu a putut decide evoluția altor comunități europene. Însă românii și-au dezvoltat cultura în condițiile mai mult sau mai puțin vitrege pe care le-au trăit, având la temelie vechile culturi antice, latină și greacă.

„Când vorbim de influența altor popoare asupra poporului român trebuie, firește, să renunțăm la prejudecata că acceptând ideea influenței, punem poporul influențat, în cazul în speță *poporul nostru*, într-o situație de inferioritate. Nu există popor care doar să primească, așa cum nu există popor care doar să ofere (...). În fond, nu e niciun popor care să nu fi împrumutat de la altele.”<sup>5</sup>

Această constatare a lui Petre Anghel a fost prilejuită de reflecțiile pe care Garabet Ibrăileanu le-a scris în studiul său, *Spiritul critic în cultura românească*, în care deplânge cum un popor înzestrat ca al nostru nu a avut norocul de a participa la edificarea mării civilizații europene. „Vina” ar aparține condițiilor istorice, datorită cărora românii și-au pierdut moștenirea culturală și au înfruntat năvălitorii care au venit peste ei. Astfel, timp îndelungat, românii s-au luptat pentru supraviețuire. Existența lor s-a redus la activitățile care le asigurau nevoile minime și păstoritul a fost ocupația de bază. Pe tărâm spiritual, „cultura minoră”, după cum o numea Blaga, s-a prelungit până târziu. În tot acest timp, civilizațiile occidentale au progresat, s-au îmbogățit material și au produs și opere valoroase de „cultură majoră.”

Multă vreme a circulat ideea potrivit căreia regresul economic și dezvoltarea târzie a unor instituții care, în Apus, au condus la modernizarea altor popoare, se datorau așezării noastre geografice, care a făcut să fim noi „zidul” de care s-au lovit invadatorii.

Manuela Tănăsescu nuanțează ideea și apreciază că *stagnarea* noastră a început după retragerea romanilor din Dacia. Atunci, consecința a fost că populația autohtonă a pierdut nu numai aparatul administrativ, ci și sprijinul armatei. Cele două structuri erau vitale în organizarea vieții comunităților și ar fi asigurat înflorirea lor. Fără sprijin armat și fără o structură administrativă bine pusă la punct, viața locuitorilor a continuat să se desfășoare în interiorul unor forme de organizare ușor de aprovizionat și de apărat, cum au fost satele. Așa se explică de ce orașele au apărut mult

mai târziu decât la alte neamuri și de ce obștiile țărănești a persistat vreme îndelungată.

Istoricii ne vorbesc despre numeroase legături dintre populația care deja locuia pe aceste teritorii și cei care au venit și, fie au rămas aici, precum slavii, fie și-au continuat drumul către apusul Europei, cum a fost cazul celților. În bazinul Dunării „se succed mai multe decoruri politice (Gothia, Hunia, Gepidia, Avaria), toate așezându-se peste o populație stabilă.”<sup>6</sup>

Înfruntarea mai multor valuri de migratori a avut și părțile ei bune, în sensul că s-au produs schimburi materiale și spirituale între populația băstinașă și cea nou-venită, românii asimilând elementele alogene.

\*\*\*

Putem aminti de o reluare, peste timp, a influențelor pe care le-am primit, mai întâi, de la culturile antice. Influența grecească a fost semnalată încă de pe vremea tracilor. Nu este vorba doar de schimburile comerciale, ci mai ales de interferențele elementelor mitologice. Cucerirea romană ne-a îmbogățit mult pe plan spiritual, însă ea a fost privită de unii comentatori drept un proces în urma căruia „un popor foarte vechi s-a modificat prin înrăurirea altuia mai nou.”<sup>7</sup>

În secolul al XVII-lea și, mai apoi, în veacul următor, cultura greacă va exercita iarăși o influență considerabilă, motivată de apartenența noastră la ritul ortodox. Influența slavă s-a manifestat la început în contextul în care românii și-au menținut contactele cu Bizanțul și când limba oficială și de cult a devenit slavona, din rațiuni ușor de înțeles. În perioada medievală, cele dintâi traduceri românești s-au făcut „din medioslava de redacție bulgară, după 1519, sub influența luteranismului”, după cum preciza Petre Anghel. Observăm cum, sub presiunea transformărilor religioase care s-au petrecut în Europa, românii au înțeles să-și apere unitatea credinței prin introducerea în biserici a limbii pe care o înțelegeau toți, româna devenind astfel limba în care se țineau predicile. Tipărirea cărților de cult în limba română a impulsat și dezvoltarea culturii, prin mlădierea limbii noastre pe tiparele scrisului.

Într-un atare context, diaconul Coresi explică motivul pentru care a socotit necesară tipărirea *Psaltirii* în limba română: poporul se cuvine să *înțeleagă* cuvântul lui Dumnezeu, deoarece numai așa oamenii vor putea pătrunde înseamnăta acestuia. De aceea, Biblia „a constituit pentru literatura română piatra de temelie a gândirii”, ea a fost „nucleul în jurul căruia s-a centralizat spiritualitatea noastră. A fost cartea la care au apelat cărturarii românii de îndată ce statele românești au avut acces la această zestre a umanității.”<sup>8</sup>

Vom arăta în cele de mai jos modul în care cultura română a evoluat în perioada medievală. Alexandru Duțu, un rafinat istoric, preocupat de studiul civilizației române în ansamblul ei, arăta că nici *stagnarea*, nici *inapoierea*, etichete prea comode aplicate de unii, nu caracterizează mersul societății noastre, chiar și atunci când ne-am aflat sub regimuri opresive. Cărțile sale ne oferă o perspectivă complexă și comprehensivă asupra fenomenelor culturale din întreaga Europă, pe care el le-a pus în legătură cu schimbarea mentalității popoarelor. Cultura, consideră gânditorul român, reprezintă forma prin care o

civilizație răspunde unor probleme apărute în condiții diferite de existență. Prin cultură nu se înțelege numai „totalitatea operelor strânse în muzee, în biblioteci sau în centre de spectacol, ci *viziunea despre lume și despre om* (s.n.) care alimentează gândirea și fapta, și deci opera artistică.”<sup>9</sup>

Istoricul, pătrunzând în *structurile mentale* ale societății pe care o studiază, va găsi informațiile veridice și necesare care îi indică felul organizării vieții intelectuale ale unei comunități dintr-o anumită perioadă. În ceea ce privește dezvoltarea artelor în sud-estul Europei și în Principatele Române, în secolele XVI-XVIII, Duțu remarcă existența unei legături între scris și limbajul figurativ, vizibilă prin aceea că numeroase texte sunt ilustrate cu miniaturi și gravuri: „cele două mijloace de expresie se influențează reciproc, dar ele alternează de-a lungul timpului în funcție de orientarea capacităților umane: limbajul figurativ predomină în epocile în care efortul spre sinteză prevalează, în timp ce scrisul se afirmă în epocile de ecloziune ale demersului analitic.”<sup>10</sup> Așa se explică de ce pictura a fost mai răspândită în partea noastră de lume, deoarece această artă reprezenta o expresie de sinteză, cu un grad ridicat de adresabilitate, prin care ni se înfățișa destinul uman într-un anumit moment al istoriei.

În Principate, vreme îndelungată, Biserica (și aici vorbim și de mănăstiri) a rămas singura instituție producătoare de cultură, iar rolul ei nu s-a diminuat decât atunci când condițiile sociale au permis apariția altor instituții cu caracter laic, cum ar fi școli, biblioteci, așezăminte de cultură. Abia din secolul al XVI-lea, cultura scrisă cunoaște o răspândire mai mare și, până în secolul al XVIII-lea, literatura și-a menținut caracterul sapiențial. Textele cele mai des întâlnite erau cele care conțineau pilde de viață, apoi se dezvoltă literatura cu caracter istoric, născută, cum am văzut, din preocuparea autorilor ei de a reconstitui destinul neamului lor prin veacuri. Literatura epistolară a circulat în mediile politice, diplomatice și administrative, iar literatura de delectare s-a întemeiat la început, la noi, pe cărțile populare, care satisfăceau nevoile publicului din vreme de a cunoaște modele umane și învățături ale altor neamuri, sau pur și simplu de a se desfăta cu ceea ce le oferea universul ficțiunii.

Interesantă este remarcă pe care Alexandru Duțu o face atunci când ia în discuție rolul pe care l-au jucat în cultura noastră umaniștii. Ureche și Costin ne-au lăsat istorii culte, superioare cronografelor. Ei au fost impulsionați de redescoperirea modelelor Antichității, dar, mai mult decât atât, au încercat să trezească în noi mândria că aparținem latinității și că trebuie să ne afirmăm identitatea națională. Și operele cronicarilor conțin maxime, proverbe sau pilde biblice, dovadă a faptului că literatura sapiențială încă era gustată.

Până în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, cărțile care apăreau la noi aveau o funcție socială precisă, anume de „a edifica, de a prezenta destinul umanității” și „de a permite însușirea scrisului pentru îndatoriri legate de cancelarie.”<sup>11</sup>

Tot în secolul al XVI-lea, s-a înregistrat un mare progres în planul dezvoltării noastre culturale și el a fost marcat de înființarea și de proliferarea tipografiilor. În aceste centre, între care amintim Sibiu și Brașovul, se scoteau la lumină

multe cărți, deși, arată Alexandru Duțu, existau multe dificultăți, cum erau asuprirea economică imperială sau frecvența conflictelor armate. Tipărirea de cărți „a asigurat scrisului o evoluție organică, necunoscută societăților sud-est europene”, după cum preciza istoricul. Numărul mare de tipografii a facilitat răspândirea cărților și a cunoașterii în rândul unor pături sociale mai largi. Astfel, opera lui Dimitrie Cantemir a ajuns să fie cunoscută la Blaj, iar cea a lui Miron Costin a fost răspândită în Țara Românească și în Transilvania.

### Relațiile româno-polone în secolele al XVI-lea și al XVII-lea

Secolele al XVI-lea și al XVII-lea au reprezentat momente de cotitură în evoluția noastră culturală. Acum se produc primele deschideri către cultura occidentală, iar ulterior se vor resimți mai puternic influențele din partea culturii grecești. În Moldova secolului al XVI-lea, legăturile strânse cu nobilimea polonă au condus la dezvoltarea noastră culturală. Mai întâi s-au format relații de prietenie și chiar legături de familie între boierii moldoveni și cei poloni. Membrii marilor familii moldovene, precum Movilă, Stroici, Ureche sau Costin își desăvârșesc educația la colegiile iezuite din Polonia. În cronica sa, Grigore Ureche îi elogiază pe leși pentru că ei prețuiau știința de carte și îi admirau pe cei învățați.

Relațiile moldo-polone se intensifică în secolul al XVII-lea. Boierii români primesc refugiu în Polonia, atunci când erau persecutați în țara lor, activează ca arendași de moșii acolo și, ne spune P.P. Panaitescu, unii dintre ei vor dobândi și „dreptul de indigenat”, drept acordat destul de rar pe acea vreme. Printre aceștia se numărau cei din familia Movilă, Luca și Simion Stroici și Nistor Ureche. Istoricul P.P. Panaitescu a subliniat rolul cultural de seamă pe care l-au avut Moveștii și urmașii lor, precum și Grigore Ureche, întemeietorul istoriografiei de al noi, după modelul scrierilor polone.

Au fost chemați călugării iezuiți să întemeieze misiuni în Moldova, iar în capitala provinciei aceștia au pus bazele Școlii de la Iași. Sub influența iezuiților se produce „occidentalizarea ortodoxiei”<sup>12</sup>, întrucât înrăuirile culturii polone au avut o influență catalitică asupra celei românești. Cele mai multe surse pe care le folosesc cronicarii noștri au fost de origine polonă, țară a cărei înflorire culturală atinsese o culme în secolul al XVI-lea. Sub domnia lui Sigismund I (1508-1548) a avut loc Renașterea polonă, când respectul și interesul pentru valorile culturii antice erau foarte ridicate. Umanismul și Reforma erau două curente care dominau societatea polonă a acelor timpuri și, tot atunci, mulți oameni de cultură și negustori italieni veniseră în Polonia. Jan Kochanowski a fost un mare învățat ale cărui scrieri au fost urmate și de cărturarii moldoveni. Destul este să amintim de Dosoftei, care a scris *Viețile sfinților* și *Psaltirea*, având cunoștință de opera renumitului scriitor polon. În aceste două secole, Polonia a păstrat mereu relații apropiate cu Moldova și interesul polonezilor a fost acela de a răspândi cultura și limba latină dincolo de granițele lor.

La Lemberg, la Camenița și la Bar au funcționat colegii iezuite în care au studiat învățații români Grigore Ureche și





Miron Costin. În Lemberg a existat și o *Școală a frăției ortodoxe*, întemeiată în 1556 și reorganizată în 1587, pe unde a trecut și Grigore Ureche. Mai multe școli latine au fost înființate de iezuiții aduși în țară de domnitorul Petru Șchiopul. Istoricul P.P. Panaitescu consemnează faptul că acestor călugări li se părea că în Moldova „lipsea cultura”, ei venind dintr-o țară în care știința de carte era foarte răspândită în rândul mai multor pături sociale.

Ceea ce nu știau iezuiții era că și la noi, este adevărat, doar în mănăstiri, se desfășura o activitate culturală intensă. Se realizau cărți, atât noi cât și copii manuscrise în slavonă și tot în mănăstirile din Moldova s-a dezvoltat un stil grafic deosebit, renumit în Europa de atunci. Cele dintâi școli au apărut pe lângă mănăstiri, iar cărțile care se realizau acolo erau adevărate opere de artă datorită calității miniaturilor și a caligrafiei. Andrei Eșanu<sup>13</sup> pomenește de acel stil propriu al călugărilor moldoveni, care necesita o pregătire serioasă și de lungă durată, stil numit „izvod moldovenesc”. Unul dintre cei mai iscusiți copişti artizani de la Mănăstirea Neamț a fost Gavriil, fiul lui Uric, a cărui faimă a trecut dincolo de hotarele Moldovei.

Ceea ce era regretabil era că, în Moldova, accesul la carte era foarte restrâns, iar cei care cunoșteau slovele erau foarte puțini și făceau parte din rândul boierimii și a clerului. Însă românii se arătau dornici de învățatură și mulți dintre cei școliți în Polonia au devenit cărturari de seamă, fapt ce a prilejuit admirația secretarului lui Sobieski, Dupont, care afirma despre moldoveni și munteni că: „în afară de țara lor, dacă găsesc cine să-i instruiască, izbutesc foarte bine în toate științele.”<sup>14</sup>

### Umanismul ca trăsătură a scrisului costinian

Miron Costin a fost unul dintre cei mai străluciți umaniști români, cu o vastă cultură. Scrierile sale acoperă mai multe domenii: de la istorie la literatură și traducere. Operele sale impresionează și prin profunzimea gândirii lui filosofice, prin bogăția și acuratețea datelor care privesc etnografia, geografia și limba poporului român. Toți marii noștri umaniști au fost conștienți de valoarea pe care o deține cuvântul scris. Un elogiu al „scrisorii”, adică a documentului, îl aflăm în cartea sa, *De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor*. „Scrisoarea” se constituie ca o sursă de memorie vie a unui neam, pentru că înmagazinează informații care transmit viitorimii date fundamentale despre devenirea unui popor: „Lăsat-au puternicul Dumnezeu iscusită oglindă minții omenеști, scrisoarea, dintru care, dacă va nevoi omul, cele trecute, cu multe vremi, le va putea ști și oblici.”<sup>15</sup> Bun cunoscător al istoriei și al literaturii universale, Miron Costin ne convinge cum evenimentele petrecute în vechime le-au transmis urmașilor pilde de învățatură, întrucât ele au fost consemnate de oameni cu dragoste de învățatură, iubitori ai neamului lor:

„Să nu pomenim pe marile Moisi, carile după 2400 de ani au scris letopisețul de zidirea lumii, că acela au avut pre însuși Dumnezeu dascăl, rostu cătră rost. Omir în 250 de ani au

scris după risipa Troadiei războaiele lui Achilaeus; Plutarh în 400 de ani au scris viața și faptele vestitului împăratu în lume, a lui Alexandru Machidon; Titus Livius, cursul a toată împărăția Râmului în 700 de ani și mai bine au scrisu după urzitul Râmului și alți mulți istorici, cercându de amăruntu scrisorile, cursul a multe veacuri cu osârdie și cu multă osteneală au scos lumii în vedere istorii.”<sup>16</sup>

Scrierile pe care le-am moștenit de la Costin și în care consemnează cursul anilor de la cel dintâi descălecat sunt, toate, motivate de imboldul cărturarului de a nu-și lăsa neamul cufundat în negura uitării. Orice carte de istorie a unei nații, consideră umaniștii, se cuvine să aducă lumină asupra începuturilor acesteia, pentru a ne putea da seama mai bine de propria identitate și de rolul pe care îl îndeplinim pe pământ. Costin și, la fel ca el, predecesorul său, Grigore Ureche, sunt conștienți de efortul pe care trebuie să îl depună pentru aflarea adevărului, dar și de greutățile pe care le au de întâmpinat într-un astfel de demers. Cu toate acestea, amândoi s-au osârdit pentru a realiza acest lucru. Costin se arată mândru de munca înaintașului său și continuă să scrie *Letopisețul Țării Moldovei* de acolo de unde îl lăsase Grigore Ureche. Biruința „gândului bun” care îl îndemnase să nu capituleze în fața unui solicitant efort, în condiții istorice tulburi, ne ilustrează portretul spiritual al unui rafinat cărturar al acelor vremuri.

„Intelectualul acestui secol, (al XVII-lea, n.n.) fie că era cronicar, poet, autor de cărți de legi, orator sau simplu traducător, își asumase discret răspunderea morală a afirmării problemelor și fondului sufletesc specifice cristalizate în decurs de aproape două milenii de istorie consemnată spectaculos în matca unei geografii de răscruce.”<sup>17</sup>

\*\*\*

Miron Costin a fost cronicarul a cărui operă reflectă cel mai bine ideile umaniste. Cultura pe care o dobândește în colegiile iezuite polone se grefează pe o personalitate puternică și pe o inteligență ascuțită. De aceea el nu a rămas un simplu traducător sau imitator al modelelor polone, ci a creat o operă istorică și literară impregnată de atitudini și cugetări personale, care îi definesc universul de gândire. Epoca în care Costin și-a desfășurat activitatea a reprezentat momentul de vârf al influențelor polone asupra politicii și asupra culturii românești din Moldova. El a fost cel mai important susținător al taberei polonilor, având numeroase legături de prietenie cu mulți nobili poloni, precum Isac Balica, Marcu Matczynski, Ioan Gninski, oameni cu rang înalt și care au jucat un rol de seamă în politica vremii.

„Ca patriot român el vede salvarea neamului său în ajutorul polon, ca învățător al Românilor, ca unul ce deschidea tainele trecutului lor și ale culturii, o face sub influența școlii polone și urmând modelele literaturii polone. Rămâne totuși o personalitate independentă, puternică și pasionată în care răsună glasul pământului moldovenesc.”<sup>18</sup>

Studiind în Polonia, Costin a aprofundat cultura antichității

pe care o va îndrăgi într-atât încât în versurile poemului său de meditație filosofică, *Viața lumii*, recunoaștem influențe din Horatius și Ovidiu. Invocarea zeităților din mitologia greco-romană dovedește că avea lecturi bogate din această literatură. Influența horatiană o identificăm în modul prin care poetul Costin percepe trecerea timpului.

Istoricul P.P. Panaitescu opina că există un câștig imens din influența pe care cultura polonă a exercitat-o asupra sa: „cel mai mare rezultat al atingerii lui Miron Costin cu mediul cultural polon” a fost că sub influența acestei culturi a lui i s-a revelat „conștiința romanității neamului nostru care-l va face să trateze împreună istoria Moldovei și a Țării Românești.”<sup>19</sup>

În acest fel se explică natura catalitică a influenței polone, concretizată și în paginile de cronică ale lui Costin. Costin ne-a lăsat o scriere cu caracter *memorialistic*, iar Panaitescu a fost printre primii comentatori care au subliniat aceasta. Mare parte dintre evenimente sunt relatate din perspectiva celui care le-a cunoscut direct, iar despre altele a primit informații de la prieteni apropiați. Noutatea o semnalăm în ceea ce privește perspectiva pe care ne-o dezvăluie asupra istoriei, dar și în ceea ce privește redactarea letopisețului. El nu se limitează la simple traduceri. Grigore Ureche, în schimb, a tradus mult din cronica lui Bielski, însă cantitatea de informații pe care o avem în letopisețul acestuia este mult mai mare, de peste 200 de ani și, în multe situații, sursele de informare de care a dispus au fost insuficiente.

Propriile amintiri sunt completate la Costin de sursele orale, iar apoi faptele sunt comentate de un om a cărui viziune asupra istoriei acestei părți de lume este bine formată. Dacă descoperă informații eronate în cronica polonă, Costin nu ezită să le corecteze. De pildă, Otwinowski și Piasecki scriau că, în lupta de pe Argeș, cel care comanda oastea ar fi fost Ioan Potocki. Costin, care cunoștea situația, precizează că Simion Vodă era conducătorul armatei.

Cronica lui Paul Piasecki este o sursă frecvent citată de Miron Costin. Un mare om de cultură, a cărui operă a cunoscut mult succes în epocă, Piasecki a lăsat o istorie a Europei de la 1587 la 1638, carte pe care, la rândul lui, și-a întemeiat-o pe baza informațiilor preluate de la un alt istoric polon, Hejdenstein. Costin a aflat de la Piasecki informații despre lupta lui Ieremia cu Ștefan Răzvan, despre războaiele lui Mihai Viteazul cu turcii, despre pregătirile pe care le-au făcut polonii atunci când l-au înfruntat pe Mihai. În cronica lui Costin, sunt scrise alte cifre în ceea ce privește numărul de combatanți. Atunci când descrie domnia lui Ștefan Tomșa, cronicarul combină informațiile din sursa polonă cu cele care-i parvin pe cale orală. Alte evenimente pe care le găsește la Piasecki se referă la expediția lui Zolkiewski la Țuțora, la bătălia de la Hotin, la răscoalele cazacilor și ale tătarilor din Bugeac, asupra cărora ne prezintă și date noi.

Despre înfruntarea dintre Mihai Viteazul și oastea lui Simion Movilă au mai scris și polonii Jarosz Otwinowski și Al. Guagnin. Samuel Twardowski era la acea vreme un foarte cunoscut poet și din poemele sale epice Costin adună informații despre războaiele pe care Ioan Cazimir le-a purtat cu cazacii, cu tătarii, cu suedezi și cu ungurii. Aceste poeme epice, foarte

gustate în epocă, i-au slujit lui Costin ca model pentru creațiile în versuri pe care le-a creat el însuși. *Viața lumii* este un poem care conține versuri de 13 silabe și, pe lângă corpul propriu-zis de versuri, el ne oferă și două texte introductive prin care aduce câteva lămuriri cititorului român despre ce înseamnă poezia și de ce s-ar cuveni ca limba noastră să se îmbogățească cu acest fel de scrieri. Poemul *Viața lumii* rămâne original prin atitudinea melancolică a scriitorului privind soarta omului în lume și prin rafinamentul stilistic.

Miron Costin a fost un rafinat om de cultură și un scriitor original. A avut o minte pătrunzătoare și o capacitate de interpretare unică în cultura noastră. Indiferent de modelele pe care le-a urmat, opera lui dezvăluie o viziune unitară, adânc personală.

### Opera lui Miron Costin, o creație cu intenționalitate artistică

Am evidențiat până acum calitățile omului de cultură Miron Costin, erudiția lui, dragostea cu care s-a apropiat de cărți a căror învățătură l-a îndemnat să se apuce el însuși de scris, pentru a transmite o cât de mică experiență de viață urmașilor săi. Numai că, spre deosebire de Ureche, care a fost un deschizător de drumuri, Costin are nu numai talent de povestitor, ci este înclinat spre problematizare, spre digresiune și spre inserarea de amănunte captivante, care îl delectează pe cititor și dau măsura talentului său narativ. Pe cât de concisă este cronica lui Ureche, din motive ușor de înțeles, pe atât de încărcată de detalii este cea a lui Miron Costin.

Eugen Negrici, în ampla sa lucrare critică închinată celor doi cronicari, Grigore Ureche și Miron Costin, identifică particularitățile scriiturii costiniene, recunoscându-i meritele artistice. Despre bogăția de idei și despre farmecul narațiunii sale au mai scris Mircea Scarlat, Nicolae Manolescu, Dan Horia Mazilu, Manuela Tănăsescu și alți istorici literari, impresionați de calitățile literare ale acestei cronici.

Negrici dezvăluie caracterul elaborat al scrisului cronicarului care manifestă o „plăcere adesea eufonică a frazelor largi, cu impulsurile studiate, crescute pe scheletul unor vaste comparații sau paralele, creații ale retorului...”<sup>20</sup> Criticul surprinde caracterul participativ al scriitorului la evenimentele evocate, afecțiunea sau aversiunea cu care îi privește pe cei pe care îi înfățișează în cuprinsul letopisețului său. Narratorul exercită o prezență „tiranică”, el alege, judecă, aprobă sau condamnă faptele oamenilor, este „un pictor al mișcării și al vieții atât de pasionat, de o egală intensitate a culorilor”, ceea ce ne îndreptățește să vedem în creația lui „compoziție, sistematizare și artă.”<sup>21</sup> Distingem în pasaje în care patetismul atinge cote ridicate, acel fior al omului cutremurat de răutățile lumii și de ambițiile unora, pentru care înțelege că, până la urmă, există o plată greu de suportat. Resimțim aici sentențiozitatea tonului cronicarului care amendează pornirile expansioniste ale lui Mihai Viteazul. În spiritul cuvântului biblic, Costin anticipează tragicul sfârșit al domnitorului, într-un splendid fragment în care se revarsă erudiția lui umanistă:



„O, nesățioasă hirea domnilor spre lățire și avuție oarbă! Pre cât să mai adaoge, pre atâta râhnește. Poftile a domnilor și a împăraților n-au hotar. Avându multu, cum n-ari avea nemică le pare. Pre câtu îi dă Dumnedzău, nu să satură. Avându domnie, cinste și mai mari, și mai late țări poftescu. Avându țară, și țara altuia a cuprinde cască și așa lăcomindu la altuia, sosescu de pierdu și al său. Multe împărății în lume, vrându să ia alte țări, s-au stânsu pre sine. Așa s-au stânsu împărăția lui Darie-împăratu de Alexandru Machidon, vrându să supuie Țările Grecești și toată Machidoniia, Darie au stânsu împărăția sa, de au cădzutu pre mânuile lui Alexandru Machidon. Așa împărăția Cartaghinii, vrându să supuie Râmul, au cădzutu la robii Râmlenilor. Așa Piru împăratu, vrându să ia Italia, au pierdut țările sale. Așa și Mihaiu-Vodă, vrându să hie crai la unguri, au pierdutu și domniia Țării Muntenesti.”

Interesant este să vedem cum mersul istoriei i-a servit cronicarului în a demonstra adevărul pildelor Bibliei. La nivelul construcției narative, cronicarul a moștenit din tradiția iudaică felul de a descrie scene vii, în care personajele par „să

respire unele în fața celorlalte”, după cum arată Eugen Negrici. Una dintre cele mai izbutite scene este aceea în care ne este prezentat domnitorul Ștefan Tomșa răspândind teroare în grupul de boieri care-i stăteau dinainte. Criticul o numește o „ecuație dramatică tipic medievală”, întrucât ni se înfățișează aici o dispunere scenică bine gândită, din care se desprinde tragismul resimțit de cei asupra cărora se putea oricând abate mânia lui Tomșa. Vedem mai întâi „grupul mut al boierimii” care asistă la „dialogul degajat al domnului cu slujitorul său sinistru,”<sup>22</sup> care nu era altcineva decât călăul. Domnul râdea și îi dăruia bani acestuia pentru că îl amuza replica: „S-au îngurășat, Doamne, berbecii, buni sunt de giunghiat!”

Calitățile literare ale acestei „anecdote dramatizate” (așa cum o denumește Negrici), sunt de necontestat. Observăm cum, la Costin, expresia aforistică, erudiția umanistă și umorul negru, grefat pe sensibilitatea barocă a cărturarului întăresc dovada că opera lui a depășit cu mult granițele documentului istoric. Textul său reprezintă o operă literară în sensul deplin al cuvântului.

#### Note

1. P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești* (București: Editura științifică, 1969), 12.
2. *Ibid.*, 12-13.
3. *Ibid.*, 13.
4. D. Drăghicescu, *Psihologia poporului român* (București: Editura Garamond, 2004). Drăghicescu susține, că, pentru determinarea obiectivă a trăsăturilor poporului român, trei sunt factorii de care trebuie să ținem cont: de *moștenirea* primită de la înaintașii noștri, daci și romani, de condițiile *istorice și geografice* de la noi și de *mărturiile* pe care le avem de la călătorii străini care au trecut pe aceste meleaguri. În opinia sa, condițiile istorice și geografice au condus la „pierderea” sau la „slăbirea” unor însușiri deja dobândite, idee cu care nu putem fi în totalitate de acord.
5. Petre Anghel, *Comunicare interculturală. Influența literaturii sapiențiale asupra literaturii române* (București: Editura Cartea românească, 2003), 18.
6. Ion Bulei, *O istorie a românilor*. Ed. a III-a, revăzută (București: Editura Melonia, 2007), 25.
7. Petre Anghel, *Comunicare*, 19.
8. *Ibid.*, 26.
9. Alexandru Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă* (București: Editura Minerva, 1978), 7.
10. *Ibid.*, 9.
11. *Ibid.*, 14.
12. P.P. Panaitescu, „Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin”, în *Memoriile secțiunii istorice*, Seria III, Tomul IV, Mem. 4 (București: Editura Cultura Națională, 1925), 8.
13. Pentru mai multe detalii despre activitatea culturală a mănăstirilor românești din perioada medievală, recomandăm cartea lui Andrei Eșanu, *Contribuții la Istoria culturii românești. Moldova medievală* (București: Editura Fundației Culturale Române, 1997).
14. *Ibid.*, 17.
15. Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei. De neamul moldovenilor*, prefață de Elvira Sorohan (Iași: Editura Junimea, 1984), 240.
16. *Ibid.*
17. Elvira Sorohan, „Prefață”, în Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei. De neamul moldovenilor* (Iași: Editura Junimea, 1984), v.
18. P.P. Panaitescu, „Influența polonă”, 133.
19. *Ibid.*, 129.
20. Eugen Negrici, *Narațiunea în cronicile lui Gr. Ureche și Miron Costin* (București: Editura Minerva, 1972), 184.
21. *Ibid.*, 151.
22. *Ibid.*, 171-172.

#### Bibliography:

Anghel, Petre. *Comunicare interculturală. Influența literaturii sapiențiale asupra literaturii române* [Intercultural Communication: The influence of the Sapient Literature on Romanian Literature]. Bucharest: Cartea Românească, 2003.

- Bulei, Ion. *O istorie a românilor* [A history of the Romanians], 3rd edition. Bucharest: Editura Melonia, 2007.
- Costin, Miron. *Letopisețul Țării Moldovei. De Neamul Moldovenilor* [The Chronicle of the Country of Moldova: About the Moldavians], preface by Elvira Sorohan. Iași: Editura Junimea, 1984.
- Drăghicescu, D. *Psihologia poporului român* [The Psychology of the Romanian People]. Bucharest: Editura Garamond, 2004.
- Duțu, Alexandru. *Cultura română și civilizația europeană modernă* [The Romanian Culture and the Modern European Civilization]. Bucharest: Editura Minerva, 1978.
- Eșanu, Andrei. *Contribuții la Istoria culturii românești. Moldova medievală*. [Contributions to the History of the Romanian culture: Medieval Moldova]. Bucharest: Editura Fundației Culturale Române, 1997.
- Manolescu, Nicolae. *Istoria critică a literaturii române* [The Critical History of Romanian Literature], vol. I. Bucharest: Editura Minerva, 1990.
- Negrici, Eugen. *Narațiunea în cronicile lui Gr. Ureche și Miron Costin* [The Narrative in the Chronicles of Gr. Ureche and Miron Costin]. Bucharest: Editura Minerva, 1972.
- Panaiteșcu, P.P. *Introducere la istoria culturii românești* [Introduction to the History of the Romanian Culture]. Bucharest: Editura științifică, 1969.
- Panaiteșcu, P.P. "Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin" [The Polish influence in the work and personalities of Grigore Ureche and Miron Costin]. In *Memoriile secțiunii istorice* (Bucharest: Editura Cultura Națională, 1925).
- Scarlat, Mircea. *Introducere în opera lui Miron Costin* [Introduction in Miron Costin's Work]. Bucharest: Editura Minerva, 1972.
- Sorohan, Elvira. "Prefață." In Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei. De Neamul Moldovenilor*. [The Chronicle of the Country of Moldova. About the Moldavians]. Iași: Editura Junimea, 1984.
- Tănăsescu, Manuela. *O istorie a literaturii române*. [A History of Romanian Literature: Part I]. Partea I. București, Editura Saeculum I.O., 2009.
- Zaciu, Mircea, Marian Papahagi, and Aurel Sasu, eds. *Dicționarul scriitorilor români* [The Dictionary of Romanian Writers]. Bucharest: Editura Albatros, 1995, 1998, 2001, 2002.