

# Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol” din Iași

În acest număr:

## ISTORIA CULTURALĂ ASTĂZI

Semnează:

Emese **Balint**, Ovidiu **Buruiană**, Mihai **Carp**, Florin **Cântec**, Cătălina **Chelcu**,  
Mihai **Chioveanu**, Mihai **Chiper**, Adrian **Cioflâncă**, Andrei **Cușco**,  
Mihaela **Gheorghiu**, Dan Dumitru **Iacob**, Steliu **Lambru**, Bogdan-Petru **Maleon**,  
Andi **Mihalache**, Cătălina **Mihalache**, Bogdan **Moșneagu**, Paul **Nistor**,  
Daniel **Pavăl**, Alexandru-Florin **Platon**, Alexandru **Zub**

Restituiri:

A.D. Xenopol, *Istoriile civilizațiunii*



X, 2002, 1-4

# *Xenopoliana*

*Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”*

**X, 2002, 1–4**

*COORDONATOR*

**Alexandru Zub**

*RESPONSABIL DE NUMĂR*

**Andi Mihalache**

*TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ*

**Mihaela Daniluc**

*ADRESA REDACȚIEI*

RO–6600 Iași, Str. Lascăr Catargi 15

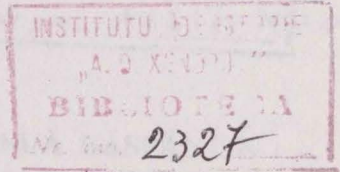
Tel./Fax: 00–40–232–212614

E-mail: [institut@xenopol.is.edu.ro](mailto:institut@xenopol.is.edu.ro)

# Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”

X, 1-4

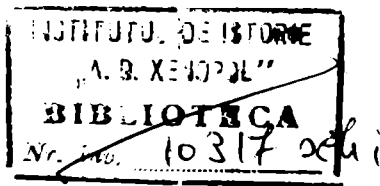


## ISTORIA CULTURALĂ ASTĂZI



IAȘI, 2002





## ISTORIA CULTURII LA O CONTINUĂ RĂSPÂNTIE (REFLECȚII MARGINALE)

Alexandru Zub

De unde o asemenea temă? De ce acum? Spre finele secolului trecut, care anurța și un final de mileniu, discuțiile cu privire la istoria și destinul culturii au cunoscut o amploare semnificativă nu numai pentru domeniul în cauză, dar și pentru așteptările slujitorilor săi în ajun de nou ciclu istoric. Dacă în alte domenii prognozele erau adesea catastrofale, ce se putea aștepta de la cultură? Să reținem aici, oricât de nesistematic, câteva elemente ale dezbaterii.

„Cultura e un concept supărător de divers în definiții“, remarca un istoric (Peter Burke) atent la soarta cuvintelor în timp, pentru a constata că „în secolul XIX. termenul a fost utilizat în general cu referire la artele vizuale, literatură, filozofie, științele naturii și muzică, exprimând o conștiință sporită a modurilor în care artele și științele sunt modelate de mediul lor social“<sup>1</sup>. Sensul noțiunii de cultură s-a extins odată cu interesul celor preocupați de această dimensiune a istoriei, noțiunea însăși suferind remodelări menite a integra mai bine aspectele populare, atitudinile, basmele, festivalurile cu rost simbolic etc.<sup>2</sup>, elemente pe care Ernst Cassirer avea să le pună atât de bine în evidență<sup>3</sup>. S-a pendulat mereu între elementele cantitative (școala britanică) și cele calitative (școala americană)<sup>4</sup>, pentru a se obține finalmente o extensie și mai largă, *cultura materială* stând alături de *poetica culturii*, *formele simbolice* etc. Istoria însăși li s-a părut unora, la un moment dat, că e reductibilă la cultură<sup>5</sup> sau chiar la idei și mentalități, ca în ultima parte a secolului XX, ceea ce a făcut să se creadă că domeniul întreg evolua sub semnul ambiguității, că trebuie să vedem în categoriile mentale adevăratele structuri de adâncime<sup>6</sup>. Dimensiunea colectivă a fenomenului a avut și ea un moment privilegiat, dacă nu cumva îl mai are încă. Exegeții săi, cultivând interdisciplinaritatea, par însă mai dispuși acum să accepte ideea că abordările complementare și sintezele colective sunt norme de conduită în acest domeniu<sup>7</sup>.

Dosarul disputei privitoare la conceptele de *cultură* și *civilizație*, confundate de unii, disociate de alții ostentativ, numărând sute de interpretări, adesea destul de specioase, e practic nepuizabil. Opisul definițiilor și problemelor suscitade ar presupune un studiu foarte laborios. Ajunge să menționăm că francezii folosesc termenul de *civilisation* pentru fapte de cultură, pe când germanii numesc

*Kultur* fapte de civilizație. Nu lipsesc nici expresiile aporetice, precum aceea de „cultură materială”<sup>8</sup>, frecventă în textele marxizante, sau cea de „civilizație spirituală”, socotite de unii interșanjabile, de alții producătoare de confuzii<sup>9</sup>.

Disociind rapid, pe linia unei tradiții hermeneutice deja venerabile, înclinăm a defini cultura prin elemente ce țin de atitudini, acte, creații limitate la domeniul spiritului și al intelectului, cum a procedat, la noi, Ovidiu Drîmba în *Istoria culturii și civilizației*<sup>10</sup>, sinteză încă utilă ca sistematizare de fapte, bunuri de patrimoniu specific, semnificații etc. Termenii sunt complementari și reclamă un efort integrativ pe care istoricii l-au asumat îndeobște. Între „cultura materială” și „creația spirituală”, ambele având un spectru vast de componente, nu există frontiere netransgresabile, după cum nu există nici între structuri, mentalități, elemente simbolice, produse ale imaginarului etc., deși ele constituie domenii aparte de studiu, mai ales în ultima jumătate de secol<sup>11</sup>. Permeabilitatea domeniilor conexe rămâne un bun câștigat, cel puțin acolo unde „teritoriul istoriei” e abordat cu deplina recunoaștere a nevoii de a coopera cu alte științe sociale<sup>12</sup>.

Nici extensia „imperialistă”, nici retransarea parcimonioasă, ultraspecializată, în secvențe cronotopice cât mai restrânse n-au pus discursul istoric la adăpost de îndoială, incertitudine, precaritate a concluziilor trase. El nu mai dispune de o teorie dominantă sau chiar unică, nici de un „centru” iradiant care să contamineze breasla risipită pe mapamond, precauțiile conceptuale și de metodă nu elimină dubiile născute din conștiința complexității inextricabile a realului<sup>13</sup>.

O asemenea remarcă, făcută spre finele secolului XX pe seama istoriei ca discurs, prin raportare la fenomenul postmodern, e cu atât mai demnă de interes când e vorba de istoria culturii, dat fiind dinamismul schimbărilor în acest domeniu și relativa „ostilitate” față de istorie în ansamblu a noii generații<sup>14</sup>. În lumea postindustrială, s-a spus deja, cultura de orice fel reclamă un discurs legitimant. Marea narațiune a ajuns să fie speculativă sau emancipantă, pierzând acea vigoare ce i-a asigurat cândva prestigiul<sup>15</sup>.

Nu e surprinzător că destui analiști așează epoca noastră sub semnul „ignoranței”, al „crizei epistemologice”, al „schimbării critice”, istoriografia însăși fiind estimată adesea cu asprime, chiar și din sânul breslei, aceasta fiind preocupată, legitim, să „controleze” cu utilaje proprii terenul și să asigure o anume coerență discursului său<sup>16</sup>.

Cultura a devenit un câmp problematic, a cărui extensie s-a produs concomitent pe orizontala conexiunii cu alte discipline și pe verticala diacronomiei revelatoare de sensuri, evoluții, tipologii etc. În ultimul timp, el a evoluat de la „istoria socială a culturii” spre „istoria culturală a societății”, sintagmă apărută cu fervoare de Roger Chartier<sup>17</sup>, pe linia unei tendințe demult manifeste la școala *Annales*. Cu noile studii, problemele se multiplică, orizontul interogator se extinde și mai mult. Relația dintre *cultură* și *subcultură*, de exemplu, i-a sugerat lui Peter Burke o suită de întrebări: „Cât de marcate sunt aceste granițe

culturale? Include oare o subcultură toate aspectele vieții membrilor ei sau numai o parte? Este relația dintre cultura principală și subcultură una complementară sau conflictuală? În secolul XVI, doi evrei, dintre care unul italian, aveau mai multe în comun decât doi italieni, dintre care unul era evreu? Sunt subculturile profesionale în genere mai puțin autonome decât subculturile etnice sau religioase? Câtă vreme poate subcultura unui grup de imigranți, cum ar fi protestanții francezi din Londra sau din Amsterdam în secolul XVII, să rămână autonomă? Putem face generalizări cu privire la procesul asimilării (sau *aculturației*) sau la cel al rezistenței față de asimilare?<sup>18</sup>

Asemenea interogații există în toate registrele domeniului și nu e de presupus că se vor diminua pe viitor. Provocările vin din orice direcție, silindu-i pe istoricii preocupați de sfera culturii să se adapteze rapid. Ei sunt mai dispuși să răspundă acum, după dialogul asumat sub cupola acelei *Maison des Sciences de l'Homme*, pe care Braudel a gândit-o spre a înlesni un asemenea dialog. Critica tradiției și tentativa continuă de a reconstrui definește conduita istoriografică, nu alta decât aceea pe care Ranke o ilustra cu un secol și jumătate în urmă<sup>19</sup>. Pe reconstrucția lumii istorice punea nu demult accentul Rudolf Vierhaus, într-o polemică amicală cu Roger Chartier, primul valorizând tradițiile istorismului german, celălalt spectaculoasele oferte ale „analismului“ francez<sup>20</sup>. „Lumea vieții“ este expresia-cheie în primul caz<sup>21</sup>, „retour au sujet“ în al doilea<sup>22</sup>. Ambii înțeleg să acorde interesului cognitiv, ca și metodei, un rol de seamă în discursul istorico-cultural, aflat de la un timp în certă primenire<sup>23</sup>.

Cum să ne raportăm atunci la diagnozele prăpăstioase („temps d'incertitude“, „epistemological crisis“, „tournant critique“ etc.) puse de unii exegeți ai fenomenului cultural?<sup>24</sup> Interogația e numai retorică, fiindcă răspunsul oricărui profesionist al istoriei nu poate fi decât acela de a-și presta mai departe meseria cât mai serios și mai vigilent<sup>25</sup>.

Riscul declinului, grație deprofesionalizării sau vreunui interes descalificant, pândește istoria culturii mai mult chiar decât alte sectoare ale istoriei<sup>26</sup>. Edmund Husserl atrăgea atenția, fără să inoveze, că știința continuă să ignore „tocmai problemele cele mai arzătoare în epoca noastră nefericită pentru o omenire abandonată capriciilor destinului: sunt problemele ce vizează sensul ori lipsa de sens a întregii existențe umane“<sup>27</sup>. Dar nu știința putea fi pusă în cauză, ci incultura care antrenează lipsa de judecată, iar dacă e vorba de cultură, nici ea nu ne edifică deplin asupra subiectivității noastre sau despre ceea ce A.N. Whitehead numea „sofismul concretului rău plasat“, înțelegând prin aceasta eroarea de a lua abstractul drept concret<sup>28</sup>, atât de frecventă într-o lume bântuită de utopii. Înapoi la concret, e un îndemn pe care filozofii au motive să-l reitereze mereu<sup>29</sup>, ca și savanți de felul lui J. Piaget<sup>30</sup>, iar îndemnul rămâne valabil nu mai puțin pentru istoriografie. Concluzia, de sugestie kantiană, ar fi că întregul viu nu e reducibil la părțile sale și că se află în continuă devenire. La orice nivel am considera-o, viața înseamnă proces, autogenerare, *physis*, *natura naturans*<sup>31</sup>.

Dincolo de autonomie, plăcere, putere, subsistă problema sensului, cum sesiza mai demult Paul Ricoeur, spre a conchide că raționalitatea și absurditatea crescândă coexistă în lumea modernă, că oamenii tânjesc nu numai după dreptate sau iubire, ci deopotrivă după semnificație<sup>32</sup>. Excesul de abstractizare, curent în lumea noastră, nu e străin de dimensiunea pasională și implică adesea resentimentul, când operează reducții depreciative (Gabriel Marcel)<sup>33</sup>. Dimensiunea umană e pusă mereu în pericol. Reînnoind avertismente mai vechi, analiști ai fenomenului contemporan constată că „noua ignoranță” în care se complăce lumea antrenează „distrugerea culturii și prin urmare distrugerea umanului”<sup>34</sup>. Conștiința acestui fapt poate fi premisa unui remediu, căci ne aflăm „în imensul posibil care este umanul”<sup>35</sup>. Cultura, cu toată istoria ei, ar trebui să ajute la reconstrucția dimensiunii umane, la refacerea speranței, a acelei „paradigme pierdute”<sup>36</sup>, a cărei nostalgie continuă să-i preocupe încă pe antropologi, filosofi, istorici etc.

Dacă în ansamblu „istoria este aceea care servește ca punct de plecare pentru orice căutare a inteligibilității”, în sensul că perspectiva ei, diacronia, rămâne de neocolit în orice domeniu, cum s-a remarcat deja<sup>37</sup>, istoria culturii se definește ca un spațiu integrator pentru multe abordări legate de creația umană<sup>38</sup>.

Istoricul devine tot mai conștient de faptul că „în spatele documentelor se află aspirații, frământări, scheme de gândire ce trebuiesc reconstituite” când se dorește o înțelegere a trecutului. Dacă Lucien Febvre socotea la timpul său că „fără probleme nu avem istorie, ci narațiuni, compilații”, un confrate român a ținut să adauge mai târziu: „Nu punem întrebări profunde, nu obținem decât jocuri erudite sau fragmente de imagine” (Al. Dușu)<sup>39</sup>.

Asemenea constatări și reflecții pe seama istoriei culturii ar trebui să-i stimuleze pe slujitorii de acum ai domeniului să acorde maximă atenție atât orizontului teoretic al domeniului, cât și nevoii de a restitui, pe cât posibil sistematic, faptele, contextul, semnificațiile ce se degajă din ancheta întreprinsă. N-am făcut aici decât să identificăm câteva elemente pentru o discuție ce reclamă, evident, un alt cadru.

1 Peter Burke, *Istorie și teorie socială*, trad., București, 1999, p. 141-142.

2 *Ibidem*, p. 142.

3 Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, I-III, Paris, 1923-1929.

4 Clifford Geertz, *Interpretations of Cultures*, 1973.

5 Cf. V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, București, 1920.

6 Peter Burke, *op. cit.*, p. 143.

7 Cf. Al. Dușu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, 1982; *Dimensiunea umană a istoriei. Direcții în istoria mentalităților*, București, 1986.

8 Cf. Ovidiu Drîmba, *Istoria culturii și civilizației*, I, București, 1984, p. 5.

9 *Ibidem*, p. 5.



- 10 *Ibidem*, p. 6.
- 11 Jacques Le Goff (ed.), *La nouvelle histoire*, Paris, 1978, p. 9.
- 12 *Ibidem*, p. 15.
- 13 Christoph Conrad/ Martina Kessel, *Geschichte ohne Zentrum*, in vol. *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, hrg. von Chr. Conrad/ M. Kessel, Stuttgart, 1994, p. 9-36 (infra: *Geschichte schreiben*).
- 14 Daniel Bell, *Kultur und Bewusstsein in der postindustriellen Gesellschaft*, in *Geschichte schreiben*, p. 58-70.
- 15 Jean François Lyotard, *Die Delegitimierung*, in vol. *cit.*, p. 71-79.
- 16 Roger Chartier, *Zeit der Zweifel. Zum Verständnis gegenwärtiger Geschichtsschreibung*, in vol. *cit.*, p. 83-97.
- 17 P. Burke, *op. cit.*, p. 146.
- 18 *Ibidem*, p. 149-150.
- 19 Ernst Schulin, *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch*, Göttingen, 1979. Cf. și Jörn Rüsens, *Rekonstruktion von Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II*, Göttingen, 1986.
- 20 *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*. Mit Beiträgen von Rudolf Vierhaus und Roger Chartier, Göttingen, 1995.
- 21 Rudolf Vierhaus, *Die Rekonstruktion historischer Lebenswelt. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung*, in *Geschichte schreiben*, p. 5-28.
- 22 Roger Chartier, *L'histoire culturelle entre „linguistic turn“ et „retour au sujet“*, *ibidem*, p. 31-58.
- 23 *Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften*. Ein Passauer Ringvorlesung, hrg. von Klaus P. Hansen, Tübingen, 1993.
- 24 Roger Chartier, *op. cit.*, p. 33.
- 25 *Ibidem*, p. 58.
- 26 Cf. idem, *Zeit der Zweifel. Zum Verständnis gegenwärtiger Geschichtsschreibung*, in vol. *Geschichte schreiben*, p. 83-97.
- 27 Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad., Paris, Gallimard, 1976, p. 10.
- 28 Cf. Thomas De Koninck, *Noua ignorantă*, trad., Timișoara, 2001, p. 10.
- 29 A.N. Whitehead, *Science and the modern world*, New York, 1925 (<sup>2</sup>1967).
- 30 J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, trad., București, 1970.
- 31 Thomas De Koninck, *op. cit.*, p. 11.
- 32 *Ibidem*, p. 13.
- 33 *Ibidem*, p. 14.
- 34 *Ibidem*.
- 35 *Ibidem*, p. 15.
- 36 Edgar Morin, *Le paradigme perdu*, Paris, 1973.
- 37 J. Piaget, *Structuralismul*, trad., București, 1973, p. 124.
- 38 Cf. Stephen Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, in vol. *The new historicism*, ed. H.A. Veeseer, New York/London, 1989, p. 1-14.
- 39 Al. Dușu, *Istoria mentalităților și istoria „propriu-zisă“*, în *Sud-Estul și Contextul European*, III, 1995, p. 10.

## ISTORIA CULTURII. SCHIȚĂ PENTRU ARHEOLOGIA UNUI CONCEPT

Florin Cântec

Atunci când un nou domeniu de analiză, un orizont neașteptat de lectură sau o suită de probleme nepuse survin în cadrul tematic al unei discipline umaniste este semnul cel mai sigur că aceasta renaște. E semnul că funcția ei esențială – capacitatea de a se îndoii metodic, de a-și pune în discuție temeiurile și postulatele fundamentale – se reactivează pentru a marca o ieșire din inerția, consolatoare și anesteziantă, de cele mai multe ori, a propriei tradiții. Această nesfârșită serie de întrebări și probleme pe care și le adresează sieși – printr-un atare demers ținând, în egală măsură, și lumea pe care o poate oglindi – constituie marca determinantă a istoriei. „Istoria – spunea Alexandru Zub – se naște din interogație, pune ea însăși sistematic întrebări și provoacă mereu la chestionarea domeniului investigat, care e acela al vieții umane în ansamblu și, prin aceasta, al propriei noastre vieți. Capacitatea de a interoga dă oarecum măsura istoricului, fiindcă întrebările îi definesc tipul de anchetă, ‘lectura’ pe care o face asupra realului”<sup>1</sup>. Observăm, analizând această perspectivă, că istoricul nu numai că nu este un simplu instrument de transcriere adecvată a realității (prezente sau trecute), ci prin însăși menirea sa morală și epistemologică este un **interpret**, o instanță subiectivă care face efortul de a se obiectiva, dar care obligat fiind să „recitească” trecutul îl reconfigurează, „inventându-l” perpetuu – fără ca prin aceasta valoarea de adevăr a acestuia să scadă ci, dimpotrivă, gradul său de veracitate fiind îmbogățit de schimbarea unghiurilor de analiză. Firește că discuția asupra obiectului și a metodelor istoriei este una aporetică, fiecare generație de „interpreți ai trecutului” adoptând viziuni și instrumente diferite, în funcție de configurația intelectuală a „spiritului vremii” în care s-au format sau căruia i se alătură. Dar această perpetuă interogație asupra obiectului istoriei precum și asupra menirii istoricului rămâne, și ea constituie elementul fundamental, temeiul comun al tuturor „istoriilor” pe care societatea omenească (mai ales în ultima parte a secolului XX) le-a generat.

Lectura critică asupra trecutului, combinată cu interogația asupra formelor vieții intelectuale, precum și identificarea curentelor de idei și a personalităților catalizatoare, capabile să ofere un model intelectual, sunt, printre multe alte caracteristici, elemente esențiale care definesc orizontul de acțiune al „istoriei

culturii". Delimitarea orizontului conceptual, evoluția termenului în diferite arii de răspândire academică precum și accepțiunile contemporane pe care le are „istoria culturii“ sunt, de aceea, demersuri necesare fundamentării teoretice și metodologice de care orice zonă a cunoașterii istorice are nevoie pentru a se legitima. Demersul nostru este conceput ca o introducere în acest domeniu, care să schițeze câteva coordonate esențiale ale conceptului și a rădăcinilor sale intelectuale, continuând cu o prezentare generală a celei mai importante contribuții europene în domeniu: perspectiva istoricului francez Roger Chartier.

## 1. SCURTĂ ISTORIE A TERMENULUI ȘI A DISCIPLINEI

Perspectiva europeană asupra istoriei culturii este definită în liniile sale esențiale de cele două abordări complementare, cea germană și cea franceză, care au configurat ca un domeniu distinct de cercetare acest tip de reconstrucție a trecutului prin filtrul culturii. Rădăcinile acestei discipline pot fi identificate, ca etape constitutive și ca domenii conexe, în analizele de tip istoriografic întreprinse asupra artei, asupra literaturii, filosofiei sau psihologiei spiritului. Spațiul german a fost cel care a lansat, ca o viziune distinctă cu obiecte de studiu bine definite și cu metode de analiză proprii, ceea ce s-a numit apoi *Kulturgeschichte*. Abordarea diacronică a acestui concept precum și analiza comparată a disciplinei atât în spațiul german, cât și în cel francez, le vom efectua urmărind liniile majore de cercetare propuse de un număr tematic, intitulat chiar „Istoria culturii“, al Revistei Germane Internaționale<sup>2</sup>, în care o serie de istorici francezi și străini evaluează, din perspectivă istorică și critică, evoluția acestui domeniu devenit, la începutul secolului XX, disciplină autonomă.

Termenul de *Kulturgeschichte* – spune Norbert Waszek<sup>3</sup>, profesor la Universitatea Paris VIII – a fost introdus, pentru prima oară, de Johann Christoph Adelung, care a publicat, în 1782, la Leipzig, o lucrare (*Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*) ce a contribuit decisiv la punerea în circulație a termenului de „istorie a culturii“<sup>4</sup>. În prefața acestei lucrări, Adelung delimitează, programatic, istoria culturii drept un teritoriu special de acțiune al istoriografiei „iluministe“<sup>5</sup>. Însă rădăcinile acestui domeniu, spune Waszek, sunt cu mult mai îndepărtate, putându-se vorbi de o „preistorie a termenului“ – care constituie, de altfel, și tema studiului său –, Adelung nefăcând decât să găsească, în mod fericit, „le mot juste pour un tradition qui existait déjà“<sup>6</sup>. Termenul însă s-a consolidat și, împreună cu disciplinele academice care defineau mai precis știința literaturii sau istoria artei și care sunt subsumate, în plan mai larg, „științelor culturii“ (*Kulturwissenschaften*), formează un domeniu deja de sine stătător al reflecției critice și istorice post-hegeliene. De altfel, în studiul istoric consacrat disciplinei, care deschide numărul amintit din „*Revue Germanique Internationale*“, Michel Espagne, directorul publicației, cercetător la CNRS, identifică trei componente istorice distincte care au configurat termenul de „istorie culturală“ în spațiul german: sistemul filosofic hegelian, psihologia

lui Johann Friederich Herbart asupra istoriei artei (desăvârșită de Theodor Lipps) precum și cercetarea etno-psihiologiei colective (*Völkerpsychologie*) întreprinsă de Wilhem Wundt<sup>7</sup>. Alături de acești precursori trebuie amintite operele, esențiale pentru configurarea domeniului, realizate de Karl Lamprecht și Ernst Cassirer sau, ca un tip de cercetare aplicată plecând de la istoria artei moderne, opera creatorului școlii de la Warburg, Erwin Panofsky.

Abordarea franceză asupra istoriei culturii (sau, cu un termen care redă ambiția globalizantă a istoriografiei, a „istoriei culturale“) configurează, mai curând un filtru de lectură interdisciplinară plecând de la pluralitatea formelor simbolice care alcătuiesc „câmpul cultural“. Istoricii francezi care astăzi se revendică de la o „istorie culturală“ înțeleg prin aceasta un vast ansamblu de teorii, un câmp de reflecție unde se intersectează modele de cercetare diferite care se ocupă de configurația intelectuală, de semiotica culturală, de iconografia politică, de istoria religioasă sau de practicile sociale specifice din *Ancien Régime*<sup>8</sup>. Rădăcinile acestei discipline pot fi identificate în proiectul istoriei totale amorsat, la începutul secolului XX, de Henri Berr cu a sa *Revue de Synthèse*, și continuat de Lucien Febvre, Marc Bloch și de școala de la *Annales*. Odată ce această școală istorică câștigă teren pe piața franceză și, mai apoi, pe cea europeană, viziunea ei socio-culturală va deveni din ce în ce mai influentă impunând o serie de obiecte de studiu proprii care vor modifica și orizontul istoriei culturale. Istoria mentalităților, istoria socială a ideilor și, mai ales, istoria intelectuală vor determina lărgirea obiectului de studiu al istoriei și vor îmbogăți domeniul de interes al istoriei culturale. De la Fernand Braudel la Roger Chartier, de la Philippe Ariès la Cristophe Charle, istoria culturii va cunoaște configurații și chipuri specifice îmbogățindu-și câmpul de cercetare cu obiecte de studiu și cu metode din ce în ce mai diverse tinzând să-și depășească orizontul și destinația inițială.

După cum este ușor de remarcat, istoria culturală franceză acoperă un spațiu mult mai extins decât termenul american, *cultural history*, care desemnează un „studiu asupra culturii înțeleasă în sens antropologic“, acest domeniu de reflecție fiind perceput, mai degrabă, ca o subspecie a „istoriei intelectuale“. Într-un studiu de referință asupra „istoriei intelectuale“ din mediul american, Leonard Krieger, profesor la Universitatea din Chicago, pune în evidență statutul ambiguu pe care această disciplină îl are peste Ocean: „*The problem of intellectual history, epitomized in the current disputes of the social relations of ideas, is that it has too many methods, that this plurality reflects the diversity of its objects, and that this diversity has raised serious doubts about its integrity as a distinct and autonomous field of history*”<sup>9</sup>. Din acest motiv nu vom detalia aici diferențele importante care separă abordarea americană de cea europeană asupra chestiunii, mărginindu-ne doar la semnalarea lor.

În ce ne privește, deoarece folosim în mod critic perspectiva teoretică asupra istoriei culturale ca o grilă de înțelegere a discursului, a modelelor și ca pe o zonă interdisciplinară ce include istoria intelectuală, considerăm necesară o

prezentare a liniile definiții ale concepției lui Roger Chartier, cu atât mai mult cu cât el reprezintă astăzi una din cele mai autorizate voci care comentează și se pronunță asupra acestui domeniu fiind, în egală măsură, un cunoscător și un comentator autorizat al mediului academic american care se ocupă de această chestiune.

## 2. ISTORIA CULTURALĂ, ISTORIA INTELECTUALĂ, ISTORIA IDEILOR. PERSPECTIVA LUI ROGER CHARTIER

Format inițial în mediul istoric al școlii de la *Annales*, Roger Chartier va fi, la sfârșitul deceniului opt al secolului XX, unul dintre cei mai importanți promotori ai „noii istorii”<sup>10</sup> (sau, mai exact spus, al „noii” noi istorii), orientare care va marca o schimbare profundă în metodologia cercetării istorice impunând teme de analiză și abordări multidisciplinare care vor revoluționa domeniul. Perspectiva culturală fusese gândită inițial de Chartier – istoric specializat în abordarea relațiilor complexe dintre literatură, politică și societate în sec. XVI-XVIII în Franța – ca o cheie de decriptare ce utilizează metodele cantitative ale istoriei seriale și economice, ce focalizează cercetarea asupra educației, tipăriturilor sau a mecanismelor culturale care determină schimbările sociale. El va întemeia însă, de fapt, în prelungirea cercetărilor istoricilor de la *Annales*, o adevărată „socio-istorie a practicilor culturale”. Format în atmosfera tare a filosofiei lui Michel Foucault, cu influențe asumate din Paul Veyne, Michel de Certeau, Louis Marin sau Pierre Bourdieu, Roger Chartier construiește un discurs istoric puternic conceptualizat, care se plasează metodic dincolo de dezbaterile și polemicele tradiționaliștilor sau de influențele structuralismului lingvistic în istorie, urmând o cale proprie, o epistemologie care se metamorfozează într-o adevărată filosofie a vieții, care ar putea fi numită *via media*, după formula lui Florin Piaton<sup>11</sup>. „*Via media*” este expresia poziției sale echilibrate între abordarea tradițională, specifică primei faze a istoriei culturale, care „își propunea să reconstituie decupajele care îi erau proprii (*litterati* – *ilitterati*, savant-popular, cultură scrisă-cultură orală etc.) în funcție de structurile sociale preexistente, pornind de la premisa stabilității acestora, [în timp ce] noua istorie culturală și-a stabilit drept scop reconstruirea socialului în funcție de natura expresiilor culturale analizate și de aspectele lor caracteristice”<sup>12</sup>. Poziția lui Chartier se distanțează, în egală măsură, și de excesele adeptilor „cotiturii lingvistice” (*linguistic turn*) care, pe urmele lui Foucault, vorbesc de „autonomia discursului” și de relativizarea excesivă a socialului. Față de aceste extreme, crede Alexandru Zub, istoricul francez, „după unele experiențe istoriografice consumate pe linie cantitativistă ori serială, a făcut o întoarcere semnificativă spre părinții fondatori ai *Analelor*, L. Febvre și M. Bloch, al căror îndemn esențial era, se știe, ca istoricul să rămână legat cât mai strâns de viață și să considere că oamenii constituie singurul obiect al istoriei”<sup>13</sup>.

Roger Chartier însuși subliniază această poziționare într-un articol programatic, publicat chiar în *Annales*<sup>14</sup>, unde analizează „criza istoriei mentalităților” și propune o nouă viziune asupra istoriei culturii care să înglobeze și analizeze reprezentărilor sociale precum și perspectivele de interpretare propuse de „estetica receptării” conceptualizată de H. Jauss. El va introduce, ca nume al unui capitol al studiului său, o formulă definitorie pentru înțelegerea noii orientări pe care o ia disciplina: „*de l'histoire sociale de la culture à une histoire culturelle du social*”<sup>15</sup>. Această perspectivă a unui filtru „cultural” prin care să fie recitate „textele” trecutului va constitui o schimbare de paradigmă care va afecta istoria intelectuală franceză. Ea va genera, la un alt important istoric francez contemporan, Christophe Charle<sup>16</sup>, o lectură istorică a „câmpurilor” culturale și politice precum și a intersecției ariei lor de manevră care va deschide, de asemenea, noi perspective de analiză fiind concepută ca o replică franceză dată unei lucrări celebre de „istorie intelectuală” a lui Carl E. Schorske<sup>17</sup>.

Delimitările conceptuale operate de Roger Chartier asupra istoriei culturii (vom folosi acest termen care subînțelege și sensul explicat înainte de „istorie culturală a socialului”) sunt realizate prin raportare la ceea ce în spațiul francez și american a fost denumit (cu diferențe semnificative de înțeles între cele două abordări, datorate, potrivit lui Chartier, faptului că „fiecare istoriografie națională are un sistem conceptual bine definit, în interiorul căruia noțiuni diferite, vag delimitate între ele, intră în competiție unele cu altele”<sup>18</sup>) „istorie intelectuală”. În spațiul american, pe care Chartier îl cunoaște foarte bine și unde viziunea sa asupra istoriei este intens discutată<sup>19</sup>, istoria culturală este definită prin intersecția a două domenii ce se condiționează reciproc și care acționează împreună: *intellectual history* și *history of ideas*. Într-un studiu<sup>20</sup>, în care autorul își propune să delimiteze obiectul de cercetare specific „istoriei intelectuale” printr-o analiză comparată atât cu sursele americane amintite, cât și cu cele franceze, și unde urmărește parcursul acestui domeniu de la formele sale inițiale de la începutul secolului XX până la configurațiile sale actuale, Roger Chartier face și o trecere preliminară în revistă a surselor americane care dau consistență celor două domenii amintite inițial. Istoria intelectuală americană, apărută la începutul secolului ca efect al curentului „*New History*” este fondată de Perry Miller spre deosebire de istoria ideilor care reprezintă rezultatul unui program intelectual adoptat, la sfârșitul anilor '30, de către Arthur Lovejoy, cel care va înființa, în 1940, *Journal of the History of Ideas*. În analiza celor două domenii, Chartier pleacă de la definițiile date de doi importanți teoreticieni ai momentului: pentru Jean Ehrard<sup>21</sup> – spune el –, istoria ideilor acoperă trei feluri de istorii: „*histoire individualiste des grands systèmes du monde, histoire de cette réalité collective et diffuse qu'est l'opinion et l'histoire structurale des formes de pensées et de sensibilité*” în timp ce, continuă Chartier, pentru Robert Darnton<sup>22</sup> istoria intelectuală cuprinde „*the history of ideas (the study of systematic thought usually in philosophical treatise), intellectual history proper (the study of informal thought, climates of opinion and literacy movements), the*

*social history of ideas (the study of ideologies and idea diffusion) and cultural history (the study of culture in the anthropological sense, including world-views and collective mentalités)*<sup>23</sup>. Aceste definiții funcționale, care se înglobează reciproc, oarecum contradictorii între ele, sunt punctul de plecare pentru o evaluare istorică realizată de Chartier asupra conceptelor care au marcat evoluția domeniului istoriei culturale în Franța: de la „*outillage mental*“ (L. Febvre), „*mental habitus*“ (E. Panofsky), „*modes de formation intellectuelle*“ (Marc Bloch) până la semnificațiile diverse acordate termenului de „*mentalité*“ de J. Le Goff, R. Mandrou, A. Dupront, E. Labrusse sau P. Chaunu și care vor marca dominația metodelor și temelor specifice „istoriei mentalităților“ asupra reflecției istorice și critice care făcea referire la cultură și idei, precum și la rezonanța socială a acestora. Istoria mentalităților va determina atât o îmbogățire metodologică a orizontului istoric prin preluarea temelor și metodelor specifice antropologiei și etnologiei (care puneau accentul pe analiza gândirii și a gesturilor colective referitoare la viață și moarte, a credințelor, a ritualurilor și a simbolisticii culturale sau care făceau referire la conduite exemplare) sau ale istoriei sociale (care pune accentul pe ierarhii și grupurile constitutive ale unei societăți). Această ultimă perspectivă va genera o direcție nouă în istoria culturii prin relevarea locului central pe care, în ansamblul social, îl ocupă **diferențele dintre diversele grupuri care evoluează în societate** și care sunt analizate aici din perspectiva culturală. „*L'inegal partage des compétences culturelles (par exemple, lire et écrire), des biens culturels (les livres ou les tableaux), des pratiques culturelles (des attitudes devant la vie à celles devant la mort) est ainsi devenu l'objet central de multiples enquêtes, menée selon des procédures quantitatives et visant, sans la remettre en cause, à donner un contenu autre à la hiérarchisation sociale*“<sup>24</sup>. Această modificare profundă a câmpului intelectual nu mai putea fi analizată cu vechile metode și a deschis câmp liber abordărilor cantitative, specifice istoriei seriale, apte să ofere o bază „științifică“ pentru concluzii sociologizante care să fundamenteze statutul abordărilor tradiționale istoriei ideilor și, prin extensie, istoriei culturii. Acestei faze, numită de Chartier, cum arătam mai sus, „istoria socială a culturii“ i-a consacrat și el o bună parte a operei sale de tinerețe. Pe urmele lui Franco Venturi<sup>25</sup>, care opunea ideile structurilor mentale (idei deja stabilizate și interiorizate) și care propunea studierea lor în perspectivă istorică plecând de la mediul lor de formare, putem spune că istoria are ca țintă examinarea structurii geologice a trecutului („*di esaminare tutto la struttura geologica del passato*“<sup>26</sup>) care a generat anumite idei precum și evoluția acestora în diacronie. Această interpretare conduce la delimitarea istoriei ideilor, în spațiu francez, drept un domeniu al istoriei intelectuale, istorie care ar putea fi, la rigoare, definită și ca „istorie socioculturală, istorie socială a ideilor, istorie a psihologiei colective“ etc. Pe acest teritoriu al „istoriei sociale a ideilor“ ar fi trebuit să apară, crede Chartier, o infuzie conceptuală de tip epistemologic (Bachelard, Koyré sau Canguilhem) astfel încât istoricii să poată surprinde și înțelege schimbările de paradigmă sau trecerea de

la un sistem de reprezentări la altul, în loc să rămână blocați în interpretările sociologizante ale lui Lucien Goldman. Aceste interpretări sfârșeau în explicații potrivit cărora trecerea de la un sistem de reprezentări la altul era efectul unei rupturi ideologice provocate de sistemele sociale pe care ideile le reflectau.

Acestei perioade clasice, am putea spune, a istoriei sociale a culturii (ca domeniu ce îngloba atât istoria ideilor, cât și istoria intelectuală) îi corespund, în opinia lui Roger Chartier, câteva „decupaje“, câteva serii de opoziții dinamice care fac obiectul minuțios și detaliat de studiu al istoriei culturale. Prima pereche de concepte este „cultură înaltă, de elită – cultură populară“. Acest raport, crede istoricul francez, pleacă de la observația elementară că ceea ce numim „cultură de elită“ este constituită, într-o bună măsură, din prelucrarea unui material care nu-i aparține și care intră, constitutiv, în componența culturii „populare“. *„Le rapport ainsi instauré entre la culture d'élite et ce qui n'est pas elle concerne aussi bien les formes que les contenus, les codes d'expression que les systèmes de représentation, donc l'ensemble du champ reconnu des histoire intellectuelle. Ces croisements ne doivent pas être entendus comme des relations d'extériorité entre deux ensemble donnés d'avance et juxtaposés (l'un savant, l'autre populaire) mais comme producteurs d'alliages culturels et intellectuels dont les éléments sont aussi solidement incorporés les uns aux autres que dans les alliages métalliques“*<sup>27</sup>. Această imbricare a celor două câmpuri, perspectivă care nuanțează raporturile pe care acestea le întrețin și care reevaluează viziunea „ierarhizantă valoric“ susținută, în general, de promotorii „culturii înalte“, permite raportarea și la o altă pereche de termeni care face, de asemenea, obiectul istoriei intelectuale: „cultura scrisă/ savantă față de cultura orală/ tradițională“.

Acest decupaj, analizat de istoricul francez în special prin grila lecturii și a generării de sens cultural prin intermediul cărții și a tipăriturilor, ridică chestiunea raportului dintre producția culturală și consumul asociat acesteia. Fie că e vorba de cazul reprezentativ al cărții și al lecturii, fie că e vorba de alte exemple de creator/producător și consumator de bunuri culturale, ceea ce definește această relație este, de asemenea, relația profundă de determinare reciprocă. Consumatorul de cultură de masă din societățile occidentale, spune Chartier pe urmele lui Michel de Certeau, se transformă, la rândul său, în actul receptării și interpretării bunului cultural „într-un alt fel de producător“; iar acest lucru devine evident atunci când întreprindem o analiză asupra reprezentărilor complet diferite pe care le are consumatorul/receptorul față de cele imaginate de autor. Acest proces în dublu sens, care implică o modificare de statut, face din comunicarea culturală o formă specială de relație între oameni în care publicul larg practică ceea ce Richard Hoggart numea „o lectură oblică“ asupra culturii savante, în timp ce cultura de „elită“ își adaptează în permanență mesajul și configurația modelului pe care vrea să-l difuzeze. *„Sans la réduire à une histoire de la diffusion sociale des idées, l'histoire intellectuelle doit donc poser comme centrale la relation du texte au lectures individuelles ou collective qui, a chaque fois, le construisent (c'est-à-dire le décomposant pour une recombinaison)“*<sup>28</sup>.



Urmând această perspectivă de interpretare vom conchide, alături de istoricul francez, că în sensul său larg, care include atât istoria ideilor, cât și istoria intelectuală, istoria culturii pune în evidență „practicile culturale“ adică urmărește reconstrucția mediului în care s-au format ideile și curentele de gândire, detaliază modelele culturale – gândite ca strategii de difuzare a unei viziuni intelectuale coerente și creative – și analizează tipurile diferite, divergente sau doar complementare, de lecturi individuale sau colective, pe care discursurile culturale le provoacă. Și pentru că aceste interpretări trebuie făcute diacronic, comparativ și critic, iar mesajul trebuie transmis uzând de tehnicile narrative cele mai eficiente le vom spune **istorii**, fie ele intelectuale sau culturale.

- 1 Al. Zub – *Istorie și finalitate*, București, Editura Academiei, 1991, p. 7.
- 2 „Histoire culturelle“, în *Revue Germanique Internationale*, nr. 10/1998, Paris, Presses Universitaires de France. Vom cita acest număr sub sigla HC.
- 3 Norbert Waszek, *Histoire pragmatique – histoire culturelle: de l'historiographie de l'Aufklärung à Hegel et son école*, în HC, p. 11-40.
- 4 „Il serait donc raisonnable que l'histoire de la culture viennoise avant ce que l'on dénomme histoire universelle – ou plutôt, celle-ci ne devrait être rien d'autre qu'un minutieuse histoire de la culture“, apud HC, p. 13.
- 5 Vezi, pentru detalii, Günter Mülpfordt, „Der Leipziger Aufklärer Johan Cristoph Adelung als Wegbereiter der Kulturgeschichtsschreibung“, în *Storia de la Storiografia*, nr. 11/1987, p. 22-45.
- 6 Norbert Waszek, *op. cit.*, p. 11.
- 7 Cf. Michel Espagne, „Présentation“, în HC, p. 7.
- 8 Vezi studiile publicate în Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (ed.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997.
- 9 Leonard Krieger, „The Autonomy of Intellectual History“, în *Journal of the History of Ideas*, nr. 34/1973, reeditat în Georg Iggers, Harold Parker (ed.), *International Handbook of Historical Studies. Contemporary Research and Theory*, Methuen&Co. Ltd, 1978, p. 109.
- 10 Roger Chartier, Jacques Le Goff, Jacques Revel (coord.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978.
- 11 Alexandru-Florin Platon, „Roger Chartier sau *via media* ca proiect epistemologic“, în *Cronica*, nr.7/2002, p. 23. Autorul face o pertinentă trecere în revistă a temelor și etapelor gândirii lui Roger Chartier punând în evidență contribuția istoricului francez la modificarea discursului istoric contemporan.
- 12 *Ibidem*.
- 13 Alexandru Zub, „Roger Chartier: Dimensiunea culturală a istoriei“, în *Cronica*, *loc. cit.*
- 14 Roger Chartier, „Le monde comme représentation“, în *Annales E.S.C.*, nr. 6/1989, reeditat în *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, col. „Bibliothèque Albin Michel. Histoire“, 1998, p. 67-86. Vom cita din această reeditare.
- 15 *Idem*, p. 73-77.
- 16 Cristophe Charle, *Paris fin de siècle. Culture et politique*, Paris, Seuil, 1998.
- 17 Carl E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, Cambridge University Press, 1979. Vezi *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură*, traducere de Claudia Ioana Doroholschi și Ioana Ploieșteanu, Iași, Polirom, col. „A Treia Europă“, 1998.
- 18 Cf. Roger Chartier, *Au bord de la falaise...*, p. 28.
- 19 Vezi Roger Chartier, *Cultural History: Between Practice and Representation*, tr. Lydia G. Cochrane, Cambridge, Polity Press&Ithaca, Cornell Press, 1988.
- 20 Roger Chartier, „Histoire intellectuelle et histoire des mentalités“, publicat în *Revue de Synthèse*, nr. 111-112/1983, și reeditat în *Au bord de la falaise...*, p. 27-66. Vom cita din această reeditare.

- 21 Vezi Jean Ehrard, „Histoire des idées et histoire littéraires”, în *Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire, Colloque 18 nov. 1972*, Paris, Armand Colin, 1974.
- 22 Vezi Robert Darnton, „Intellectual and Cultural History”, în M. Kammer (ed.), *The Past before Us: contemporary Historical Writings in the United States*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.
- 23 Cf. Roger Chartier, *Au bord de la falaise...*, p. 28.
- 24 *Ibidem*, p. 42-43.
- 25 Franco Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Turin, Einaudi, 1970.
- 26 Apud R. Chartier, *op. cit.*, p. 45.
- 27 *Ibidem*, p. 52-53.
- 28 *Ibidem*, p. 57.

## ROGER CHARTIER ȘI NOUA ISTORIE CULTURALĂ FRANCEZĂ

Alexandru-Florin Platon

Specialist în istoria textelor, a formelor de scriere și a interpretărilor (rezum, astfel, incomplet un domeniu de interes mult mai divers și mai complex decât îl indică aceste trei direcții), Roger Chartier este autorul câtorva sinteze importante, care fie că au lărgit considerabil perspectiva referitoare la unele evenimente binecunoscute (Revoluția Franceză), fie că au schimbat radical modalitatea de abordare a unor practici culturale și sisteme instituționale comune (tiparul, corespondența, educația etc.), prin reexaminarea lor din unghiul semnificațiilor sociale.

Când a început (în deceniul al 8-lea al secolului abia trecut) să se ocupe de temele care aveau să-l facă celebru, Roger Chartier<sup>1</sup> a făcut-o într-un mod care, judecat retrospectiv, pare unul dintre cele mai convenționale. În spiritul școlii de la „Annales“ și al exemplului unor înaintași iluștri (Lucien Febvre, H. J. Martin, Robert Mandrou ș.a.), el a pornit de la istoria tradițională a cărții și a tipurilor de interpretare, pentru a reconstitui, cu ajutorul metodelor cantitative și a tehnicilor de inseriere utilizate în epocă de istoria economică și socială decupajele culturale ale articulațiilor sociale, considerate, sub influența unui marxism care inspira atunci, mai pretutindeni, cercetările istorice, drept entități obiective și stabile. De fapt, Chartier nu a făcut, inițial, decât să aducă un soi de complement cultural investigațiilor curente de istorie socială, a căror premisă fondatoare era construită pe convingerea că, în ciuda autonomiei lor, expresiile spirituale aveau o „densitate“ mai mică decât structurile și relațiile sociale, de care erau în întregime determinate întocmai ca formele de către tiparul lor. „Mi-am început primele cercetări – mărturisește autorul – într-o conjunctură dominată de istoria economică și socială. Pe vremea aceea, modelele de cunoaștere care se dovediseră foarte eficace în istoria socială erau aplicate faptelor culturale... În Franța, un întreg curent al istoriei a contribuit la mutațiile care au permis înrădăcinarea istoriei culturii în rezultatele obținute de istoria socială a anilor 1960, chiar dacă au existat moduri diferite de a le percepe, decalaje cronologice, deplasări ale obiectelor“<sup>2</sup>.

Răsturnarea acestei perspective nu a întârziat să se producă. Deși fixarea în această privință a unei date exacte este dificilă, se poate totuși spune că ea a

avut loc începând cu deceniul 9 al secolului XX, într-un context politic dominat de criza (urmată de prăbușirea) regimurilor comuniste din Europa de Est și pe fondul progresivei eroziuni suferite de marile certitudini epistemologice din deceniile imediat postbelice. Neîncrederea crescândă în utilitatea instrumentală a cuantificării, abandonarea decupajelor clasice ale obiectelor istorice, punerea sub semnul întrebării a unor noțiuni (precum „mentalități“, „cultură populară“ etc.), categorii („clase sociale“, „grupări socio-profesionale“) și modele interpretative (structuralist, marxist, demografic ș.a.m.d.) care definiseră „noua istorie“ franceză a anilor '70-'80, totul petrecându-se în contextul refluxului înregistrat de marile modele explicative, al dispariției rolului federator al istoriei și al pulverizării tematice și metodologice a câmpurilor de cercetare nu puteau, desigur, lăsa neatinsă tocmai istoria culturală, cu atât mai mult, cu cât unele din evoluțiile menționate îi pusese în cauză și postulatele ei fundamentale<sup>3</sup>. O contribuție notabilă la accelerarea acestor procese a avut-o, neîndoielnic, și apariția, la începutul anilor '80, a *microistoriei* italiene, care poate fi însă, tot atât de bine, considerată și un simptom al schimbărilor respective. Anunțată de un articol programatic, tipărit în 1981 de Carlo Ginzburg și Carlo Poni în „Le Débat“<sup>4</sup>, ilustrată de același Ginzburg și de Giovanni Levi prin două studii, considerate și astăzi reperi în acest domeniu<sup>5</sup>, *microistoria*, se definea, prin inversările de perspectivă pe care le propunea, ca o alternativă radicală la paradigma interpretativă labroussiană, care dominase cu autoritate, din deceniul al 6-lea înainte, cercetările de istorie socială în Franța și Europa. Acolo unde fondatorul istoriografiei economice franceze și emulii săi fuseseră preocupați să identifice configurații sociale compacte, deduse, în cea mai bună tradiție marxistă, din structurile economice existente, reprezentanții *microistoriei* preferau să-i descopere pe indivizi și grupurile restrânse din care aceștia făceau parte (comunități, familii etc.), reconstituindu-le existența minoră și modul în care reușeau să „metabolizeze“ stimulii de context. Împotriva predispoziției școlii labroussiene de a detecta, în complicata țesătură a fenomenelor trecutului, regularitățile (legitățile) care dominau viața colectivităților, Ginzburg, Levi și colaboratorii lor erau, dimpotrivă, interesați să descopere cotidianul, lumea privată și trăirile oamenilor obișnuiți, nefiind indiferenți nici față de strategiile individuale ale „actorilor sociali“, inaccesibile abordărilor macro-istorice. În opoziție vădită cu unul din postulatele fundamentale ale „social-economismului“ tradițional, potrivit căruia indivizii, lipsiți de apărare în fața legităților istoriei, nu puteau schimba lumea socială decât dacă ajungeau să recunoască „evoluțiile obiective“, insinuându-se în mecanismul lor, adepții noii istorii sociale italiene (devenită curând franco-italiană) credeau că pot evidenția, prin studii empirice, de caz, aptitudinea unor actori izolați ai vieții sociale de a sustrage, prin demersuri specifice, „tiraniei istorice“ sau – cel puțin – de a negocia cu ea. Ideea că, prin raționalitate, oamenii sunt capabili să utilizeze și să transforme universul social, legătura privilegiată stabilită cu antropologia, disciplină de natură să ofere istoricului cadrul referențial – conceptual și metodologic – necesar investigațiilor sale, proiectul unei „prosopografii de masă“ și multe altele (ca, bunăoară,

noțiunea – ușor oximoronică – de „excepționalitate normală“, inventată de Edoardo Grendi pentru a sugera că un document excepțional poate fi mai semnificativ decât o serie statistică) reprezintă inovații substanțiale, de termeni și metodă, care au situat *microistoria* la antipodul filosofiei epistemice a macro-istoriei labrousienne și a istoriei mentalităților, care paria, și ea, pe colectiv, ignorând particularul<sup>6</sup>.

În consens cu aceleași principii metodologice, s-a afirmat, tot atunci (începutul deceniului 9), și istoria germană a cotidianului (*Alltagsgeschichte*). Faptul că, alături de *microistoria* italo-franceză, ea constituie a doua expresie a schimbării de paradigmă de care aminteam nu este cătuși de puțin surprinzător, dacă ținem cont de nenumăratele înrudiri dintre ele. Ca și direcția inaugurată de Ginzburg și Levi, istoria germană a cotidianului – teoretizată de Alf Lüdtke<sup>7</sup> – privilegia și ea examinarea aspectelor vieții concrete, realitățile „de jos“ și interacțiunile dintre indivizi. Aidoma *microistoriei*, interesul ei se îndrepta nu spre marile structuri și mecanismele care le puneau în mișcare, ci spre actorii individuali ai istoriei, cărora le era recunoscută capacitatea de a-și construi singuri destinul, dacă nu în opoziție cu structurile dominante (creditate, și ele, cu o anumită înrâurire), atunci, într-o oarecare autonomie față de ele. În fine, întocmai cum „mica istorie“ italiană refuza sistematic să mai recunoască categoriilor predeterminate în analiza grupurilor sociale vreo utilitate analitică, preferându-le noțiuni și metode punctuale, deduse din înseși universurile locale examinate, la fel și *Alltagsgeschichte* era mai dispusă ca, în locul „universalilor“ conceptuale utilizate de școala lui Ernest Labrousse să experimenteze valoarea instrumentală a unor terminologii alternative, ca, bunăoară, „cultura“, definită, nu în sensul obișnuit al noțiunii, ci – potrivit unui unghi antropologic de interpretare – drept un ansamblu de practici, coduri de comportament și sisteme de referință, prin care ființele sociale dau sens lumii și o interpretează în funcție de logica și modul de organizare a acțiunilor pe care le întreprind.

Pentru istoria culturală, efectele induse de apariția acestor direcții au fost considerabile. Expresia care le rezumă cel mai bine este o amplă „răsturnare de perspectivă“, în urma căreia s-au inversat toate referințele în acest domeniu. Dacă – așa cum am constatat – tradiționala istorie culturală își propunea să reconstituie decupajele care îi erau proprii (*litterati – illitterati*, „savant“ – „popular“, „cultură scrisă“ – „cultură orală“ etc.) în funcție de structurile sociale preexistente, pornind – în acord cu spiritul labrousian – de la prezumția stabilității acestora, noua istorie culturală și-a stabilit drept scop reconstruirea socialului în funcție de natura expresiilor culturale analizate și de aspectele lor caracteristice. Chartier însuși a sintetizat foarte bine această schimbare de optică, atunci când a scris că de la *istoria socială a culturii*, cercetările în acest domeniu au virat, în ultimii ani, spre o *istorie culturală a socialului* care, preocupată fiind de a lua în considerare și rolul (multă vreme neglijat) jucat de indivizi în construirea lumii sociale, și-a deplasat interesul de la realitatea determinărilor obiective la felul în care actorii sociali „le înțeleg, le mobilizează sau le transgresează“<sup>8</sup>.

Ar fi deja prea mult să insist aici asupra expresiilor concrete împrumutate de această veritabilă schimbare de paradigmă în textele recente ale lui Chartier. Pentru scopul rândurilor de față este de ajuns să spun că istoricul francez nu s-a mulțumit să urmeze în această privință „spiritul timpului“, ci a luat el însuși, adeseori, inițiativa de a-și reconfigura domeniul în sensul deschiderilor metodologice care i-au devenit posibile grație frecventării asidue a scrierilor lui Foucault, de Certau, Louis Marin și Bourdieu, autori care fac parte dintre referințele sale fundamentale. În același timp, istoricul francez s-a arătat preocupat, aproape obsesiv, și de ceea ce, prin răsturnarea de perspectivă menționată, ar fi putut duce la un exces de relativism, contrar celui care, în literatura istorică mai veche, fusese încurajat să prindă chip de concepția obiectivistă a socialului. Împotriva interpretărilor care negau actorilor sociali orice libertate în raport cu legile de organizare și funcționare a societății, nerecunoscându-le, la rigoare, decât un spațiu de manevră limitat, și, pe de altă parte, într-un dezacord nu mai puțin fățiș cu relativismul teoretizat de adepții „cotiturii lingvistice“ (*linguistic turn*), care refuzau să atribuie realității un statut diferit de cel produs în și de către limbaj, Roger Chartier a reușit rara performanță de a demonstra caracterul plauzibil al unei „a treia căi“ în cercetarea produselor și a practicilor culturale, situată la egală distanță de extremele menționate. Noua istorie culturală a socialului, concepută de el într-un spirit foarte apropiat celui sesizabil în textele reprezentanților americani ai genului (Lynn Hunt, Natalie Zemon Davis, Robert Darnton) și, pe de altă parte, în maniera practică de *microistoria* italiană combină în chip remarcabil recunoașterea forței exercitate de constrângerile și regularitățile obiective cu aptitudinea oamenilor de a le adapta propriilor scopuri, altfel spus, de a le „flexibiliza“ latura imperativă, negociind diverse căi de compromis. Ilustrativă din acest punct de vedere este poziția sa față de o celebră interpretare a lui Marcel Gauchet, un autor care, împreună cu François Dosse și, mai ales, Hervé Coutau-Bégarie, se remarcase la finele anilor '80 ai secolului trecut, drept unul dintre criticii cei mai radicali ai „noii istorii franceze“, teoretizată, ne amintim, cu numai un deceniu mai devreme, de Jacques Le Goff și emulii săi. Într-un text care își păstrează și astăzi savoarea polemică<sup>9</sup>, autorul *Dezvrăjirii lumii*<sup>10</sup> credea că, în contextul determinat de eșecul ideologiilor și al regimurilor totalitare care guvernaseră o parte a continentului mai bine de o jumătate de secol, modelele epistemice (marxist, structuralist etc.) dominante până atunci în științele sociale trebuiau să lase locul unei noi paradigme interpretative, caracterizată nu prin importanța disproporționată acordată constrângerilor și structurilor în raport cu actorii sociali, ci, dimpotrivă, prin reabilitarea dimensiunii subiective a acțiunii umane, de natură să atragă după sine reevaluarea rolului jucat de actorul individual în cadrul proceselor sociale și, totodată, a naturii politicului, considerat de Gauchet drept nivelul cel mai cuprinzător al organizării societăților<sup>11</sup>. Fidel școlii „annaliste“ de gândire, de la care se revendica, Roger Chartier a respins cu hotărâre analiza confratelui său, pe temeiul nu doar al imposibilității de a accepta filosofia subiacentă punctului gauchetian de

vedere – aceea a unui subiect cu desăvârșire liber de orice constrângere socială –, ci și implicația ei majoră, metodologică și chiar instituțională: detașarea istoriei de științele sociale, adică desfacerea legăturii care se dovedise, în cel mai înalt grad, cu începere de la Bloch și Febvre până la Braudel și după aceea, decisivă pentru constanta reînnoire tematică și metodologică a disciplinei istorice.

Ar fi însă o eroare dacă am interpreta această atitudine a lui Chartier ca izvorând doar dintr-o înțelegere diferită a modului de a scrie istoria. Ea se răsfrânge și asupra felului în care autorul *Originilor intelectuale ale Revoluției Franceze* înțelege statutul însuși al disciplinei pe care o servește, grav periclitat, atunci, în anii '90, dar și mai înainte în câteva din înseși postulatele sale de bază. „Nu se poate – scrie pe bună dreptate Chartier – să mai facem o lectură relativistă [a realității] care să ne arate că, în definitiv, construcțiile conceptuale nu depind în nici un fel de constrângerile exterioare. Am risca să ajungem din nou la niște construcții retorice, precum cele ale lui Hayden White, unde istoria nu are alte constrângeri decât cele ce țin de producerea discursului... Istoricul nu poate fi de acord cu cei care au dedus că nu mai există nici o diferență între istorie și ficțiune... Dacă vrem să vorbim mai departe despre istorie, trebuie menținută intenția de adevăr, care impune discursului istoricului mai multe constrângeri”<sup>12</sup>.

Această *via media* reprezintă un punct de vedere nu numai rezonabil și pertinent, ci – metodologic – perfect adecvat epocii noastre, atât de sfâșiată, încă, de concepții și atitudini diametral opuse. Acesta este, de altfel, și motivul care face din opțiunea istoricului francez mai mult decât o pură epistemologie, oricât de complexă: de fapt, o filozofie a vieții.

1 Roger Chartier s-a născut la 9 decembrie 1945 la Lyon, a urmat Școala Normală de la Saint-Cloud (1961-1969), a fost timp de un an (1969-1970) profesor la Liceul Louis-le-Grand din Paris, înainte de a deveni asistent de istorie modernă la Universitatea Paris I (1970-1975) și, din 1984, director de studii la celebra École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHEES) – structura instituțională alternativă, pe care gruparea „noilor istorici” francezi din jurul revistei „Annales” a creat-o pentru a-și propaga modelul propriu de cercetare, împotriva *establishment*-ului universitar al epocii. Începând din aceeași perioadă (anii '80), Roger Chartier a exercitat, succesiv sau concomitent, și alte responsabilități (director la Centre de Recherches Historiques de la EHEES – 1982-1986 –, al Centrului Alexandre Koyré – de la 1 ianuarie 1989 – și al Centrului Internațional al Sintezei, din 1993), continuându-și, totodată, periplusul ca profesor invitat la mai multe universități străine.

2 Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*. Traducere din limba franceză de Maria Carpov. În loc de prefață: convorbire între Maria Carpov și Roger Chartier, București, Editura Meridiane, 1987, p. 383.

3 Pe larg despre acest context, v. idem, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et incertitudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 9-25 și passim.

4 *La micro-histoire*, „Le Débat”, n° 17, décembre 1981.

5 *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1980 (prima ediție italiană a apărut în 1976; versiunea în limba română a cărții se intitulează: *Brânza și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, București, CEU Press, 1997);

- Giovanni Levi, *Le pouvoir au village: la carrière d'un exorciste dans le Piémont au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1989 (ediția italiană a apărut în 1985).
- 6 Cf. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, *Les courants historiques en France 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 246.
- 7 Cf. Alf Lüdtke, *Alltagsgeschichte*, Frankfurt-am-Main, 1989.
- 8 Roger Chartier, *Lecturi și cititori...*, p. 7.
- 9 *Changement de paradigme en sciences sociales?*, „Le Débat”, n° 50, 1988.
- 10 *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985 (versiunea română a apărut în 1995 la Editura Științifică sub îngrijirea lui Vasile Tonoiu).
- 11 Cf. *Changement de paradigme...*, passim.
- 12 Roger Chartier, *Lecturi și cititori...*, p. 397, 399.



## **BAROCUL ROMÂNESC ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI XVII**

**Daniel Pavăl**

Titlul de mai sus ar părea șocant la prima vedere. A existat un baroc românesc? Întrebarea devine legitimă atunci când se ia în considerație laxitatea conceptului *baroc*, puțini termeni din vocabularul cu care operează istoria artei având „privilegiul“ de a fi mai derutanți decât acesta. Explicația rezidă într-o supraîncărcare semantică, barocul ajungând să desemneze o varietate deconcertantă de lucruri, de la perlele orientale de formă neregulată, caracteristice bijuteriilor europene din secolul al XVII-lea, la arta extravagantă, ultraîncărcată și bombastică, ce a înflorit în țările catolice, cuprinse de suflul Contrareformeii.

Dar indiferent de accepțiunea ce i se dă, pretutindeni unde s-a impus acest curent ideologic și artistic, s-a remarcat prin dorința de a provoca emoții și de a convinge prin seducția simțurilor. Dacă fiecare stil are o vocație căreia îi corespunde un domeniu artistic, cu siguranță că vocația barocului este cea a *arătării*, pe care acesta o va potența până la gradul de provocare vizuală<sup>1</sup>. Această aplecare spre spectaculos are la bază o anumită atitudine emoțională, specifică întregii spiritualități europene a secolului al XVII-lea. Ea se definește mai ales printr-o conștientizare de o tragică luciditate a vulnerabilității și precarității condiției umane. Cultivarea cu obstinție a spectacolului, de la scena politică la artele vizuale, a părut a fi remediul universal pentru mascarea acestei conștiințe nefericite. Din acest punct de vedere am reușit să identificăm câteva trăsături specifice spiritualității românești, ce o racordează la tendințele general-europene.

### **1. TEATRALIZAREA VIEȚII DE CURTE – UN FENOMEN SPECIFIC SENSIBILITĂȚII BAROCE**

Procesul este inițiat în Moldova sub domnia lui Radu Mihnea (1616-1619 și 1623-1626), o figură interesantă, ce merită a fi evocată pe scurt. Produs tipic al „renașterii neo-elenice“ – fenomen complex literar artistic afirmat în zona orientală a Mediteranei, în ultima parte a secolului al XVI-lea –, feciorul lui Mihnea al II-lea Turcitul va primi de mic o educație foarte bună, îndrumat de ambițioasa și inteligenta sa bunică, levantina Ecaterina de Salvaresso, aflată în strânse legături cu lumea venețiană<sup>2</sup>.

Radu va fi crescut de călugării din Mănăstirea Ivron de pe Sfântul Munte Athos, unde va lua contact cu marile creații ale culturii elene și bizantine. Desăvârșindu-se în studiu, va fi trimis pentru perfecționarea cunoștințelor la Veneția, unde, în scurt timp, îi va uimi pe toți prin agerimea cu care învăța totul. Urcat pe tron, noul domn va căuta să mascheze slăbiciunea statului moldovean, agresat din exterior de adversari infinit superiori, ce-l amenințau permanent cu dispariția, încercând să reînvie, la curtea sa, fastul bazileilor bizantini.

Noua curte, costisitoare, guvernată de un protocol și o etichetă extrem de bine precizate, ce-și oferă spectacolul zilnic deopotrivă localnicilor și călătorilor străini care ne străbat țara, devine un veritabil succedaneu al puterii reale. „Nime den boieri, până în cei a treia, cu haine cevași proaste să nu hie, că era de scârbă“ ne relatează cronicarul Miron Costin. „Postelnicii, copiii den case cu mari podoabe și cu fotaze la cai [...] și aprodzii cei de divanu nici la o domnie mai de cinste n-au fostu, cu urșinice mulți și cu cabaniță de jder și cu hulpi îmbrăcați“<sup>3</sup>.

Această propensiune spre spectacol își va afla desăvârșirea în timpul domniei lui Vasile Lupu (1634-1653), care a reușit să instaureze un adevărat regim monarhic de esență absolutistă, în perfectă consonanță cu concepția ideologică a timpului. În vremea sa, viața la curte devine o piesă de teatru, în cadrul căreia fiecare gest mai important al domnitorului este savant „mediatizat“ și regizat iar cei care stau în preajmă devin martori și actori totodată la spectacolul strălucitor oferit de stăpânul lor. Fără îndoială că această preocupare a domnitorului pentru organizarea unei vieți de curte de nivel european se datora influenței directe pe care acesta a primit-o de la înaintașul său, Radu Mihnea, în timpul căruia deținuse funcția de mare spătar.

Cu atât mai mare trebuie să fi fost opulența la curtea acestui domn, care beneficia de mijloace materiale infinit mai bogate decât cele ale ilustrului său predecesor. Rapoartele călătorilor străini ce ajung la Iași sunt elocvente în această privință. Descrierea cea mai amănunțită asupra ceremonialului de la curtea moldavă, o aflăm în însemnările păstrate de la călugărul italian Niccolo Barsi, care vizitase de două ori Moldova, în intervalul 1632-1639. „Și acum vreau ca să știi, cititorule, că atunci când domnul se duce la vreo serbare oarecare sau la plimbare, obișnuiește să meargă cu mare alai. Patru companii de archebuzieri îl însoțesc și fiecare din ele este alcătuită din 150 de oameni. După aceștia vin tot atâția, purtând numai arcuși și săgeți și cu spada la șold. Înaintea domnului merg copiii și steagurile cu surle și trâmbițe, iar după aceea urmează o gardă de 150 de turci, apoi vin toți boierii [...], apoi merge marele logofăt purtând în mână un buzdugan de aur curat; după el sunt duși de căpăstru 12 cai turcești, cu șeile și cu tot harnașamentul lucrat după moda turcească și toți împodobiiți cu mărgăritare, cu aur și cu tot felul de nestemate. După toți aceștia urmează domnul singur [...]. El călătorește pe un cal turcesc, cu harnașamentul împodobit cu aur și pietre scumpe; frâul este bătut aproape tot cu peruzele, diameante și rubine [...]. După domn vine careta lui, aurită toată cu tapițeria brodată peste tot cu aur [...], după care urmează garda de tătari în număr de 50“<sup>4</sup>.

În mare, aceleași caracteristici avea să le surprindă și Ioan Kemeny, care a reprezentat pe principele Transilvaniei, Gheorghe Rakoczy I, la nunta fiicei lui Vasile Lupu, Maria, cu prințul Janusz Radziwill, șeful calvinilor polonezi și viitorul hatman al Lituaniei. Evenimentul a fost sărbătorit cu o strălucire și o risipă de bogății ce a provocat consternarea chiar și a celor mai pretențioși dintre solii prezenți. „Domnul, își amintește Kemeny, era călare pe un cal foarte frumos, frâul era bătut în pietre scumpe și aur, tot asemenea și scara de la șă; la fel și sabia [...]”. Ceea ce avea pe el și pe cal ca îmbrăcăminte și podoabe, putea să prețuiască după socoteala noastră de atunci, vreo 40.000 de taleri<sup>45</sup>.

Această ultimă mărturie este extrem de importantă întrucât ne poate oferi cheia unui astfel de comportament, aparent extravagant. Într-o lume care puneă tot mai mult preț, în judecarea persoanei umane, pe somptuozitatea veșmintelor, pe strălucirea podoabelor și a anturajului, etalarea ostentativă a bogăției și grandorii era răspunsul cel mai potrivit pe care un principe îl putea oferi, dacă nu dorea să decadă din demnitatea sa. Ne aflăm de fapt în prezența unei trăsături specifice mentalității baroce: „teatralizarea” vieții de curte a suveranului, care devine astfel, prin afișarea ei manifestă, un mijloc excelent de propagandă și exercitare a puterii.

## 2. „INSTRUMENTALIZAREA” OPEREI DE ARTĂ

Efectul imagologic obținut grație acestor demonstrații de opulență, deși real, era limitat de un obstacol redutabil: efemeritatea specifică acestor „spectacole”. Senzațiile de grandoare și de uluire trebuiau permanentizate în sufletul privitorilor, iar acest lucru se putea obține doar pe tărâmul artelor plastice. De aici, rezultă și importanța acordată construirii unor edificii durabile și maiestuoase, menite să dea seama de personalitatea ctitorilor.

Monumentele înălțate în secolul al XVII-lea, în special de factură religioasă, încetează să mai fie doar întruparea în piatră a pioșeniei ctitorilor, ele începând să aibă conotații dintre cele mai neașteptate. Nu trebuie uitat că ne aflăm într-o perioadă de profunde schimbări sociale, când are loc un proces vizibil de decădere a vechilor familii boierești, în folosul unor „oameni noi”, recrutați în special din mica boierime, ce vor ocupa scena politică a întregului secol al XVII-lea. Deosebit de activi și întreprinzători, știind să gospodărească cu mult simț practic propriile moșii și implicându-se în luptele pentru domnie, ei ajung să primească de la puterea centrală ranguri și demnități, privilegii și donații, își sporesc licit sau ilicit averea, concurându-și cu succes foștii patroni, boierii de viță veche, care neputându-se adapta noului curs, pierd teren, dispărând în scurt timp și de pe arena politică. În condițiile creșterii accentuate a instabilității domnești, sprijinind când pe un candidat când pe altul, ei sunt deseori nevoiți să se refugieze pentru a evita prigoana politică, fie în Ardeal, fie, cel mai adesea, în regatul polon de la miazănoapte. Acești oameni vor fi primii care vor stabili un contact durabil cu lumea poloneză, ce respira din plin aerul Renașterii, în vreme

ce fiii acestora, în urma studiilor efectuate la diverse colegii iezuite, se vor forma în altă matrice culturală, ei fiind cei ce vor urma a da strălucire și consistență spiritualității moldovenești a secolului al XVII-lea. Reușita socială, bogățiile de care dispun „oamenii noi” – unele de-a dreptul colosale – se cereau a fi confirmate în monumentele de artă pe care acești „parveniți” înțeleg să le zidească, atât ca reflectare a propriului succes, cât și ca tentativă de a se conecta la o tradiție ce nu-și epuizase deloc mesajul și care, în plus, ofereau legitimitate propriilor ambiții politice.

Cazul Movileștilor este interesant în această privință pentru că el dă seama de ambele imperative la care arta este acum solicitată să răspundă. Movileștii nu erau niște necunoscuți, originea familiei lor coborând până în timpul domniei lui Ștefan cel Mare. În plus, mama celor trei frați, Irimia, Simion și Gheorghe – care vor întemeia o nouă dinastie domnească – era Maria, fiica lui Petru Rareș dintr-o primă căsătorie<sup>6</sup>. În acest context genealogic, înălțarea bisericii Mănăstirii Sucevița, – pe ale cărei fațade apare după o lungă întrerupere, pentru ultima oară în istoria ei, vestita pictură religioasă ce decorase principalele ctitorii ale lui Petru Rareș – este revelatoare pentru subtextul „ideologic” existent în acest act ctitoricesc, gest menit să prefigureze pretențiile politice pe care le nutrea ambițioasa familie.

Racordările stilistice la tendințele artistice ale artei apusene, prea puțin vizibile la această ctitorie ce se dorea o legătură cu trecutul, se regăsesc totuși în celebra broderie funerară, reprezentându-l pe Ieremia Movilă și dăruită chiar de acesta Mănăstirii Sucevița pe la 1606. Această operă de artă dă întreaga măsură a ambițiilor și orgoliului unui domn ce dorea să reînvie prestigiul instituției domnești, întrebuițând la limită și „instrumente” aparținând ideologiei monarhice apusene.

În calitate de ambasador al lui Petru Șchiopul, Ieremia Movilă petrecuse, începând din 1588, vreme îndelungată pe malurile Vistulei și în Lituania, corespondând cu Papa Sixtus al V-lea. Primea indigenatul polonez în 1593 printr-un decret regal aprobat de dietă, achiziționându-și chiar un domeniu în Podolia, la Uscie<sup>7</sup>. Suntem într-o epocă în care, în arta nobiliară poloneză, ajung la mare căutare celebrele portrete „de aparat”: capii marilor familii princiare cereau pictorilor să-i reprezinte în hainele lor de ceremonial, alături de însemnele heraldice ale familiei, într-o ținută gravă, severă, voit distantă. Este vizibilă influența pe care această artă a exercitat-o în cadrul compozițional al broderiei mai sus menționate. S-a reușit identificarea a două portrete, ce i-au servit drept posibil model: primul, reprezentându-l pe Leon Sapieha, marele cancelar al ducatului Lituaniei, voievod de Vilno, descendent din marii duci lituanieni, prieten cu Ieremia Movilă, celălalt, reprezentându-l pe Sebastian Lubomirski, castelan de Biecz, în Polonia Mică<sup>8</sup>.

Indiferent dacă aceste două tablouri au servit sau nu ca modele pentru artiștii moldoveni, cert este că broderia de la Sucevița se înscrie perfect în parametri tehnici cu care acestea operează. Atmosfera de fast monarhic devine aici temă centrală. Domnul este reprezentant în viață, cu trăsăturile chipului bine

individualizate, sprâncenele arcuite, ochii energici, nasul ascuțit într-o atitudine trufașă, oficială, specifică portretului de „aparținător”. Pe cap poartă o cușmă de blană cu surguci, fixat în pietre scumpe, haină de argint, mantie de brocart și cingătoare de aur. Ca și nobilii poloni poartă sabie, rezervată doar familiilor princiere. Însemnele heraldice sunt înfățișate sus în dreapta, cu stema țării în scut și cu coroana princiară închisă, ce o surmontează. Elementele de decor abundă: lalele, flori de crin, chiparoși – simbolizând învierea și nemurirea – trimiteri subtile la dorința domnului de a instaura o nouă dinastie de lungă durată pe tronul Moldovei. Este demn de notat faptul că artiștii locali au preluat o serie de motive din orizontul imagistic al artei apusene, adaptându-le la un fond de veche tradiție românească ce-și avea punctul de plecare în broderiile funerare executate în epoca ștefaniană. Ne gândim în primul rând la celebrul acoperământ de mormânt al Mariei de Mangop. Dar dacă acolo persoana era reprezentată cu ochii închiși și având toate semnalmentele unui decedat, aici, moartea devine prilej de fast și de manifestare a puterii, atitudine ce va ajunge o temă centrală în arta barocă.

Tendența de folosi arta în scopuri politice devine manifestă la Vasile Lupu, el însuși un „om nou”, dornic de realizări menite să-i consolideze un prestigiu de care avea atâtă nevoie. În consecință, el a trecut la înfăptuirea unui veritabil program de refacere a unor monumente ridicate de domnii anteriori, în paralel cu ridicarea din temelii a altora noi, bilanțul ridicându-se la impresionanta cifră de 53 de biserici, răspândite în întreaga țară.

Încoronarea acestui efort constructiv – ce valora cât un program politic – o va reprezenta ridicarea în 1639 a mirificei biserici Trei Ierarhi din Iași. Motivațiile acestei acțiuni concertate își dezvăluie întreaga lor semnificație dacă sunt privite în lumina ambiției „imperiale” a lui Vasile Lupu, de a sprijini și controla întreaga lume ortodoxă, Iașului revenindu-i sarcina de a deveni un fel de capitală unică a acestei ecumenicități dezorganizate și dezbinată. În concepția sa, catedrala Trei Ierarhi trebuia să servească acestui plan, fiind construită spre a deveni o veritabilă „biserică a bisericilor”, o nouă „Sfânta Sofia” renăscută pe pământ moldav, spre a da viață pentru o clipă aceluia „Bizanț după Bizanț”, cum îl definise cândva Nicolae Iorga.

Aspectul de strălucire și opulență era subliniat cu atât mai mult cu cât această ornamentală sculptată a fost inițial suflată cu aur, oferind astfel ochiului un veritabil spectacol de lumină în razele soarelui. Sub acest aspect al creării sentimentului de mirare, chiar de uluire în fața muncii titanice și a risipei de bogăție, „fastuosul edificiu ieșean prezintă cea mai spectaculoasă cucerire a barocului la noi”<sup>9</sup>.

Întreaga bogăție precum și fastul imperial regăsite în această ctitorie nu sunt opera unui simplu principe orgolios, ci o afirmare prin mijloace artistice a faptului că Vasile Lupu se considera moștenitorul legitim al împăraților bizantini. Doar împăratul ca persoană sacră și-ar fi putut permite să înalțe un edificiu atât de somptuos, fără riscul de a fi suspectat de superbie. Altcineva, oricât de bogat, nu ar fi avut dreptul moral de a ridica o biserică de valoarea Trei Ierarhilor<sup>10</sup>.

### 3. O NOUĂ SENSIBILITATE ARTISTICĂ

Subsumat unor astfel de finalități, universul artelor nu putea să nu fie receptiv la o serie de inovații care ilustrează mutațiile survenite în mentalitatea artistică a aceluși timp tranzitoriu. Caracteristica esențială a noii estetici ce începe să se contureze acum, pare a fi trecerea de la spiritul narativ-simbolic, specific artei medievale post bizantine, la unul realist, ce privilegiază aspectul concret al realității. Nimic nu redă mai bine această trecere subtilă de la un registru de expresie artistică la altul, decât abandonarea picturii exterioare de pe pereții bisericilor, în favoarea elementului sculptural decorativ și a unei picturi interioare, realizate într-o manieră mai realistă, trecere operată la cum-păna dintre secolele XVI și XVII.

Ansamblul pictural de la citoria Moveștilor, se caracteriza prin sporul de dinamism al compozițiilor și personajelor, printr-o plăcere irepresibilă a autorilor de a povesti, de a istorisi, astfel încât picturile par mai degrabă „scrise” decât zugrăvite. Spiritul expansiv al meșterilor zugravi care doreau să redea întreaga iconomie a mântuirii într-un spațiu limitat, i-a determinat să „spargă” unitatea ansamblului iconografic, fărâmițându-l într-o multitudine de mici „tablouri”, puternic individualizate, delimitate prin chenare – fapt ce sporește senzația de mișcare, fără ca ideile exprimate să fie supuse fracturilor de sens.

Nu trebuie uitat faptul că aceste scene redată pe pereții exteriori ai bisericii nu erau menite unei abordări estetice, autonome – atitudine necunoscută oamenilor acelor timpuri – ci unei contemplări de natură duhovnicească. Celebra scenă a „Scării virtuților”, care ocupă aproape tot peretele dinspre mieznoapte a bisericii de la Sucevița, este un exemplu strălucit pentru rolul pedagogic și moralizator pe care-l deținea pictura religioasă. Scenele nu erau admirate în sine, ele conținând întotdeauna un subtext, alcătuit din adevărurile fundamentale de credință, pe care aceste fresce doar le sugerau, menținându-se astfel distanța dintre semnificat și semnificant, specifică oricărui discurs de tip simbolic.

Nu același lucru se poate afirma despre arta epocii vasiliene subsumată unor finalități politice. Astfel, pictura din interiorul Bisericii Trei Ierarhi, pentru care domnul a adus de la curtea țarului Moscovei zugravi de renume, se remarcă printr-o tratare plastică a volumelor și prin tendința de părăsire a bidimensionalității, caracteristică, până atunci, picturii de factură bizantină. Personajele redată nu mai prezintă aspectul hieratic, supranatural, prezent la Sucevița și chiar la Dragomirna, fiind animate de afecte specifice trăirii umane. Dacă în temele de inspirație biblică, artiștii respectă încă vechile canoane, ei se vor manifesta mult mai liber în registrul picturii votive, fără îndoială, cea mai de seamă realizare în cadrul ansamblului de la Trei Ierarhi. Domnul este redat în mărime naturală, împreună cu soția sa, doamna Tudosca, și cu copiii, Ioan, Ruxandra și Maria, într-un uriaș portret colectiv, de un mare realism și acuratețe artistică: nimic din ceea ce constituie trăsături particulare, specifice unor personaje distincte, de la vârstă, fizionomie, rang social, somptuoșitatea veșmintelor, nu scapă atenției artistului.

Această tendință spre realism se pare că a fost rapid receptată în epocă de călătorii străini: „... chipurile sunt parcă însuflețite, numai că nu vorbesc, dar felul lor de a zâmbi și de a privi dă de gândit“, notează, pe la 1661, călătorul turc Evlia Celebi. Uimit, el continuă: „Nu am văzut în nici o țară astfel de picturi executate cu atâta farmec și după gustul frâncesc, cum sunt cele care se află pe bolțile și pe cupolele acestei mănăstiri“, încheind descrierea cu o frază care nu mai necesită comentarii: „Sărmanul de mine, privindu-le cu băgare de seamă, am rămas cu degetul în gură“<sup>11</sup>.

Mai interesantă chiar decât pictura, broderia epocii vasilieni vorbește de mutațiile profunde produse în orizontul imaginii, acum la mijloc de secol XVII. Portretele doamnei Tudosca și al lui Ioan, existente la Trei Ierarhi, nu mai păstrează nimic din medievalismul broderiei epocii ștefanieni, depășind chiar, prin realismul și eleganța execuției, celebrul acoperământ de mormânt a lui Ieremia Movilă de la Sucevița, de care am amintit mai sus.

Dorința de a reda cu cât mai multă fidelitate fiecare detaliu a fost preocuparea de bază, care a patronat realizarea acestei capodopere. Doamna poartă haine lucrate din materiale scumpe: rochie din catifea brodate cu frunze mari de aur, cămașă cu broderie bogată de fir de aur la piept și mâneci, pălăria ornată cu mărgăritare și cu borurile de blană. Bijuteriile, dintre cele mai scumpe, sunt savant scoase în relief: brațări, coliere de aur și pietre scumpe, trandafirii de aur pe care-i poartă la urechi, la care se adaugă o batistă fină cu broderie de aur, pe care o ține în mâna stângă. Ioan poartă și el un costum de o eleganță ostentativă. Pe cap are o cușmă cu pene prinsă într-un surguci, bătut cu nestemate, peste dolmenul auriu cu flori poartă un caftan de catifea îmblănită, brodat cu flori mari de aur.

Cu același gest grațios, manierist, ține în mâna dreaptă batistă brodată cu fir de aur<sup>12</sup>. Nimic din sărăcia și smerenia tăcută a călugărilor care se străduiau să urce „scara virtuților“ nu mai transpare în mijlocul acestei etalări de bogăție și rafinement princiar.

Într-o epocă înclinată tot mai mult spre exhibarea a tot ceea ce ține de materialitatea lucrurilor, spre cultivarea unei străluciri aparente și afirmarea unor valori îndreptate mai curând spre realitățile acestei vieți decât spre lumea de dincolo, creațiile specifice spiritualității baroce încetează să se mai constituie ca simboluri pentru o lume transcendentă, oferindu-se spre admirație doar pe ele însele. Golite fiind de valoarea lor transcendentă și pierzându-și subtextul simbolic, ele sunt reduse la propria lor exterioritate. Distanța dintre semnificat și semnificant, atât de prezentă în arta noastră medievală, este aici abolită.

1 Edgar Papu, *Barocul ca tip de existență*, București, Editura Minerva, 1977, p. 31. De asemeni, am consultat și alte lucrări de referință: Alexandru Dușu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, p. 45-86; Răzvan Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1987, 274 p.; Pierre Chaunu, *Civilizația Europei clasice*, vol. II, traducere de Adrian Alexandru Dobrescu și Mircea Gheorghiu, București, Editura Meridiane, 1989, p. 145-168; Rosario Villari, *Omul baroc*, traducere de Dragoș Cojocaru, Iași, Polirom, 2000, p. 309-330. Din periodice remarcăm:

- Andrei Pippidi, *O teorie eclectică a barocului românesc*, în RITL, XXV, 1976, nr. 4, p. 591-596;  
Nicolae Manolescu, *Un baroc românesc?*, în Rom. lit., IX, 1976, nr. 30, p. 9; Alexandru Duțu,  
*Barocul în cultura română*, în Rom. lit., XI, 1976, nr. 32, p. 8.
- 2 Stănică Vitalie, *Radu Mihnea Voievod Corvinul, stăpânul Moldovei și Țării Românești (1623-1626)*, extras din „Ștefan Mateș – la 85 de ani”, Cluj Napoca, 1997, p. 263.
- 3 Miron Costin, *Opere*, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1958, p. 63.
- 4 *Călători străini*, vol. V, București, 1973, p. 77-78.
- 5 *Ibidem*, p. 137.
- 6 Răzvan Theodorescu, *Itinerarii medievale*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 56.
- 7 *Ibidem*, p. 156.
- 8 *Ibidem*, p.158-159.
- 9 Edgar Papu, *op. cit.*, p. 281.
- 10 Sorin Iftimi, „O ipoteză privind Trei Ierarhii”, în AIIAI, tom XXXI, 1994, p. 82.
- 11 *Călători străini*, vol. VI, București, 1976, p.479-480.
- 12 Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 70.



# BAROCUL POSTBIZANTIN. REALITĂȚI ISTORICE ȘI CULTURALE

Bogdan Moșneagu

## 1. CARACTERISTICI GENERALE

La începutul secolului al XX-lea termenul de baroc era practic necunoscut și aproape inexistent în studiile de critică și istorie literară. Dacă noțiunea este recentă, nu mai puțin recent este din punct de vedere filologic, termenul care o desemnează<sup>1</sup>. Originea, etimologia termenului comportă două ipoteze, două teorii sintetizate până acum în studiile unor renumiți critici, istorici literari, filosofi sau istorici ai culturii.

Prima ipoteză a fost pusă în circulație de K. Borinski în 1914. Ea susține că etimologia termenului se află în cuvântul *barroco* o figură de silogism aparținând logicii Evului Mediu, și apărută o dată cu decăderea învățaturii scolastice și cu reforma programului de studiu. În timpul Renașterii, termenul pare să fi fost discreditat, ajungând să aibă un înțeles intermediar între ciudat și barbar, ceva care, dorind să iasă în evidență, se acoperă de ridicol. Eugenio d'Ors crede că într-o primă epocă epitetul de *baroc* a început să fie aplicat acelor manifestări artistice sau de altă natură care se îndepărtau de la căile atât de clar trasate de canoanele Renașterii<sup>2</sup>. Victor Lucien Tapié adaugă că termenul era folosit la caracterizarea profesorilor francezi care utilizau raționamente prea formale<sup>3</sup>. René Wellek subscrie împreună cu Benedetto Croce acestei prime ipoteze. Pentru ei, *baroco* e numele celui de-al patrulea mod al figurii a doua a silogismului din nomenclatura scolastică. Croce citează pentru mai multă obiectivitate câteva exemple de folosire a unor expresii, începând din 1570, de genul „ragioni barrochi”<sup>4</sup>. Edgar Papu vorbește de atestări ale termenului cu raportare la arte. Sensul său e acela de fenomen bizar, capricios<sup>5</sup>. Al. Ciorănescu are o părere similară. El definește acest termen prin opoziție cu idealurile clasice. Termenul va avea sensul de lucru neșlefuit. Ciorănescu particularizează și subliniază că această interpretare o dă critica franceză din cauza opoziției cu clasicismul literar al secolului XVII-lea<sup>6</sup>.

Existența acestui cuvânt e certă căci îl găsim atestat în numeroase texte posterioare Renașterii. E cunoscut faptul că secolul XVI și cu atât mai mult

următorul au privit cu cel mai orgolios dispreț vremurile de întunecată barbarie ale Evului Mediu. Era de așteptat ca termenii de baroc și de gotic să fi fost utilizate cu sens depreciativ<sup>7</sup>.

A doua ipoteză consideră cuvântul baroc derivat din portughezul *barroco*, termen tehnic folosit de bijutieri pentru a denumi perlele care prezintă un defect de constituție. La Victor Lucien Tapié găsim și această ipoteză preluată din *Dicționarul limbii franceze* (1690) al lui Furetière, cu sensul de termen care desemnează o perlă ce nu e perfect rotundă<sup>8</sup>. René Wellek e mai categoric. El nu admite etimologia dată de *New English Dictionary*, conform căreia termenul ar deriva de la spaniolul *barrueco*, echivalentul semantic al portughezului *barroco*. Ei rămân principalii adversari ai acestei ipoteze<sup>9</sup>.

Al. Ciorănescu abordează o atitudine împăciuitoare. Pentru că e dificil să se opteze pentru una din cele două ipoteze, el propune păstrarea unei viziuni dialectice ce admite faptul că oscilația între cele două etimologii nu e dăunătoare pentru studiul literaturii<sup>10</sup>.

Se pare că pentru prima oară epitetul acesta a fost atribuit anumitor realizări ale artelor minore cum ar fi mobilierul sau ornamentele. De aici s-a extins la studiul arhitecturii, apoi la toată arta secolului XVII. René Wellek atribuie lui J. Burckhardt impunerea termenului în istoria artei, pentru a denumi decadența Renașterii. Evoluția istorică a termenului e bine surprinsă de Victor Lucien Tapié: semantica acestuia progresează spre un sens figurat notat de Saint-Simon, de a doua ediție a *Dicționarului Academiei Franceze* (1740), apoi de *Enciclopedia Metodică*, supliment al mării *Enciclopedii* a Iluminismului francez. Victor Lucien Tapié nu se îndoiește și afirmă categoric că succesul internațional al acestui termen e asigurat de celebra operă a lui J. Burckhardt *Der Cicerone*, în care îl condamnă ca fenomen inferior stilului renascentist<sup>11</sup>. Ideea unui baroc literar apare la Heinrich Wölfflin în *Renaissance und Barock*. Aceasta reprezintă o analiză tehnică serioasă și obiectivă a barocului ce conține pagini referitoare la posibilitatea aplicării acestui concept în literatură și muzică. Practic, termenul e astăzi folosit în istoria culturii pentru toate manifestările civilizației secolului al XVII-lea. Extraordinara modă a folosirii termenului pentru literatură a apărut în Germania abia prin 1912-1922. După ce făcuse carieră ca termen literar în Germania, interesul pentru stilul secolului XVII invadează Italia, apoi Spania. Doar Franța refuză aproape categoric aplicarea lui în literatură din cauza prezenței tiranice a clasicismului.

Pentru majoritatea cercetătorilor conceptul de baroc e un instrument care ne ajută să sesizăm puncte de cotitură. Prima distincție care merită atenție e aceea dintre folosirea cuvântului ca termen denumind un fenomen ce se repetă în întreaga istorie și folosirea lui pentru a desemna un fenomen situat precis în timp: primul e *barocul tipologic*, iar al doilea *barocul istoric*<sup>12</sup>.

Criteriile barocului istoric literar au fost stabilite mai întâi de Heinrich Wölfflin: arta picturală, adâncime formă deschisă, unitate și obscuritate, toate acestea în opoziție cu principiile artei renascentiste: arta liniară, suprafață, formă închisă, pluralitate, claritate.

Al. Ciorănescu împreună cu alți cercetători au sesizat insuficiența teoriei lui H. Wölfflin pentru literatură. După Ciorănescu, criteriile pe care le propune Wölfflin sunt prea strâns legate de materia artei pentru a le putea găsi un corespondent literar indiscutabil. El propune ca soluție revenirea la metoda clasică: analiza stilistică<sup>13</sup>.

În vastul studiu pe care îl consacră analizei stilistice a barocului, Ciorănescu descoperă, rând pe rând, trăsăturile, calitățile, defectele unui stil care sintetizează o *forma mentis* specifică: sensibilitatea crepusculară a instabilității. Atributele, notele fundamentale pe care le dezvoltă literatura vremii sunt subordonate principiului său dualist, antinomic, spectacular, alcătuit din antiteze, combinații și efecte ironice, adesea burlești. Toate derivă dintr-un conflict universal, al unui veac apocaliptic, martor al marilor transformări socio-economico-politice în strânsă interdependență cu întrezăririle noilor lumi artistice, cu prefigurările estetice, cu descoperirea unor noi modele și arhetipuri, cu resuscitarea unei matrici spirituale inedite, punct de cotitură pentru formația spirituală a scriitorului. Barocul descoperă drama vieții, tragedia existenței, pe care o exprimă sincer, plenar, uneori sumbru. Echilibrul anterior, viziunea senină a veacurilor care au precedat apariția barocului se surpă brusc: lumea alunecă pe o pantă abruptă, fără posibilitatea recăștigării imediate a stabilității. Acestea sunt și cauzele care au dus la apariția unui program estetic, a unui crez artistic, pendulând permanent între aparență și materialitate, idealitate și realitate, abstract și concret, ludic și grav, antagonismul *baroc* fiind el însuși oscilant, exersând dialectica extremelor și echilibrul antagonismelor. De aici și marea vocație a instabilității și vieții fugitive în decoruri heracliteene, caleidoscopice, adevărate procesiuni ale iluziilor și aparențelor. Literatura e plină de toposurile și clișeele instabilității: umbra, norul, vântul, de obsesia timpului care nu mai poate fi oprit, de caducitatea vieții, de înșelăciunea păcatelor, de prăbușirile terestre, de lumina unei lumi proteice, mereu schimbătoare. Senzația că totul a scăpat de sub control, că moartea se află în proximitatea oricărei clipe de fericire, că prăpastia căderii în gol se deschide în locurile cele mai neașteptate, formează axa centrală a creației baroce<sup>14</sup>.

Poetica barocului are o singură mare temă: moartea. Thanatos e leit-motivul creațiilor unui stil care nu mai face de mult arta pentru artă. O dată cu barocul arta scapă din exilul maniheist impus de retoricele și artele poetice ale veacurilor precedente. Scrisul devine acum o necesitate organică, viscerală. Relația scriitor-text nu mai e una de detașare, de neangajare. Raportul autor-operă se crispează, tensiunea instaurată între termenii raportului căpătând intensități majore, cu conotații realiste, dure. Viața începe să fie observată cu mai multă luciditate, mult mai critic și mai sceptic. Nesiguranța, constanta veacului despre care vorbim își lasă amprenta asupra tuturor creațiilor și producțiilor literare.

Universul baroc pune în lumină o rețea de teme și motive de largă circulație, cu o frecvență deosebită în operele scriitorilor din diferite țări. Această prezență conduce cercetătorul literar la concluzia că numai o similaritate

programatică și o sincronizare artistică determinată de sensibilitatea timpului au putut produce opțiunea pentru acel corpus specific de teme și motive. Raportul dintre comportamentul scriitorilor și universul tematic reprezintă spațiul intelectual-afectiv în care se configurează viziunea lor despre lume, înțelegă ca o stare de spirit hipersensibilă la impulsurile unui mediu foarte larg și eterogen<sup>15</sup>.

Barocul are zonele sale extreme, deschise percepției realului, cotidianului dar și misterului, visului, iluziei care comunică cu dimensiunile diferite ale imaginarului, ale mentalului, găsind sentimente noi, viziuni noi, suferințe și bucurii pe care nimeni nu le mai trăise până atunci. Privind spre real, sensibilitatea scriitorului descoperă o lume rău alcătuită împărțită în categorii sociale ce nedreptățesc demnitatea umană, descoperă neconcordanțe între valoarea individuală a omului și comunitatea din care face parte. Examinat din acest unghi de vedere destinul omului apare capricios, sinuos, situat sub impulsul unor forțe mai puternice decât cele de care dispune omul. Cunoașterea, prin erudițiile timpului, își pune întrebări din ce în ce mai dese despre menirea sufletului și a trupului. Chiar dacă se știe că trupul va fi recuperat și recompus în vederea realizării justiției finale, citatul din Ecclesiast întărește convingerea caducității trupului. Observarea vieții, analiza realului, a cotidianului, a spațiului istoric în care se moare ușor la vârsta tinereții, conduce omul la concluzii pesimiste, sceptice. Dacă până atunci credința îi oferea entuziasmul unei viziuni liniștitoare, irenice, care arăta reperele unei vieți cuminți și senine, compensația unei justiții divine finale, acum omul veacului baroc este zdruncinat de ușurința cu care moartea își face loc printre oameni de repetatele și obositoare războaie provocatoare de suferințe și boală, de lipsa securității care până atunci fusese stâlpul de susținere al unei vieți liniștite. El se simte ca o ființă, prizonieră a unei vieți trecătoare, a unui corp perisabil, amenințat de degradare. Doctrinile teologice și superstițiile sporesc dimensiunile tragice ale raportului dintre individ, societate, divinitate ca și opoziția destin existențial – destin social. Nici progresele realizate în diferite domenii ale științei, afirmate lent, nu au fost în măsură să aducă vreo consolare ființei umane. Sentimentul timpului veșnic și al spațiului infinit, abia intuite sau înțelese de omul timpului, au lăsat urme profunde în conștiința atât de delicată a sensibilității baroce<sup>16</sup>.

## 2. BAROCUL TIPOLOGIC ȘI BAROCUL ISTORIC

Barocul, prin conotațiile sale fundamentale, desemnează un stil specific, o epocă specifică. Barocul *istoric* încadrat între anumite limite temporale a fost nominalizat cu câteva secole în urmă. Trecerea de la un sens negativ al acestui concept spre o altă înțelegere mai aproape de realitatea recunoașterii valorii culturale reprezintă o luptă care a înregistrat secole bune de discuții și polemici, reveniri și interpretări. Istoria termenului ce desemnează epoca delimitată istoric reprezintă o adevărată aventură a spiritului uman.

Din secolul XVI până în secolul XVIII, asupra originii, etimologiei, apariției și sensului de *baroc* s-au purtat nenumărate discuții. El apare în Franța în

secolul XVI. Același termen mai poate fi găsit într-un prim dicționar spaniol-francez în 1606<sup>17</sup>. În 1611 el este prezent în lexicograful spaniol *Covarrubias*, care face distincția între perlele rotunde și cele rău proporționate denumite *berruecos*. În secolul XVII cuvântul baroc circulă și cu alte sensuri. De pildă în 1688 cuvântul *barrocho* indică un schimb monetar fraudulos. El va fi menționat în *Dicționarul Academiei Franceze* în ediția din 1740 nu numai cu înțelesul de perlă neregulată, ci și în sensul consacrat, de spirit baroc<sup>18</sup>. Echivalența dintre baroc și *bizar* apare în diferite dicționare din ce în ce mai des. Explicații de acest gen găsim și la un învățat de talia lui J. Burckhardt. Acesta scrie în *Der Cicerone* (1860) că barocul folosește un dialect sălbatic în contrast cu limbajul cult al artei renascentiste<sup>19</sup>.

Reabilitarea barocului se va face prin intermediul unor renumiți cercetători. H. Wölfflin în *Renaștere și baroc* și *Principiile fundamentale ale artei* încearcă o sinteză a elementelor caracteristice barocului, spunând că evocă devenirea și instabilitatea. După el urmează o mulțime de cercetători care reasează pe axa valorilor barocul, la loc de cinste. Dintre aceștia: Oscar Walzel, Pierre Charpentrat, Bernard Teyssedre, Marcel Raymond, Jean Rousset, Al. Ciorănescu, Edgar Papu, George Călinescu, Victor Lucien Tapié, Eugenio d'Ors, Henri Focillon, G.R. Hocke, Dan Horia Mazilu etc. După reabilitarea termenului de baroc s-au pus întrebări asupra abordării tipologice. Istoria creației artistice pune în lumină existența unor curente variabile ca durată de la o țară la alta, din care se desprind anumite stiluri a căror apreciere tipologică duce la considerarea lor ca niște fenomene permanente sau recurente<sup>20</sup>. Un stil dominant poate ieși din prim-plan, fiind înlocuit cu altul. Dar fostul stil nu dispare întotdeauna în mod definitiv. El poate intra într-o stare latentă până când un alt context spiritual și socio-istoric favorizează ieșirea la suprafață<sup>21</sup>.

Reapariția unui asemenea stil într-un alt context nu a fost niciodată o copie perfectă a primei lui apariții. Reintrarea în prim plan reprezintă un proces de modificare a modelului vechi sub presiunea noilor factori de diferite naturi. Numai așa se poate explica de ce se vorbește de un clasicism în epoca lui Pericle sau August, de un clasicism renascentist succedat de cel francez și apoi de unul german<sup>22</sup>. George Călinescu înclină să privească deja, în lucrarea *Clasicism, romantism și baroc*, noțiunea de *baroc* ca tip universal desprins de contingente istorice. Dacă la G. Călinescu ideea este doar enunțată, la unii teoreticieni ai artelor și ai literaturii ea va căpăta o frecvență destul de mare. O viziune ciclică asupra modului de expresie în artă o are H. Focillon în *Viața formelor*, dar și Oswald Spengler în *Amurgul Occidentului*. În fluxul acestor dezbateri, Eugenio d'Ors aduce erudiția unui profund cunoscător al artelor plastice și entuziasmul unui cercetător al filosofiei culturii. Este și el partizan al ideii că barocul reprezintă o constantă a spiritului uman și a creației artistice. Unghiul de vedere tipologic destinat să releve existența barocului ca un fenomen recurent este prezent și la Adrian Marino în *Dicționar de idei literare*, dar și la Edgar Papu în *Barocul ca tip de existență*, unde *barocul* este privit ca un eon și ca un stil istoric.

### 3. STILUL BAROC ȘI ARIILE CONFESIONALE

Fără a fi partizani ai unei teorii a barocului confesional, ipoteză care nu și-ar găsi justificarea literară și istorică, credem că se poate vorbi de o confesionalitate a acestuia. Ariile mari de civilizație formate în spațiul european sunt delimitate în secolele XVII-XVIII de frontiere confesionale. Permeabile sau nu, granițele imaginei trasate de cele trei mari confesiuni, ortodoxă, catolică și protestantă, formează specificul celor două arii de civilizație, apuseană și răsăriteană.

S-a vorbit enorm de un baroc al contrareformei. S-a vorbit de un stil iezuit, de un stil care a luat naștere la Conciliul Tridentin, în timpul elaborării unui program religios care să recâștige încrederea credincioșilor catolici, pierduți după 1517 în timpul Reformei Protestante. Teoria barocului tridentin a fost la modă numai pentru câțiva timp, după care cercetările minuțioase în aria culturii occidentale au relevat faptul că această epocă nu a fost produsul artistic al programului religios iezuit. Cercetările contrazic această teorie; iezuiții nu aveau în vedere decât scopuri practice: luminozitate, acustică, oratorii, restul fiind lăsat în seama artistului<sup>23</sup>.

Dacă teoria barocului iezuit este o eroare științifică care nu mai e de mult vehiculată, existența acestui curent occidental ca sinteză a reformei și contrareformei reprezintă o realitate. Sacrul cu toate profunzimea lui e interogată de omul baroc în mod vehement și polemic. Omul, victimă a marasmului social și politic se întreabă dacă temeiurile lumii pe care o știa mai sunt aceleași, dacă reperele vieții în care crezuse nu l-au trădat. Omul baroc simte nevoia să-și schimbe modul de viață. Acuta necesitate a sacralului revine în actualitate. Omul baroc se va interesa însă de altfel de sacru. Altele vor fi căile pe care el le va folosi pentru a-și limpezi viața atât de echivocă și confuză. *Barocul* occidental va pune la dispoziția omului un instrumentar nou de cunoaștere și de simțire. El va propune artistului descoperirea lumii ca teatru<sup>24</sup>.

Pe această scenă mare, oamenii vor juca fiecare rolul vieții lor, predestinat sau nu, în funcție de diferențele confesionale. Actorii vor accepta resemnați această situație, dar și textul pe care trebuie să-l declame. În caz contrar, considerându-se victime, vor încerca să-și compenseze existența cu fapte și realizări eterne sau cvasieterne. Destinul deja trasat în planul existenței terestre poate fi arareori salvat. Frica în Occident e generalizată în conștiința oamenilor de retorica eclesială care își centreează discursul pe o eshatologie înfricoșătoare. Păcatul, psihoza greșelii, a Judecării de Apoi conturează o sensibilitate exacerbată, arta reușind, în ciuda obsesiei pentru moarte, să o depășească și să își îndeplinească funcția eliberatoare.

În barocul postbizantin arta își păstrează funcția cathartică, terapeutică. Aria postbizantină de cultură are drept granițe limitele Europei de est și sud-est, aflată sub influența culturii bizantine, ea rămânând după căderea Bizanțului, în 1453, moștenitoarea și păstrătoarea valențelor acestei civilizații.

Pentru țările barocului postbizantin, acesta apare ca un stil de sinteză între etosul bizantin și influențele predominant orientale cu elemente de baroc iezuit.

Însă confesiunile nu trebuie văzute ca ritualuri rigide. Ele fac parte din viața omului baroc, care trăiește într-un spațiu încă nesecularizat. Spațiul sud-est-european, loc de sinteză și interferență, materializează istoric un stil care va rămâne permanent una din constantele sale, barocul postbizantin.

Ecourile metamorfozei spirituale și materiale a societății sud-est europene se vor întipări în conștiința artistică a veacului. Sensibili la schimbări, la metamorfoze, artiștii, impun un ritm nou. Interogațiile sunt mai dese. Dorința de sinteză, de cuprindere, de exhaustivitate arată neliniștea interioară. Omul baroc vrea să cunoască, să simtă profunzimile lumii pulsând în fața ochilor lui. El creează cu luciditatea artistului care știe că efemeritatea vieții nu e numai un motiv literar. Pe scena mare a vieții omul trăiește agonie, îndreptându-se spre apocalips. De aceea, clipele sublime sunt atinse cu maximum de intensitate. Nevoia de a uimi, de a epata devine o necesitate. Nevoia de a capta atenția, de a stârni mirarea e de fapt materializarea necesității eternizării. Prezentate separat cele două ipostaze ale barocului produc impresia unui raport ireconciliabil. Comparația cea mai bună ar fi aceea a delimitării excesiv de strict cronologice a marilor epoci literare. Un produs artistic nu poate avea granițe atât de rigide. Dacă nu se poate vorbi de granițele stilului baroc postbizantin, se poate vorbi totuși de anumite zone de vastă interferență și permeabilitate. Sinteza unei epoci de efervescentă intelectuală, barocul postbizantin prezintă o altă față a Europei creștine, o altă sinteză, o altfel de artă poetică.

#### 4. BAROCUL POSTBIZANTIN

Barocul postbizantin apare în societatea românească în secolul XVII și se prelungește în secolul următor, în primele două decenii, sub forma unui *gust* pronunțat pentru morfologii orientale. Luxul, fastuosul, strălucitorul, redundanța, emotivitatea, elitismul sunt numai câteva din caracteristicile unui stil care face școală în Țările Române, prin excepționala concurență a unei elite nobiliare intelectuale și a unor domni favorabili artei și culturii.

Creșterea presiunilor exercitate de Poarta Otomană va coincide în secolul XVII cu o explozie de fast, de natură compensatorie. Nu întâmplător, tot acum se înregistrează și un accent în plus în orientalizarea interioarelor, dar nu și în structura funcțională a locuinței<sup>25</sup>. Explicația poate fi găsită în planul profund al mentalului colectiv, care absoarbe elementul frustrant, fenomenul orientalizării înregistrându-se la nivel aulic și nu popular. Ca rezultat, apare sinteza culturală, barocul postbizantin luând din barocul occidental note și elemente mai ales în ceea ce privește literatura<sup>26</sup>.

Fundalul general pe care s-au profilat manifestările artistice din această perioadă l-a constituit situația dificilă a Țărilor Române. În timp ce Transilvania, slăbită de luptele conduse de magnați a fost ocupată de Habsburgi în 1687, pierzându-și autonomia, Moldova și Țara Românească au fost la rândul lor tot mai aservite Porții. În schimb, secolul al XVII-lea a reușit într-o oarecare măsură

să compenseze printr-o sinteză culturală largă: Grigore Ureche, Miron Costin, Varlaam, Dosoftei, Radu Greceanu, Radu Popescu, Nicolae Milescu, Antim Ivireanul<sup>27</sup>. Secolul abundă în *homines novi* ce nu mai sunt, ca în epoca precedentă, rarități. Movileștii (Ieremia, Simion, Mihail, Constantin și Petru), apoi Miron Barnovski, Anastasie Crimca, Radu Mihnea, Alexandru Iliăș, Vasile Lupu, Udriște Năsturel, Constantin Brâncoveanu și mulți alții reprezintă un mecenat care promovează regimul nobiliar. Arta plastică se racordează și ea în acest secol la marile stiluri internaționale, manierism și baroc, prin prezența unui stil emblematic pentru o nouă stare de spirit și pentru un nou gust estetic: barocul postbizantin. Impulsurile vin dintr-o Polonie, ea însăși în multe privințe orientalizată, sau dintr-un Stanbul cosmopolit greco-otoman, influențat la rândul său de Occident. În mod paradoxal, tocmai legăturile mai strânse cu orașul de pe Bosfor, la ora aceea loc de întâlnire a unor elemente din cele două mari zone de civilizație Occident și Orient, au făcut ca Principatele Române să devină mai deschise față de ideile în circulație din Apus. La rândul lor, limba și cultura greacă, cu puternicul lor fundament bizantin infiltrate masiv în Țările Române, vor vehicula și ele idei, concepții și soluții artistice din Occident și Orient deopotrivă. Principatele vor strânge ele însele relații directe cu Recipospolita poloneză, în timpul Movileștilor mai cu seamă, cu statul moscovit, de unde Vasile Lupu își procură meșteri zugravi pentru ctitoriile sale și, mai ales, cu Veneția, unde Constantin Brâncoveanu face depuneri la băncile Serenissimei, în timp ce un boier ca stolnicul Cantacuzino își face studiile la Padova<sup>28</sup>.

Tot acum, în secolul XVII, capătă consistență și coerență în istoria culturii continentului cele două forme de expresie distincte și majore care aveau să aibă mult mai târziu și conotațiile politico-sociale prea bine cunoscute: pe de o parte acea *koine* greco-slavo-romană a Europei răsăritene, mediu iradiant al imperialei moșteniri bizantine și postbizantinismului; pe de altă parte acea *solidaritate atlantică* a Europei apusene de expresie latină. Ambelor manifestări culturale ale umanității dintre Atlantic și Urali, criza generală a veacului XVII le-a conferit trăsături comune care merg de la absolutismul monarhic la efectele sale politice, sociale și artistice: sentimentul protonațional, statul național și barocul cu multiple variante suprastatale. Formele de baroc românesc din secolele XVII-XVIII se include în spațiul barocului postbizantin al Europei răsăritene din epoca turcocrăției. O întregă lume în schimbare se afla aici, în bună măsură, sub semnul văzului și al predilectei sale manifestări, cea a fastului compensator într-o epocă de nemiloasă flagelare<sup>29</sup>.

Luxul a răspuns pretutindeni în Europa unei arte monarhice regăsite și în spațiul nostru, mai ales în intervalul marcat de domniile Radu Mihnea și Constantin Brâncoveanu. O nouă mentalitate a individului și a colectivității, aparținând unei scări de valori morale și estetice acum internaționalizate, pregătea din plin sensibilitatea modernă la nivel popular, burghez și aristocrat<sup>30</sup>.

Barocul postbizantin văzut ca stil de viață și nu doar ca stil al artelor plastice trebuie deslușit, spre a fi corect evaluat la nivel voievodal și aristocratic,



nu la cel folcloric sau popular, evocat cândva de Lucian Blaga sau la cel burghez surprins de V.L. Tapié<sup>31</sup>. Barocul românesc trebuie înțeles prin prisma oamenilor noi ai timpului, ajunși în vârful piramidei politice și sociale. Sunt toți oameni năzuind la putere, stăpânind sau dorind să stăpânească deodată ambele tronuri românești de la București și Iași, mărturisind o mândrie monarhică neștiută până atunci. Movileștii, de exemplu, ajung să ceară pentru un membru al neamului lor, mitropolitul Gheorghe, nici mai mult nici mai puțin decât rangul patriarhal, iar Vasile Lupu arbitrează destinele spirituale ale Orientului post-bizantin împreună cu Brâncoveanu, Mavrocordatii și Cantacuzinii ce demonstrează însușiri imperiale bizantine, semn că tradiția domnească și noile realități sociale ale clasei negustorești erau în ascensiune<sup>32</sup>.

Atmosfera primelor academii domnești, finanțarea învățământului de către dregători, sprijinul constant acordat de voievod și asistența exercitată prin unii din cei mai de seamă cărturari ai timpului încurajează o nouă estetică, o nouă axiologie. Se va contura ideologia cultural-literară a unei epoci întemeiate pe nesiguranță, amenințată din afară și din interior, cu înclinații pentru ezoterism, astrologie, încifrări hieroglifice, preocupări ce le întâlnim de la Cantacuzini, Brâncoveni până la Cantemiri<sup>33</sup>.

Această existență românească în orizontul barocului se caracterizează în ultimă instanță printr-o estetică de compromis între Orient și Occident, între vechi și nou. Sursele formale străine ale barocului din Moldova și Țara Românească provin din diferite spații culturale:

- sursa poloneză, explicabilă prin influența hotărâtoare, în primele decenii de după 1600, a mentalității nobiliare leșești asupra românilor ca și asupra ungarilor sau rușilor (comparabilă în epocă cu influența italiană în Anglia sau Franța); o mentalitate ținând de un sarmatism îmbibat, la rândul-i, de Orientul otoman și persan, de manierismul german, flamand și baltic, cu posibile înrâuriri din parte iezuiților, școlilor și misionarilor trimiși pe pământ românesc. De pildă, la sfârșitul unei variante a cronicii în versuri polone a lui Miron Costin apare abrevierea formulei iezuite „Ad Maiorem Dei Gloriam“, după cum în Țara Românească, la același sfârșit de secol XVII, biblioteca de la Mărgineni a stolnicului Constantin Cantacuzino cuprindea unele cărți privitoare la organizarea și activitatea iezuiților. Mai precis, este vorba de aceea tipărită în 1635 la Anvers *Constitutiones Societates Iesu* – operă a celebrului fondator al ordinului iezuit, Ignatius de Loyola, – exemplar aparținând colegiului iezuit din Camenița;

- sursa ucrainiano-rusă, pornind din centrul baroc prin excelență al ortodoxiei veacului XVII, anume Kievul mitropolitului moldav Petru Movilă; la fel, pornind din Moscova, centrul unui baroc oriental cu puternice reminiscențe bizantine, difuzat ca pictură murală și de icoane, până în Georgia, Iran și China, nu mai puțin până în Moldova lui Vasile Lupu, până în Țara Românească a lui Matei Basarab;

- sursa italiană, cu multiplele sale centre: Roma, ce-și trimitea pretutindeni misionari congregației De Propaganda Fide, a căror urme sunt nu puține

în istoria Țărilor Române din acest timp; Veneția, cu a sa greccitate originară din Creta și din Cipru; lumea universitară padovană, ce a difuzat spre ținuturile moldo-muntene, și în genere spre sud-estul european, din renumitul „Atenaenum Patavinum“, acel vast și rodnic internaționalism<sup>34</sup>;

- sursa transilvănească, mult influențată de Italia și de Germania, a fost însemnată pentru spațiul extracarpatic, mai ales în contextul cărmuirilor și al planurilor de unire dacică a celor trei Țări Române schițate de Gabriel Bethlen, Gheorghe Rakoczi I și Gheorghe Rakoczi al II-lea, când sculptura funerară și arhitectura civilă a epocii lui Matei Basarab au vădit legături strânse cu lumea ardeleană. Pentru a exemplifica se poate vorbi de un grup de monumente funerare lucrate de meșterul sibian Elias Nicolai aparținând unui aceluiași curent apusean de Renaștere tardivă și baroc incipient, ca și contribuția unor meșteri transilvăneni în cel mai însemnat monument al arhitecturii civile muntenești a timpului, reședința nobiliară de la Herești a lui Udriște Năsturel;

- sursa constantinopolitană renumită pentru eclecticismul său. „Acel loc de o seducție infinită capabil de angaja și de a folosi toate capacitățile raselor și oamenilor“ (N. Iorga), Constantinopolul, era un adevărat receptacol de „Barochus orientalis“ care își trimitea încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea motivele ornamentale în arta românească și balcanică; chiparoșii săi se reîntâlneau într-o broderie funerară moldovenească de la Sucevița la începutul secolului al XVII-lea, iar la sfârșitul aceluiași veac în asizele fațadelor bisericii muntene de la Fundeni atât de înrudită cu fațadele de rococo oriental ale unor fântâni din Stanbulul sultanului Ahmed al III-lea<sup>35</sup>. Estetica de compromis de care vorbea André Grabar posibilă în Țările Române prin filierele menționate, determină la rândul-i o relativitate a gustului tipic barocă, o relativitate ce nu mai cunoaște normele fixe ale unei epoci clasice – în cazul românesc, ca în secolele XV-XVI.

Filierele despre care am discutat mai sus au un impact deosebit asupra atmosferei secolului al XVII-lea românesc. Cărturarii, elevi ai colegiilor, ai școlilor, ai academiilor din Constantinopol, Polonia și Ucraina, Padova cresc sub o influență fecundă. Sensibilitatea artistică a timpului, pe atunci neîmpărțită în clase, după categorii de interese diferite, domină prin integralitatea formației artistului și prin interdependența artelor, epoca despre care vorbim. Barocul literar nu e o reflectare palidă a barocului artistic și nici o transpunere a lui în scris. Barocul literar, cel care marchează zorii modernității române, realizează mutația de mare profunzime ce va marca, de atunci, evoluția societății culturale române: cuvântul scris, tipărit, devine arma cea mai de preț a diplomatului. Cărturarul, figura cea mai de seamă a secolului XVII, înlocuiește, împreună cu diplomatul, perechea clasică a secolelor XIV-XVI, călugărul și războinicul. Literale românești reprezentate de cărturari ca Miron Costin, Dosoftei, Vaarlam, Nicolae Milescu, Constantin Cantacuzino și apoi Antim Ivireanul și Dimitrie Cantemir provoacă uimire. Gustul pentru fast, pentru retorica bizantină și pentru eshatologia creștină, deci aplecarea spre redundanță, tragic, emoție, ezoteric și ermetism, sunt constante ale spiritualității vremii.

Cărturarul nu beneficiază în acest context zbuciumat est-european de condițiile cărturarului din statele vest europene, cele ale cabinetului comod amenajat sau al patronajului bine plătit susținând intelectualul și scutindu-l de orice griji. Viața trăită pe muchie de cuțit sub amenințarea extrădării, pedepsei capitale, prizonieratului, hărțurii politice, conduce pe cărturarii români la concluzii grave, care marchează punctul de cotitură spre o nouă scară de valori.

Noua sensibilitate estetică, cea a barocului postbizantin, se va materializa în operele a trei cărturari: Miron Costin, Antim Ivireanul și Dimitrie Cantemir. Cei trei scriitori imprimă un ritm specific procesului de creație, configurând poetica barocului postbizantin: retorica bizantină, corpusul eshatologic ortodox, motivele oriental creștine, împreună cu impulsurile barocului european, cu erudiția filologică a barocului iezuit și contactele directe cu literatura și cultura orientului. Veacul XVII cu influențele pe care le-am amintit, transformă Țările Române într-un receptacol al curentelor, într-un creuzet al combinării substanțelor și formulelor literar culturale. Sursa polonă cu școala de la Bar și atmosfera orientală se leagă în mod direct de Miron Costin. Cea constantinopolitană se leagă în mod nemijlocit de Antim Ivireanul și Dimitrie Cantemir. Celelalte trei reprezintă locuri de contact sau influențe benefice în crearea unei atmosfere culturale. Nu-l putem desprinde pe Antim de epoca brâncovenească, dar nici pe Costin de epoca vasiliană. Nu-l putem separa pe Cantemir de atmosfera Constantinopolului cosmopolit, nici pe Miron de atmosfera Poloniei iezuite și orientalizate (sarmatizate). Cantemir este greu de circumscris unui curent, unei epoci, pentru că el putea cu ușurință să prezinte ipostazele unui om proteic, cu disponibilități multiple, dificil de surprins într-un tipar.

Nu-i putem desprinde pe cei trei mari scriitori de influențele externe, de formația și instrucția școlii pe care au urmat-o, cum nu-i putem rupe de legăturile cu ceilalți cărturari care reprezentau deja o tradiție, ca și de întâlnirile cu intelectualii orientali sau occidentali. Veacul al XVII-lea, cosmopolit prin excelență, va favoriza întrepătrunderea Orientului cu Occidentul sub cele mai varii forme, dar în mod special sub cele cultural-artistice. Rezultatul, pentru aria culturii românești, va fi un curent de sinteză artistică și literară ce va ușura trecerea înspre pre-modernitate.

1 Eugenio d'Ors, *Barocul*. București, Editura Meridiane, 1971, p. 6.

2 *Ibidem*, p. 8.

3 Victor-Lucien Tapié, *Barocul*, București, Editura Științifică, 1983, p. 12.

4 René Wellek, *Conceptele criticii*, București, Editura Univers, 1970, p. 72.

5 Edgar Papu, *Barocul ca tip de existență*, București, Editura Minerva, 1977, p. 14.

6 Al. Ciorănescu, *Barocul sau descoperirea dramei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 1; de semnalat și Dragoș Moldoveanu, *L'ésotérisme baroque dans la composition de l'Histoire hiéroglyphique*, în „Dacoromania”, II, 1974, p. 197-224, și Cătălina Velculescu, *Éléments baroques dans l'historiographie roumaine de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, în „Synthesis”, V, 1978, p. 121-135.

- 7 Eugenio d'Ors, *op. cit.*, p. 7.
- 8 Victor-Lucien Tapié, *op. cit.*, p. 11.
- 9 René Wellek, *op. cit.*, p. 73.
- 10 Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 12.
- 11 Victor-Lucien Tapié, *op. cit.*, p. 16.
- 12 René Wellek, *op. cit.*, p. 94.
- 13 Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 42.
- 14 Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, București, Editura Minerva, 1987, p. 249.
- 15 Romul Munteanu, *Clasicism și Baroc*, București, Editura Alpha, 1999, vol. 1, p. 445.
- 16 *Ibidem*, p. 446.
- 17 *Ibidem*, p. 71.
- 18 *Ibidem*, p. 72.
- 19 *Ibidem*, p. 76.
- 20 *Ibidem*, p. 22.
- 21 *Ibidem*.
- 22 *Ibidem*, p. 23.
- 23 Victor-Lucien Tapié, *op. cit.*, p. 50.
- 24 Edgar Papu, *op. cit.*, p. 49.
- 25 Iolanda Țighiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova secolele XV-XVII*, București, Editura Paideia, 1998, p. 342.
- 26 *Ibidem*, p. 344.
- 27 Vasile Florea, *Istoria artei românești*, Chișinău, Editura Hyperion, 1991, p. 134.
- 28 *Ibidem*, p. 374.
- 29 Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, p. 32.
- 30 *Ibidem*, p. 33.
- 31 V.L. Tapié, *op. cit.*, p. 59.
- 32 R. Theodorescu, *op. cit.* p. 137.
- 33 *Ibidem*, p. 139.
- 34 *Ibidem*, p. 142.
- 35 *Ibidem*, p. 143.

## DIN ISTORIA TIMPULUI LIBER: ÎNSEMNĂRI PE CĂRȚI ÎN SECOLUL XVIII

Mihaela Gheorghiu

Istoria culturală își propune să demonstreze că modalitățile publice și private de a citi produc modificări substanțiale chiar în felul cum sunt înțelese textele. Cele mai cunoscute contribuții în acest sens aparțin lui Carlo Ginzburg (*Brânza și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, trad. Claudia Dumitru, București, Ed. Nemira, 1997, 257 p.) și lui Roger Chartier (*Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, trad. Maria Carпов, București, 1997, 406 p.). Articolul de față face parte dintr-un proiect mai amplu care, punând accentul pe practicile sociale și mai ales pe reprezentările integrate acestor practici, încearcă să surprindă măsura în care transformările petrecute în perceperea lecturii aduc schimbări și în actul scrierii.

Există aspecte ale istoriei care, de multe ori și de mult timp, trec aproape neobservate, fie din lipsa lor de importanță în raport cu un imperativ major al scrierii istoriei, fie din cauza penuriei izvoarelor sau din indisponibilitatea unor cercetători de a se apleca asupra lor. Acesta este și cazul însemnărilor pe cărți. Abordări de genul acesta evident că au existat<sup>1</sup> și ele pot constitui baza unei cercetări amănunțite, din perspectiva istoriei reprezentărilor. Ce s-a făcut până acum a fost colectarea, în majoritatea cazurilor lipsită de un criteriu ordonator<sup>2</sup>, a însemnărilor descoperite pe manuscrise sau a tipăriturilor cercetate ca elemente ale unei teme mai mari. Un corpus al acestor însemnări nu s-a făcut însă, și nici interpretarea lor, descoperirea a ceea ce este dincolo de simplul însemn mai mult sau mai puțin interesant ca fapt istoric, banal și naiv uneori, înduioșător sau plictisitor alteori. Însemnările acestea, stereotipizate sau spontane în covârșitoarea lor majoritate, sunt de o deosebită importanță în descifrarea sensibilității unei epoci. Pentru o istorie a mentalităților românești, însemnările pe carte se constituie în unul din cele mai semnificative izvoare-document. De aceea, voi încerca abordarea acestei probleme dintr-o altă perspectivă, aceea a *sensibilității secolului al XVIII-lea* așa cum o relevă însemnările pe carte.

Opțiunea pentru o clasificare în însemnări de copist și însemnări de cititor, deși poate acoperi, la fel ca oricare altă clasificare, toată sfera de cuprindere a însemnărilor, se dovedește totuși inegală. De aceea, principiul ordonator este cel al fragmentului de realitate receptat și reflectat în însemnare: istorie politică

internă și externă, istorie economică și socială, istorie militară, calamități naturale, starea vremii, însemnări de familie, trăiri personale, copierea de manuscrise, cumpărare și dăruire de carte, prețul cărții, impresii de lectură ș.a.m.d.

Asupra valorii notațiilor de pe cărți și manuscrise atrăgea atenția Nicolae Iorga, într-un studiu-semnal, care n-a avut, totuși, ecoul așteptat. Alături de „istoria oficială, solemnă, pe care o voiesc, o cer, o revăd adesea și o schimbă, o aprobă pentru folosul faimei lor domnii întâi, puternicii de sub cărmuirea lor pe urmă...” este și o alta. Anume „istoria care nu e compusă, ci numai însăilată, notată incidental și sporadic de cei modești și puțin cărturari uneori, cari nu se gândesc nici la un patron, nici la un public ci pun pe hârtie ce știu, din simplul impuls instinctiv de a nu lăsa ca faptele să se piardă ori din nevoia de a face și pe alții, necunoscuți, martori ai suferințelor, isprăvilor și întâmplătoarelor bucurii ale lor. E istoria țării prin cei mici”<sup>3</sup>.

Ce sunt în fond însemnările pe carte? Majoritatea cărților care au fost citite în Țările Române cuprind alături de textul propriu-zis sute de însemnări așternute pe filele albe de la început sau de la sfârșit, care servesc la legatul cărții, pe marginile paginilor sau, cel mai adesea, la sfârșitul textului – în fapt pe fiecare frântură de hârtie albă, nescrisă. Într-o perioadă în care hârtia și condeiul sunt accesibile unui număr mic de inițiați, fascinația foii albe, a unui semn oarecare, a unui gând salvat de la a se pierde prea ușor prin doar cuvântul rostit, e mare.

Cum se explică nevoia imperioasă ce-i determină pe „cei mici” să scrie, fapte mari și fapte mărunte deopotrivă, spre aducere aminte? Pentru mulți dintre acești oameni însemnul e doar încercare de condei: „Ispitii condeiul ca să văd cum scrie și scrie foarte bine” (însemnare pe marginea *Cazaniei* lui Varlaam)<sup>4</sup>. Pentru alții e simpla vanitate a științei scrisului, precum semnăturile care se repetă de câteva ori în fâșiile libere ale câte unui manuscris sau cuvinte izolate scrise de mai multe ori. Cele mai multe însemnări își au însă rostul lor „istoric”: acela de a se constitui în punte între timpuri. Se scrie ca „să știe”.

Însemnările pe carte nu sunt un fapt inedit în secolul al XVIII-lea; doar că numărul lor este acum mult mai mare, ilustrând fenomenul înmulțirii știutorilor de carte, sporirea numărului de tipărituri și de copii manuscrise, dar nu doar atât sau, nu în primul rând această evoluție. Ele sunt, întâi de toate, expresia sensibilității epocii și din această perspectivă sunt interesante ca subiect de cercetare. Este secolul al XVIII-lea unul care să facă întemeiată afirmația unei sensibilizări mai vizibile a conștiințelor? Este un veac așezat sub semnul conflictelor armate. Răscoala antihabsburgică a curuților ține Transilvania sub tensiune aproape un deceniu (1703-1711). În anul în care conflictul din Transilvania se încheia, Moldova cunoștea și ea suferințele războiului. În urma victoriei turcilor la Stănilești, când țarul Petru I e constrâns să semneze pacea, iar Dimitrie Cantemir să se refugieze în Rusia, Nicolae Mavrocordat, primul domn fanariot, impresionat și el de starea jalnică a țării, scria lui Hrisant Notara: „Am pus piciorul în Moldova cea zguduită de grele suspine, stropind cu lacrimi pământul ei [...]; casele le-am văzut, pe unele lipsite de locuitori, pe altele nimicite prin foc și prefăcute în cenușă; sfintele lăcașuri cele mai multe răsturnate și ajunse prada

turbării tătarăști [...]. Cum crezi că am fost atinși, Prea Sfinte părinte, printr-o așa de prea amară privire? Până în fundul inimii am fost sfâșiați și deodată scâlțați în lacrimi, de mâhnire am fost rupti...<sup>5</sup>.

În același an pătrund în Moldova trupe răzlețe din armata lui Carol XII al Suediei, căutând adăpost și jefuind totul în cale. La puțin timp războiul austro-turc (1716-1718) afectează din nou Principatele. În 1717 tătarii chemați de Mihai Racovița în ajutor împotriva unor încercări ale austrieșilor de a-l lua prizonier, prădau din nou Moldova. În 1718 Banatul și Oltenia trec pentru trei decenii în stăpânirea Imperiului habsburgic. Un război ruso-austro-turc (1735-1739) determina ocuparea pe rând a Principatelor de oștile țărilor implicate în conflict. Trupele turco-tătare prădau Țara Românească, inclusiv capitala. În 1758 tătarii din Bugeac devastază Moldova „arzând, prădând și robind ce le-au eșit înainte, de-au prăpădit beata țară, robind mulțime de suflete, făcând țării mari stricăciuni”<sup>6</sup>. Între 1768 și 1774, Principatele devin din nou teatrul războiului ruso-turc. Armatele rusești ajung până la București, capturându-l pe domn și instituind o administrație în acord cu nevoile războiului. Lupte grele purtate pe teritoriul românesc provoacă distrugerii de localități și uciderea a numeroși locuitori. Anul 1775 înregistrează și prima pierdere teritorială de trist răsunet în memoria tuturor românilor. Peste un deceniu, reizbucnea conflictul între puterile din zonă (1787-1792).

Războiul devine un fapt obișnuit în existența Principatelor. De aceea, însemnările pe carte referitoare la acest aspect al istoriei politico-militare au un specific oarecum surprinzător. Ceea ce se consemnează nu e nenorocirea pe care orice război o presupune, acceptată ca stare familiară, ci alternanța principalilor actori: intrarea în țară a străinilor, momentul încheierii păcii între părțile combătante și al retragerii de pe teritoriul țării noastre, eventual schimbările impuse în scaunul domniei. Să urmărim acum câteva din acest gen de însemnări: „La velet 1769 săptemvrie 20 zile au venit moscalii în Moldova. Și glavnoi comandir a toată oaste, adică feldmarsal era graf Petru Alecsandrovici Romențov. Și făcându pace cu turcii s-au dus moscalii din Moldova, la velet 1775 ghenarie 1”<sup>7</sup>.

Pe un alt miscelaneu, copiat tot pe la jumătatea secolului, este prezentat doar momentul retragerii rușilor din Moldova și domnul înscăunat la acea dată: „Să să știi de când s-au dus moscalii din țara Moldovii, umbra velet atunci let 7283 (1775). Și aici au rămas domn în țara Moldovii măria sa Gligori Ghica voevod”<sup>8</sup>. Nu lipsesc inadvertențele cronologice, care țin fie de memorie, fie de o transcriere defectuoasă.

În alte însemnări, întâlnim aproximativ aceleași formulări:

„1792, ghenarie 13, de când s-au făcut pace turcii cu nemții, domn fiind în București mărie sa Mihail Suțul voivod. Pentru care am însemnat întru această carte să să știe”<sup>9</sup>.

„În luna lui octomvrie 7 zile, la leat 1789, au plecat măria sa Neculae Petru Mavrogheni voevod la Giurgiuv, pentru frica muscalilor i a nemților. Și la 29 de zile, tot a lui octomvrie, leat 89, luni seară, au intrat nemții în București cu mare isihie. Și la maiu 3 zile, vineri dimineață, la leat 90, au plecat la ordie către Giurgiuv”<sup>10</sup>.

Același eveniment, într-un *Miscelaneu de cronici moldovenești*:

„1789. octomvrie 7, duminică la 5 ceasuri din zi, au plecat măria sa Neculae voevod Mavrogheni din mitropolie la Giurgiul, iar la 29 seara au întrat nemții în București“<sup>11</sup>.

Și exemplele ar putea continua.

Fiindcă ne aflăm în zona istoriei politice să ne oprim însă și asupra altor momente înscrise în memorie de micii „cărțurari“. Multe însemnări se referă la schimbările de domnie: înscăunarea și mazilirea.

„1798, ianuarie 6 zile, au venit domnu aicea în București Gheorghe vodă Hangerliul“. Însemnarea s-ar fi putut opri aici dar cel ce scrie reține și ceea ce probabil nu era foarte obișnuit:

„Și au venit într-o noapte năuntru aicea, fără alaiu, că cuca nu-i venise de la împărăție“<sup>12</sup>.

În același *Miscelaneu* e surprins și momentul de final al domniei: la 8 februarie 1799 a fost mazilit iar la 18 februarie a venit trimisul turc și „au tăiat capul lui Gheorghe Hangerli voevod în București“<sup>13</sup>. Se reține, cu acest prilej și numirea noului domn:

„Și după mării sa au venit Alexandru Muruzu voiuvod întru a doo domnie“ însoțit de un fapt neobișnuit chiar și pentru acele vremuri sângeroase: „vineri la 7 ceasuri din zi au luat capu și trupu lui s-au aruncat la scara domnească cu mare necinste“<sup>14</sup>.

Războaiele, schimbările dese de domnie sunt doar câteva aspecte ale unuia din cele mai tensionate secole ale istoriei noastre, secolul al XVIII-lea. Fiindcă alături de acestea, epidemii, cataclisme naturale, toate fără putință de-a fi controlate, se țin lanț.

Nimic n-a întrecut însă spectrul înfricoșător al ciumei care, izgonită în secolul al XVIII-lea din Apus, s-a abătut îndeosebi asupra regiunilor sud-estice ale Europei, atât de apropiate de hotarele de contaminare din Orient. Timp de un secol, ciuma a secerat neîntrerupt viața locuitorilor din Țările Române, excepțând câteva perioade scurte de acalmie (1700-1710, 1724-1727, 1740-1747). La sfârșitul secolului al XVIII-lea, ciuma devenise endemică în Principate. Însemnările pe cărți ne introduc în imperiul fricii provocate de acest flagel, asociat de cele mai multe ori cu alte cataclisme naturale.

Ion Neculce, în *Letopisețul Țării Moldovei*, scrie despre „omorul“ ce l-a cunoscut orașul Iași în toamna lui 1738, după ce vara cutremurele terorizaseră „mai bine de o lună, mai în toate zilele“:

„Și s-au și început mare ciumă în Eși, s-au ținut pân despre toamna omorul, toată vara pân la luna lui dechemvrie“<sup>15</sup>. O altă însemnare prezintă suferința unor părinți „omini bătrâni, ca de 70 de ani au mai bine“ cărora le-au murit toți cei șase copii „când au fost un omor de ciumă“, în 1742 și „au rămas numai bătrânii amândoi, singuri fără de ficiori“<sup>16</sup>.

La 1765 un Manole logofăt sin Stanciul însemna pe un *Miscelaneu*, alcătuit la 1706:



„Să se știe că am scris eu, Manole logofătul, când ești la Piatră de ciumă și ne călcase și pă noi focul [...]. Ci am scris ca să știe în luna lui mai în 15 zile, la leat 7273 (1765)<sup>17</sup>.

Într-o altă însemnare din același *Miscelaneu* se semnalează o altă epidemie de ciumă, la 1795:

„Junie 12, la leat 1795. A venit sf. cap al sf. Visarion, al doilea rând în București, adus fiind de politie, cu multă cheltuială, pentru frica ciumii. Și nu numai ciuma era, ci și foamete foarte gria, cât mulți din creștini au și murit de foame. Că unii mânca țărățe, iar mai mulți și coajă de copaci. O amesteca cu țărățile de pâine și cu aceia își lungia viața. Am însemnat ca să pomenească cei din urma noastră [...]. Manole ierodiiakon, zugraf, mahalaua Silvestru<sup>18</sup>.

Memoria acestui flagel nu se pierde atât de ușor și, în 1799, Ioniță dascălul însemna pe un manuscris cuprinzând și *Fiziologul*, care a circulat în Țara Românească:

„De când ciuma cea de demult, când au fost și ciumă și foamete, leat 7225 (1717)<sup>19</sup>.

Moartea cauzată de foame nu era, la rândul ei, o exagerare metaforică. Referitor la urmările aceleiași din 1717, N. Muste scria:

„S-au risipit țările fugind oamenii unde au putut ca să găsească pita și mulți, din sărăcie, mâncau rădăcini de papură“. În august 1785, în Maramureș ninge și îngheață „bucatele<sup>20</sup>, moartea instalându-se din nou.

Din cotidianul morții nu lipsesc cutremurele care au avut, în secolul al XVIII-lea, o frecvență neobișnuită: în 1738, amintit de Neculce în *Letopiseș* și reamintit în 1795 de același Ioniță dascălul mai sus pomenit: „De când cutremurul cel mare de demult leat 7246 miercuri în Rusalii<sup>21</sup>; în 1774, „octomvrie 16 zile, la trei ceasuri de noapte s-au cutremurat pământul. Și huetul au venit din sus [...]. Năstase Scorțescu<sup>22</sup> sau, pe același *Miscelaneu*, „La let 1781, sâmbăta, octomvrie 9 noapte spre duminică la 6 ceasuri și giurăte, s-au cutremurat pământul foarte tare<sup>23</sup>. Pentru 1790 găsim mai multe consemnări: „Marte 26, 1790, sara, marți la un ceas din noapte s-au cutremurat pământul foarte tare. Popa Toader (?)<sup>24</sup> sau „1790 marte 27, miercuri, în Săptămâna cea luminată seara, doao ceasuri din noapte și jumătate, spre joi, s-au cutremurat pământul foarte tare. Eram la masă la dumnealui trei logofăt Velcea<sup>25</sup>. Iată că detaliile înregistrării cronologice nu garantează și veridicitatea lor. Pentru 1793 sau 1802, apar însemnări aproape identice ca formă.

E de remarcat, legat de consemnarea acestor evenimente, fixarea adesea amănunțită a intervalului temporal. Faptul e semnificativ, oglindind o schimbare de atitudine specifică premodernității. În economia existenței, timpul capătă o altă valență. Ritmul vieții devine alert, presează, obligă la trăiri mai intense, se distribuie în intervale tot mai scurte, fărâmițate și presărate de o mulțime de evenimente dramatice.

Am amintit până acum câteva ipostaze ale morții (războaie, epidemii, cutremure...). Existau însă și altele. Este de amintit spectacolul intermitent al

execuțiilor publice, spectacol ce face parte din „pedagogia punitivă a lumii medievale”<sup>26</sup>, având menirea exprimată de Alexandru Mavrocordat în hrisovul din mai 1783, aceea de a *înțelepți și înfrâna* pe cei mai mulți<sup>27</sup>. Impresia asupra publicului trebuie să fi fost puternică, și așa era, indiferent de starea socială căreia-i aparținea condamnatul. Însemnările pe cărți ne confirmă acest lucru.

Constantin Brâncoveanu organizase un astfel de „spectacol” când au fost readuși în țară boierii ce complotaseră la Poartă împotriva lui, atunci când „mult norod de oameni să strânsese cât toate ulițele erau împănate din cotro veniea”. Unul din ei, Staico, e adus „în Târgul de afară al Bucureștiului și l-au spânzurat în mijlocul Târgului la o zi de Târg”<sup>28</sup>.

În vremea lui Constantin Moruzi, a fost o altă execuție de rezonanță: „La 1778 avgust 18, vineri noapte spre sâmbătă s-au tăet Manolachi Bogdan vel vornic și Ioan Cuza biv vel spătar în bașca den nuntru din curte, fiind acolo închiși într-ace noapte. Și tăindu-li-să capitile li-au pus pe laviță la poarta curții, șazăndu de dimineața până la amiazăzi, văzându-le tot norodul”<sup>29</sup>.

O altă însemnare de pe un manuscris al *Alexandriei* din 1795 consemnează judecata domnească și execuția înfricoșătoare a celui care îl atacase pe Mitropolitul Iacov: „Să să știe de când au giunghiiat pe sfințâia-sa părinti Iacov, mitropolit, în divan gospod, suindu-să pe scări să meargă la spătărie, după obicei, la cafe, fiind duminica [...]. Și s-au giunghiiat de un Toader Cheribojoi [...] ce au fost om a Metropolei. Și ducându-l la divan eu dat vro 4 buzducani însuș vodă. Și giudecându-l, l-au întrebat pentru ce au făcut această posnă. El au arătat că pentru strâmbătățâli ce i s-au făcut la giudecată. Și l-au hotărât vodă și eu tăet capul și trupul în 4 bucăți și l-au pus la răspântii, la let 1796, martie 16. Mihălachi Vartic”<sup>30</sup>.

Domnii înșiși au o moartea publică, ce face subiectul a nenumărate cronici, uneori chiar versificate, și al multor însemnări:

„La 1777, octomvrie 1, duminică noapte spre luni s-au tăet Grigorie vodă Ghica la casăle de beilic de Ahmet beiu, capigi bașa”<sup>31</sup>. Cruntul sfârșit al lui Hangerli vodă, înfățișat pe larg și cu secvențe de-a dreptul cinematografice în scrierea lui Dionisie Eclesiastul<sup>32</sup>, este tragedia cea mai des invocată în amintirile vremii.

Moartea nu e trăită doar ca spectacol fiind și o trăire în avans a propriului sfârșit, ceea ce nu-l face totuși mai ușor de acceptat. Se pare că mesajul bisericesc nu reușea să fie întotdeauna convingător și că mărunta fericire a lumii acesteia era de preferat oricum fericirii eterne. Dacă în urmă cu câteva secole, un bun creștin ca Neagoe Basarab se pregătea să înfrunte moartea „în grija întristăciunii și în frică”<sup>33</sup>, în acest veac întâlnim și mai puțini dintre cei care se resemnează, precum Ghenadie, arhimandrit la mănăstirea Cozia: „acum m-am supus bătrâneților și morții”<sup>34</sup>.

Așteptarea neliniștită a morții e ilustrată mai clar în testamente, așa cum relevă și Ștefan Lemny în lucrarea sa dedicată sensibilității secolului XVIII. Cel mai personal fapt din existența unui om, evenimentul în fața căruia suntem atât

de singuri, este anticipat dureros. Astfel, Safta Cantacuzino mărturisea: „înfricoșându-mă de sfârșit cu multă jale a inimii scriu aceste puținele rânduri“<sup>35</sup>, iar Ecaterina Mavrocordat își gândea testamentul cu teamă de „năvălirea și năprasna morții“. Chiar și un slujitor al bisericii, Vartolomei Măzăreanu, medita la „deșertăciunea lumii acesteia“ temându-se de „ceasul morții“<sup>36</sup>.

Pe un manuscris din *Archirie și Anadan* copiat în jurul anului 1791 în Transilvania, logofătul Ion scrie cu tristețe „după ce au murit maică-mea șazănd singur cum Dumnezeu știe, iar maică-mea au răposat în anul 1790“<sup>37</sup>.

Iată și durerea unui preot căruia-i moare întâi soția, apoi fiica, în timp ce el însuși era bolnav: „n-am știut când au murit, nici când au îngropat-o“. Află abia după două săptămâni „și atunci m-am îmbolnăvit și mai rău și mulți bani am cheltuit cu doftor“<sup>38</sup>.

Văzut doar prin prisma unor astfel de evenimente, secolul al XVIII-lea apare ca unul foarte trist, în care „umbra lui Thanatos“ – după fericita formulă a lui Ștefan Lemny – învăluie totul. Există însă, alături de obișnuitele bucurii ale vieții, ceva ce luminează acest univers al fricii, al durerii și al morții: iubirea.

Din păcate, însemnările pe cărți de care dispunem nu ne ajută în refacerea imaginii sentimentale a secolului. Știm însă că ceva s-a schimbat, din abundența cărților cu subiecte erotice care circulă acum mai mult ca oricând, din plasarea începuturilor liricii noastre de dragoste în acest răstimp, din îndemnurile repetate ale bisericii de întoarcere la iubirea creștină. Se poate vorbi chiar de o acutizare a divergențelor între iubirea platonice și cea pasională, cu preeminența covârșitoare a Erosului, însoțită de dorința tot mai evidentă de a întârzia momentul morții.

Însemnările pe carte însoțesc aceste trăiri iar scrisul devine un instrument al supraviețuirii prin amintire. Cartea este văzută ca posibil memorizator al unor vieți obișnuite. „Și eu încă voi muri; slova mea va rămânea și cine o va citi tot mă va pomeni“. Deși sensul notațiilor este încă predominant religios, de *pomenire* a răposaților după specificul ritualului funerar ortodox, se poate totuși spune că umilința creștină ce recomandă anonimatul aparține deja unei alte epoci.

Să revenim, din perspectiva însemnărilor, la autori și la motivația copierii sutelor de manuscrise care au circulat în țările noastre, în secolul al XVIII-lea. În covârșitoarea lor majoritate, cuprind însemnarea de copiere. Elementele care intră în componența unei astfel de însemnări sunt numele celui ce a copiat, data la care s-a început și s-a sfârșit lucrarea, din îndemnul și cu cheltuiala cui, scuze adesea exagerate pentru greșelile pe care le va constata cititorul și, de multe ori, blestemul pentru furtul sau înstrăinarea manuscrisului. Succesiunea acestor elemente diferă de la un caz la altul, chiar dacă avem de-a face cu același copist. Alteori se adaugă elemente noi, după imaginația și interesul pe care le-au avut fiecare.

Dar cine sunt copiiștii, când, cum și de ce scriu? Câteva zeci de copiiști incidentali sau „profesioniști“ putem cunoaște numai din însemnări. Gabriel

Ștrempel a întocmit chiar un catalog al copiștilor de manuscrise din cele trei țări românești<sup>39</sup>. Cei mai mulți sunt oameni cu oarecare știință de carte, dascăli, logofetei, copii de casă, scribi în cancelariile domnești, boierești sau bisericesti. Întâlnim însă și „copiștii de școală”, cu pregătire specială, cu un stil anume de scriere, al școlii căreia-i aparțin: Neamț, Hurez, Râmnic ș.a. În activitatea lor – Ștefan Stârce, monahul Rafail de la Hurez, dascălul Ioniță – se poate sesiza o relativă continuitate.

Copierea propriu-zisă, realizată după model și mai puțin după dictare, așa cum reiese și din însemnări<sup>40</sup>, nu implica decât rareori contribuții personale, concretizate îndeosebi în adaptări ale textului la capacitatea proprie de înțelegere (cu renunțări la unele pasaje, cu „traduceri” ale unor cuvinte în limbajul specific zonei de receptare sau „îndreptări”, atunci când scriitorul este convins de oportunitatea lor).

De cele mai multe ori copierea se face la poruncă sau îndemn și cu cheltuiala celui ce comandă cartea:

„S-au scris și de noi, cu porunca și cu toată cheltuiala sfinții sale părintelui arhimandrit chir Dionisie igumenul Sfintei Mănăstiri Hurezul”<sup>41</sup> sau „fiind îndemnătoru de s-au scris aceste domneului Păun Săulescu biv paharnic”<sup>42</sup>; alții, precum Ștefan Stârce, se arată mai atenți la deșertăciunile lumii:

„M-am apucat de scrisoare pentru ca să nu mă abat la lucruri necuvioase”<sup>43</sup>.

Mulți copiști au dat probabil curs și unor îndemnuri precum cel al lui Andonachi Berheceanu, copist al *Fiziologului* (1777) care spunea: „cine te va pohti ca să i-o dai să izvodească, cu totă inima, frate să i-o dai ca să o scrie. Încă și să nu te roage cineva, dacă vezi ca pi cei ce iubește cărțile sau iubește a scrie, încă îl fă cu cuvânt dulce să o iubiască și să te roage să nevoi de a o scrie”<sup>44</sup>.

Multe manuscrise se copie însă și „pentru însuș trebuința mea”<sup>45</sup> sau ca „să rămâie copiilor mei”<sup>46</sup> cum scrie Rafail pe un miscelaneu de literatură populară.

Mulți dintre copiști scriu în răgazul zilelor obișnuite de lucru:

„Eu, Niculae, mai mic de toți, am făcut această puțitică minune (inițiale cu motive zoomorfe) fiind ostenit de bardă”<sup>47</sup>.

Un alt copist, Anghelcic, pe o *Istorie a lui Erotocrit* însemnează: „scriind-o pe apucate, când n-aveam treabă”<sup>48</sup>. Bucur Droc scrie pe un manuscris al *Alexandriei*, în 1796, în Transilvania:

„Am scris și io cu mâna, că n-am avut ce mai scrie și n-am avut niciun lucru atuncea și avut răgaz de am scris”<sup>49</sup>.

Împrumutat spre a fi citit manuscrisul e supus uneori copierii:

„Scris-am eu, nemeșu [șters] că au fost această carte la mine în o jumătate de an”<sup>50</sup>; ori, „scris-am eu, Samoil [...], anul 1799, în luna lui dechemvrie în 7 zile. Și am scris rău, că mi-au fost foarte de grabă”<sup>51</sup>.

Sau, iată însemnarea de pe un manuscris al *Cronicii Țării Românești până la Constantin Brâncoveanu* (1777):

„Și o am scris eu Iordachi Sion, găsindu-lu la dumnealui vornicul Ioanu Cantacozino; fiind sluga dumisale m-am rugat di mi l-au dat di l-am scris, nu pre bini”<sup>52</sup>.

Prețuirea dată cărților se poate urmări tot în însemnări. Multe fac obiectul moștenirii. Pe un manuscris al *Istoriei Poamelor* copiat în Transilvania, în 1784, posesoarea sa din 1793 scrie:

„Această carte s-au cumpăratu adecă s-au vinitu de la împărțala de la taica moșu, de la dumnealui răposatu Nicula Voine și mă iscălesc eu cu totu neamu, eu Alesandrața fecioară curată adevveresc. 1793, dechemvrie 28<sup>53</sup>.”

Tot obiect al moștenirii este un *Cronograf* scris la începutul secolului al XVIII-lea care, „după pristăvirea dumnelui Mathei Fălcoianu, la împărțea cocoșilor dumnelui au căzut în parte fiului dumnelui Radu Fălcoianu vel pitar<sup>54</sup>.”

Că asemenea moștenire nu e neînsemnată ne convinge prețul unei cărți în secolul al XVIII-lea. Un oarecare Dinu cumpăra de la logofătul Dianu un miscelaneu de literatură populară cuprinzând *Floarea Darurilor* cu 5 taleri<sup>55</sup>. „Andrei diiac” cumpăra de la Iordachi dascălul o *Alexandrie* „drept 3 lei bătuți<sup>56</sup>.”

Copistul unui manuscris cuprinzând un *Cronograf* și scrieri religioase notează și cheltuiala cărții: „lei 1, parale 10, pe o sută coale hârtia bună; lei 13, parale 20 de tălmăcit și de scris pe noadzăci coale, câte 6 parale de coală; 20 parale ținte lăgaturului, de legat cartea. Fac cincispradzece lei, dzece parale<sup>57</sup>.”

De multe ori un sat întreg pune mână de la mână pentru cumpărarea unei cărți, mai ales pentru folosul bisericesc. O *Psaltire* tipărită la Râmnic în 1779 „au cumpărat-o satul Rueni cu lei 6<sup>58</sup>”, iar „această Carte învățătoare la oameni, adică Păucenie, o au cumpărat-o abrudeni dintre muntele Someșului [...] și au dat 10 oi cu miei [...] și aceste sântu oamenii carii au cumpărat<sup>59</sup>”. Urmează numirea celor 10 săteni și a contribuției fiecăruia.

Însemnările acestea seamănă adesea cu un proces-verbal de vânzare-cumpărare:

„Să să știe de cându am cumpăratu această carte de la dumnealui chir Dinul băiatul și am cumpărat eu, Ene, în parale 30, leat 1800, iunie 20<sup>60</sup>.”

„Această sfântă Ivanghelie o am cumpărat eu Nechita dascăl di la Ioniță Aorbanese din satu Bistrița supt Bârgău și am dat 6 florinți și jumătate de bărbiniță de brânză. 1797<sup>61</sup>.”

Darurile se însemnează deasemeni, cu grațitudine și conștiința datoriei de pomenire: „Această carte anume *Alexandrie* să să știe că iaste a preotului Ștefan ot Coltea Argeșanu rămasă de la unchiul moș popa Thoma ot Coltea dăruită de pomană. Leat 1784<sup>62</sup>. Amintirea duioasă însoțește uneori filele cărții: „iaste a mea, dăruită de frate-mieu cel mai mare anume Șarban [...]. Și mi-o legat nenea cu mâinile lui, știind și meșteșugul legătoriei de cărți [...]. Și pentru înștiințare am scris. 1755<sup>63</sup>”, notează cu nostalgia altor vremi monahul Rafail.

Bune ilustrări pentru prestigiul simbolic al cărții sunt și blestemele de înstrăinare sau de furt care se conformează în general unui tipar oarecum stabil care invocă mai mult sau mai puțin detaliat judecata divină:

„Și cine mi-ar lua-o, fără știre sau fără voia mea, să fii blăstămat de Domnul Dumnezeu și de prea curata a sa maică și de 12 slăviți apostoli și de 318 sfinți părinți de la soborul Nicheai, și de mine în veaci neiertat. 1787, ghenarie 27. Ștefan Stârce<sup>64</sup>. Proprietarii sunt vigilenți gândindu-se și la posibile pierderi:

„Aceasta *Alexandrii* de s-ar întâmpla ca să o fure cineva și întrebând și nedând-o să fii blăstemat de trii sute sfinți părinți dar și perzându-o și găsindu-o și nedându-o a cui este, să fii trupul lui neputredu dacă va muri că această carte este a me, a lui Negoită blănar“<sup>65</sup>.

Pe o *Geografie* cumpărată cu 6 taleri de Marin, dascăl la școala Coltea, acesta blestema:

„Și de să va care cumva pierde și oricine o va găsi, să o aducă la mine și să-și ia colacul, iar neaducând-o, să aibă a da seama înaintea Domnului, ca un fur de cele sfinte“<sup>66</sup>.

Desigur, nu am epuizat însemnările de copist. S-ar mai putea spune multe despre ele. Nu în ultimul rând, faptul că ilustrează și o schimbare de mentalitate. Scribul iese din umbră, își rostește numele și știe că acesta va rămâne în „istoria mică“ a neamului. În ciuda modestelor semnături de „supuși“, „preaplecați“, „copii de casă“, „slugi“, „logofeței“ și „dintre toți cei mai mici“, *ostenitorii* scrisului nu vor să rămână anonimi. Și nu doar ei, ci și alții, care vor „să știe“ faptele trăite sau doar cunoscute de ei, vor „să știe“ despre ei. Aceștia sunt de obicei cititori, presupunând că toți cei care au scris ceva pe o carte aflată în posesie temporară sau definitivă sunt și lectorii ei. Și lectura este o trudă, pentru a cărei vrednică încheiere se cuvine „lui Dumnezeu laudă“ și inscripționarea faptului în sine, chiar și fără declinarea identității. Unii însemnează simplu „până aici cetetu“, ca un semn de carte de unde lectura urma să fie reluată în vreme de răgaz. Succesiunea notațiilor construiește uneori un dialog imaginar: „am citit pe aciașă minunată istorie până la sfârșit“; „și eu cel mai jos iscălitu pe aciașă istorie am cetit“<sup>67</sup>.

Alții, probabil obișnuiți ai lecturii, scriu precum acesta:

„De mult ce am cetit, am și urât. Și nemai având ce face, am scris pe această carte“<sup>68</sup>, nepierzând ocazia de a încrusta în memoria vremii un ascultător probabil: „fiind și bade Costandin Goroveiu“<sup>69</sup>.

Interesante pentru nivelul de receptare al unora sau altora din cărțile manuscrise care au circulat în cele trei Țări Române sunt însemnările de impresii:

„Aciastă carte istoricească ci să numește Halima iaste foarte minunată în istoriile sale politicești“<sup>70</sup>.

„Am citit și eu această carte și mult m-am folosit. Ghenadie ierodiacon“<sup>71</sup>.

Pentru unii miracolul cărții nu poate fi pus la îndoială în ciuda lipsurilor mai mult sau mai puțin sesizate. Frumusețea cărții e recunoscută chiar dacă unii lectori nu se lasă ușor convinși de cele aflate:

„Am cetit eu [...] foarte frumoasă carte“<sup>72</sup>.

„Miron didascalos am cetit. Istoriile sânt minunate, dar nu sânt adevărate. 1789“<sup>73</sup>.

Sau „Această carte ce este cu minciuni cine au țesut au fost foarte om băsnuitor. A eșit o forte minune. Oprea, scris-am eu“<sup>74</sup>.

Pe același manuscris, un cititor și mai puțin îngăduitor scrie cu nemulțumire:

„Am cetit și eu într-această carte și nu am aflat alte cele nici ceva de folos, numai basnuri și minciuni de cele ce trebuie a spune muierilor și fetelor care torc, ca să le sporească la furcă“<sup>75</sup>.

Alți cititori pot trage învățăminte din orice lectură, mai mult sau mai puțin „băsnuitoare“, ca lectorul *Istoriei Troadei* care sfătuieste la rândul său cititorul să învețe din paginile cărții ce înseamnă „credința muerească“: „și tu păzește-te bine ca să nu dai cu capu de pod și să-ți să împlinească această pildă“<sup>76</sup>.

Un altul, trage și el, cu amărăciune, învățăminte din aceeași istorie:

„Vezi, o, cititorule, la câtă necunoștință aruncă dragoste muerii pă Ahileas, ca și oarecând pre împăratul Iord carele tăe capul Botezătorului da dragostea muerii“. Desigur cunoscător și „lovit cu capu de pod“ acesta măcar recunoaște că „otrava dulce este frumusețea ei“<sup>77</sup>.

Există și o altă categorie de însemnări de lecturare, cele care ne relevă nivelul de cuprindere al cititorilor.

Deosebirea dintre cei cu „înțelegire“ și cei pentru care cartea constituia un simplu exercițiu de citire, lipsit de conștientizarea mesajului, poate fi percepută dintr-o însemnare de pe un manuscris al *Istoriei lui Archirie și Anadan* (Moldova, 1793):

„Mulți cetesc, dar puțini au înțelegire. Eu, nu pentru că să mă laud, înțeleg puțin. *Că am avut vreamă de a mai ceti și alte cărți*, dar însă nu numai să cetești, ce să înțelegi și cu fapta să urmezi“<sup>78</sup>.

Oricum, însemnările pe cărți ilustrează existența unui public (cititori sau auditori) destul de pregătit pentru receptarea literaturii, fie ea istorică, de delectare sau de alt gen, capabil să sintetizeze conținutul, să desprindă morală, să disocieze adevărul de „basnele“ din text. Iată câteva rezumate de conținut (cu specificarea că acestea aparțin îndeosebi copiștilor):

„Viața și războaiele ale marelui împărat Alexandru, ce au fost la Machedoniia de la Filipu. Iară apoi cum au luat toată lumea și câte războaie au făcut cu împărați mari și cu toate limbile de pre fața a totu pământul [...] de la răsărit până la apusu. Și s-au scris de cuvioșie sa chir popa Dimitrie Davideanu, la valeat 1793, martie întâia zi“<sup>79</sup>.

Rezumatul poate fi și în versuri, cum sunt cele potrivite de grămăticul Matei Voileanu:

„De stricarea Troadei, ce am scris,  
De Sivilla Eritreia s-au zis,  
Cu mult mai înainte ea fiind,  
În zilele lui Ghedeon trăind.  
Carea și altele au prorocit,  
Și aceasta vedem că s-au plinit“<sup>80</sup>.

Alții sintetizează conținutul transformându-l în motivație a lecturii:

„Înștiințare pentru ci să cade a citi *Alexandria*. Pentru ca să știe adâncurile scripturilor și ca să știe cum au fost mai înainte și cum trae ominii și cum s-au bătut împărați în lume“<sup>81</sup>.

Circulația a numeroase cărți a impus selecția, în conformitate cu structura mentală, cu sensibilitatea și necesitățile practice ale societății românești. Aceasta a implicat dezvoltarea spiritului critic, sesizarea diversității, judecarea și alegerea alternativelor mai bune, mai funcționale, care înseamnă, în ultima instanță, emancipare și individualizare. Cartea a permis individului să se exteriorizeze, să iasă din anonim (cel mai adesea în forma simplă a însemnărilor pe cărți), să-și reconsidere și să-și revalorizeze existența, într-un proces de desprindere treptată de precepte, valori, atitudini considerate până atunci imobile și intangibile. Secolul al XVIII-lea a adus cu sine disoluția valorilor tradiționale, înlocuirea lor treptată cu altele noi, proces primordial în orientarea spre modernitate, care înseamnă și la noi, ca și pretutindeni, deschidere spre noi experiențe, spre inovație și schimbare, acceptarea de noi moduri de a simți, de a gândi și de a acționa. Amploarea și profunzimea infiltrării acestor transformări e greu de precizat. Există zone socio-mentale rămase în umbră, despre care nu știm decât foarte puțin. „Cei mici“, pe care am încercat să-i dezvăluim, nu sunt toți și nu sunt „cei mai mici“. Putem admite însă că noile reprezentări au cuprins, într-un fel sau altul, întreaga societate românească, iar cartea laică și-a avut locul și rolul său bine definit în acest proces.

- 1 N. Iorga, *Inscripții și însemnări din bisericile Iașului*, București, Socec, 1907, 90 p.; I. Bîrlea, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909; N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, în RI, VII, 1921, nr. 1-3; Idem, *Observații și probleme bănățene*, București, 1940; Ion C. Nicola, *Culegere de însemnări din cărțile noastre vechi*, în MB, 10-12, 1966; Dan Ripa-Buicliu, *Cartea românească veche cu însemnări*, în „Danibus“, nr. 6, 1973; Aurora Ilieș, *Însemnări de pe cartea veche românească (1527-1821)*, în SMIM, vol. VI, 1973; Elena Rodica Colta, *Însemnări de pe cărți vechi românești – documente ale veacurilor trecute arădene*, în „Ziridava“, XI, 1979; Eugen Pavel, *Cărți cu însemnări manuscrise*, în „Sargetia“, 14, 1979; Iacob Mârza, *Semnificația cărții în comunitățile rurale românești transilvănene (secolele XVII-XVIII) în lumina însemnărilor: mentalitate și sensibilitate*, în AIIX, vol. XXX, 1993, p. 123-135).
- 2 Excepție face Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Iași, Junimea, 1975, 339 p., care clasifică aceste însemnări după fragmentul de realitate reflectat: războaie, epidemii, cutremure, istorie politică internă, istorie politică externă, istorie economică, istorie socială, cumpărare sau dăruire de carte, incendii, învățământ, cronici mici, lăcuste, inundații, eclipse, comete, mitologie populară.
- 3 N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, în RI, VII, 1921, nr. 1-3, p. 26.
- 4 Cf. Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, București, Editura Meridiane, 1990, p. 150.
- 5 *Ibidem*, p. 14.
- 6 *Ibidem*, p. 15.
- 7 Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, vol. III, p. 240.
- 8 Ilie Corfus, *op. cit.*, p. 74.
- 9 *Ibidem*, p. 82.
- 10 *Ibidem*, p. 79.
- 11 *Ibidem*.



- 12 Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, 1983, vol II, p. 56.
- 13 *Ibidem*, p. 68-69.
- 14 *Ibidem*, p. 69.
- 15 Ion Neculce, în idem, *Opere*, ediție îngrijită de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva, 1982, p. 807.
- 16 Cf. Ștefan Lemny, *op. cit.*, p. 121.
- 17 Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. III, p. 35.
- 18 *Ibidem*.
- 19 *Ibidem*, p. 70.
- 20 Cf. Ștefan Lemny, *op. cit.*, p. 122.
- 21 Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. III, p. 69.
- 22 *Ibidem*, p. 240.
- 23 *Ibidem*.
- 24 Ilie Corfus, *op. cit.*, p. 243.
- 25 Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. II, p. 332.
- 26 Ștefan Lemny, *op. cit.*, p. 122.
- 27 *Ibidem*, p. 123.
- 28 *Ibidem*, p. 123-124.
- 29 Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. III, p. 240.
- 30 *Ibidem*, p. 41.
- 31 *Ibidem*, p. 240.
- 32 Cf. Ștefan Lemny, *op. cit.*, p. 125.
- 33 *Ibidem*, p. 134.
- 34 Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. III, p. 137.
- 35 Cf. Ștefan Lemny, *op. cit.*, p. 135.
- 36 *Ibidem*.
- 37 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărțile populare*, București, Editura Academiei, 1976, vol. I/1, p. 134.
- 38 Cf. Ștefan Lemny, *op. cit.*, p. 126.
- 39 Gabriel Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești până la 1800*, vol. I, București, Editura Academiei, 1959, 350 p.
- 40 „Această *Alexandrie* am izvodit-o de pe o *Alexandrie* veche, ce au fost în turnul cel mare de la mănăstirea Putna” (Gabriel Ștrempel, *Catalogul...*, vol. III, p. 153).
- 41 Gabriel Ștrempel, *Copiști...*, p. 197.
- 42 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/1, p. 89.
- 43 *Ibidem*, p. 229.
- 44 *Ibidem*, 1978, vol. I/2, p. 243.
- 45 Ilie Corfus, *op. cit.*, p. 17.
- 46 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/1, p. 74.
- 47 Cf. Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească*, București, Editura Minerva, 1984, p. 73.
- 48 Gabriel Ștrempel, *Copiști...*, p. 7.
- 49 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/1, p. 88.
- 50 *Ibidem*, p. 124.
- 51 *Ibidem*, p. 137.
- 52 Gabriel Ștrempel, *Copiști...*, p. 220.
- 53 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/2, p. 351.
- 54 Gabriel Ștrempel, *Catalogul...*, vol. II, p. 104.
- 55 *Ibidem*, vol. III, p. 34.
- 56 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/1, p. 81.
- 57 Gabriel Ștrempel, *Catalogul...*, vol. III, p. 388-389.
- 58 Ilie Corfus, *op. cit.*, p. 203.
- 59 *Ibidem*, p. 193.

- 60 *Ibidem*.  
61 *Ibidem*, p. 209.  
62 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.* vol. I/1, p. 63.  
63 I. Corfus, *op. cit.*, p. 197.  
64 *Ibidem*, p. 17.  
65 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/1, p. 91.  
66 I. Corfus, *op. cit.*, p. 211.  
67 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/2, p. 308.  
68 *Ibidem*, p. 285.  
69 *Ibidem*.  
70 *Ibidem*, vol. I/1, p. 92.  
71 Gabriel Ștrempel, *Catalogul...*, vol. II, p. 101.  
72 Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, vol. I/1, p. 74.  
73 *Ibidem*, vol. I/2, p. 308.  
74 *Ibidem*, p. 315.  
75 *Ibidem*.  
76 *Ibidem*, p. 389.  
77 *Ibidem*.  
78 *Ibidem*, p. 139.  
79 *Ibidem*, p. 84.  
80 *Ibidem*, p. 375-376.  
81 *Ibidem*, vol. I/1, p. 79.

## DIMENSIUNEA ROMANTICĂ A EXILULUI PAȘOPTIST. CAZUL ION HELIADE RĂDULESCU

Mihai Chiper

Este Heliade un romantic<sup>1</sup>? Ținând cont de identitățile polimorfe care i-au fost atribuite, „inclasabilul“ poet, lingvist, istoric, traducător, revoluționar, locotenent domnesc, probabil pretendent la tron, exilat, poate fi menționat și ca utilizator de atitudini romantice? Din ce punct de vedere și în ce măsură? Și putem identifica figurile romantice din profilul unor texte, registrul de sensibilitate folosit, sau din opțiunile existențiale alese la un moment dat?

Pentru a formula un posibil răspuns la aceste întrebări am apelat la perspectiva propusă de Roger Chartier, aceea de reistoricizare a studiilor literare și extindere a ariei de investigație pe domeniul rezervat până la începutul anilor '90 fostei „istorii a mentalităților“, evitând folosirea termenului de mentalitate și preferându-le pe cele de „reprezentare“ și de „strategie“<sup>2</sup>. „Strategia“ permite înțelegerea adaptării, reflexă ori calculată, a comportărilor la circumstanțe, în timp ce „reprezentarea“ pune accentul pe schemele de percepere și apreciere care constituie temelia gândirii. Ambele doresc să ia distanță față de concepte globale precum „mentalitate“<sup>3</sup>.

Asupra controverselor stârnite de conceptul de romantism nu vom insista, rezumându-ne să delimităm semnificațiile utilizate aici. Primul aspect este cel de ordin stilistic, compozițional, din texte care aparțin pașoptiștilor, într-o proporție covârșitoare tributare aceluiași registru de reprezentări romantice și care împărtășesc un „cod“ de comunicare specific epocii. Vom identifica strategiile romantice, înțelese ca adaptare a comportamentelor și atitudinilor romantice la circumstanțele sociale, vizibile în decizii sau opțiuni. În acestea ar trebui să găsim reliefate următoarele trăsături: stilistic avem o reacție intensă a sensibilității, un raport disproporționat între incitație și ripostă, hipersensibilitate și dezechilibru; reacția poate fi depresivă – angoasă, decepție, sau stenică – entuziastă, idealistă, mesianică și, nu o dată, ele se pot succeda la același individ. Figurile romantice au o conștiință imperativă, fiind atrase de formele contestării – în religie de un Dumnezeu injust sau de o ierarhie clericală, iar în plan politic de un regim de opresiune<sup>4</sup>. În această idee, romantismul politic se exprimă prin apariția unor personalități care țin de profetismul reformator, de tipologia mesianică, un militantism revoluționar greșit cu inițiative utopice, în

care revoluția primează ca mijloc de acțiune. Mesianismul epocii romantice în Principate este impregnat cu sugestii biblice. Mesianicii pașoptiști se prezintă drept martiri ai unei cauze „sfinte“, care nu poate fi altceva decât cauza poporului. „Datoria sfântă“, ca sintagmă mobilizatoare, a generat efervescența excepțională a generației pașoptiste. Atingerea „aurei libertății“ (N. Bălcescu) sau a „răsăritului luminii ce nu va mai apune“ (C. Bolliac) cerea implicarea profundă în acțiunea socială și națională<sup>5</sup>.

În cadrul manifestărilor revoluționare, exilul se poziționează chiar în nucleul tare al referențialului romantic. Exilul semnifică absența din aria și tradiția socio-culturală națională. Condiția exilului începe deseori cu un accident biografic și sfârșește în cazurile mai fericite cu o renaștere spirituală. Izolați de mediul lor cultural de origine, obligați la izolare și la o condiție marginală, exilații descoperă resurse interioare de supraviețuire, fac față unor situații limită, iar personalitățile puternice se autodescoveră. Pentru romanticii europeni ai acelei vremi, exilul era o marcă a prestigiului, o validare a condiției existențiale, probă a autenticității, în care personalitatea se poate manifesta plenar. Exilul ajunge să însemne dovada irefutabilă a sacrificiului pentru ideile politice sau atașamentul pentru popor<sup>6</sup>. Acestei condiții nu i poate imputa prefăcătoră, calculul meschin ori biografia retușată. Cazul exilului pașoptist românesc este cu atât mai interesant. Exemplele sunt numeroase, elocvente și, chiar așa risipit și frământat cum era fenomenul, s-a dovedit destul de activ ca să alimenteze ideologic viața politică românească de mai târziu.

Ion Heliade Rădulescu reprezintă un caz unic al exilului românesc pașoptist, nu numai prin durata de nouă ani a exilului (1848-1857), cel mai lung și încrâncenat dintre exilurile pașoptiste, dar și prin schimbarea survenită în cadrul operei heliadești. Chiar dacă, din perspectiva eficienței politice și diplomatice nu a avut mereu momente de reușită, exilul lui Heliade este deosebit de cel al tovarășilor săi. Perioada survine după ce el avea deja o carieră bine constituită, recunoscută și apreciată de contemporani. Heliade pleacă pentru prima dată din țară la 46 de ani, lăsând practic totul pe seama soției.

Care ar fi explicația? Bineînțeles, se poate anticipa represiunea politică pe care ar fi putut-o declanșa noul domn Barbu Știrbey împotriva foștilor revoluționari, însă, curios, nu își motivează în acest fel opțiunea. Securitatea și libertatea propriei persoane, motivele cele mai evidente pentru a explica o asemenea peregrinare sunt total ignorate. În locul temerilor, îl regăsim animat de ideea de misiune ori în ipostaza de profet romantic reformator<sup>7</sup>, evidentă de altfel și pe parcursul revoluției.

Figură ce se autoportretează în tușe eroice, Heliade explică, la bilanțul de un an, motivația sa: „Din nenorocirea mea și exilul d-voastră vor (i)eși multe la lumină pentru svânturata noastră patrie. Fără această catastrofă, nația nu era să aibă atâtea scrise spre luminarea drepturilor sale și străinii nu era să cunoască atâtea. Acum un an, nu poporul, ci chiar deputații Adunării Naționale franceze nu știau dacă Bucureștiul este în Bukara (sau) în Tataria. Vorbeam cu dâștii și mi se pare că vorbeam cu oameni de pe alte țărâmurii. Acum, poporul, burghezii,

literații cunosc că românii țin de familia latină, adică romani, că sunt frații francezilor, italienilor, spaniolilor, portughezilor<sup>8</sup>.

Cine se sacrifică în asemenea măsură nu poate să aibă decât o relație sanguină cu ideea de națiune și patrie. Pentru patrie, Heliade are cultul personalizării afective. Considerându-se „un fiu“, el are o misiune pe care o datorează „mamei“. Sacrificiul este unul autoimpus, în mărturisire, până la uitarea de sine, o dragoste cum numai un romantic o poate exprima: „Ce am promis Patriei am împlinit și dacă n-am împlinit ceva, au fost numai cele începute înaintea mișcării noastre“<sup>9</sup>. Sacrificiul este unul care intersectează simbolic problemele propriei familii. „De am cheltuit ceva pentru tipărituri pentru cauză, am luat de la gura copiilor care rămăseseră săraci ca să proclamăm egalitatea“<sup>10</sup>. Părăsirea țării în „Suvenirurile și impresiile unui proscris“ capătă accente alegorice: „Și, în ardoarea sa, sufletul mi se uni cu sufletul tuturor fraților ce au căzut sub loviturile călăului. Glasul meu împrumută glasurile lor și, în limba părinților mei, se prepară pentru cântecul meledicțiilor“<sup>11</sup>.

S-a observat la Heliade o conștiință a damnării, insuflată de obsesia sacerdotal-mesianică<sup>12</sup>. Numai „sacrificatul“ este cel care se consideră îndreptățit să ceară socoteală națiunii, dacă aceasta nu-i este recunoscătoare, potrivit așteptărilor sale. Astfel, îl regăsim autoimpus ca profet, într-o galerie respectabilă, într-una din corespondențele sale nedatate. „O! Români! Români! Pe Țichindeal îl lăsaserăți predă serbilor, pe Șincai, a murit cerșetor, pe G. Lazăr, a murit cu un an înainte de moarte (...). O români! Din străinii ce veniți la noi toți vă amăgiriți, toți vă despuiați, toți se înavuțiți din drepturile și patrimoniile voastre și toți vă batjocoriți (...). Să nu dea Dumnezeu Românie să ajungi ca Iudeea ce își ucidea profeții. Îngrășat-ai și omorât-ai pe cei care te-au despuiat și te-au batjocorit și proscris-ai pe cei ce ți-au voit binele“<sup>13</sup>. Sau, în 1850, el își dezvoltă condiția damnatului în corespondența către N. Russo<sup>14</sup>. „Așa e lumea frate, i se urâse cu un om. Li se urâse atenienilor cu un Aristide (...), li se urâse ebreilor cu toți profeții (...). Au urât și au crucificat pe Christ; l-au abandonat toți, afară de Ioan; și pe mine de ce să nu mă urască românii? Ce minune e asta. Christ să rămâie până la cruce numai cu Ioan, și eu să am încă trei sau patru amici în Brussa. Causa este că îmi lipsește mult până mă voi perfecționa. Când aș fi perfect, m-ar abandona toți“.

O curiozitate este propria percepție asupra stilului de viață adoptat, mereu la limita necesităților financiare, așadar o condiție de creație neprielnică în comparație cu posibilitățile din țară. În 1853, într-un strop de luciditate, dublată de autocompătimitate, se situează singur sub dimensiunea romantică a existenței. „Cu toate acestea însă, nu crede că voi să mă arăt fără defecte – îi scrie prietenului Grădișteanu – însă nu am avut niciodată acelea cu care mă inculpară democrații oficiali. Am eu a-mi inculpa altele cu adevărat grave și mai vârtos ca tată; romanțul de a crede că am o patrie, când din dizgrația în ființă n-am avut nici una vitregă, romanțul de a-mi pune toate în pericol și însăși tipografia, tipărind într-însa proclamația și compromițând-o astfel, romanțul de a-mi da toate minutele în timp de trei luni într-o întâmpina zarva preparată și a scăpa ale

altora și viață și avere și a nu economisi câteva zile spre a asigura ale mele“ (...). „Pentru aceasta mă vor judeca copiii mei amar, în acestea era punctul când se cuvenea a-mi aduce aminte că sunt și tată, și alte asemenea acestora, ce parte venită dintr-o minte romantică și parte din neexperiență“.<sup>15</sup>

În tipologia călătorului romantic se încadrează prin temperament aventurierul Heliade. El tinde să treacă dintr-o ficțiune literară spre o realitate istorică, exilul devenind un mod de a exista, un scenariu inițiativ. În 1851, abia sosit la Chios, părăsit aproape de toți prietenii, „adăpostii de doctrinele cele contrarii“, cu excepția lui G. Grădișteanu, pe care îl apreciază, mărturisește în parte resoriturile deciziilor sale. „(...) asemenea sacrificiuri nu aduc nici un folos nici într-o parte nici în într-alta: sunt curat romanțuri și eu nu mă fericesc când aş avea copiii sau frații sau amicii cu capete romantice“, adăugând că „scoțând romanticismul de la d-ta și de la mine, rămânem cu ceea ce e bine a rămâne la niște oameni de vârsta noastră și a ceea ce este raționabil și durabil“.<sup>16</sup>

În nici un caz Heliade nu și-a închipuit că exilul va dura, cu o mică întrerupere, peste nouă ani. Treptat însă a devenit un mod de viață. Heliade a experimentat în lunile revoluției un rol care i s-a părut, probabil, o încununare a carierei de profet, în care creatorul de lumi utopice fusese invitat să-și edifice visul pe pământ. Atitudinea sa poate fi descrisă ca tipic romantică pentru că investește în utopiile sale propria existență, timpul, efortul și agoniseala unei vieți, destinul și viitorul propriei familii. Dintre revoluționarii marcați, este printre pușinii care au totul de pierdut, fie prin raportare la familie (pe care Bălcescu nu o are), fie prin raportare la mijloacele de existență: exilat, Heliade nu mai are practic nici un venit. Tipografia sa, în care se tipărise proclamația de la Islaz, devastată, nu mai producea nimic.

Prin exil, Heliade nu adoptă brusc un anume registru de sensibilitate. Precedentele sale sunt binecunoscute și au făcut multă vâlvă în epocă. Opțiunile romantice în acțiunea politică le surprindem în prestația lunilor de acțiune revoluționară, în impresia de teatralitate a existenței lui Heliade, care-și „asumă fiecare acțiune în gesturi simbolice și o descompune în atitudini“.<sup>17</sup> Fiecare decizie, de la instalarea tipografiei naționale pe locul patului de suferință al lui Gh. Lazăr, la celebra mantie albă, pe care o adoptă ca semn distinctiv în timpul revoluției, încorporează sensul unei existențe care se vrea simbolică<sup>18</sup>. Inițiativele heliadești se produc cu regularitate pe o scenă publică. În timpul revoluției, preoții din Cioplea erau unul catolic și celălalt ortodox. Heliade îi pune să se îmbrățișeze în numele unui Dumnezeu universal, al lui Iisus Poporul<sup>19</sup>, marcă a unei utopii evanghelice de coloratură ortodoxistă<sup>20</sup>.

Propria viziune despre istorie este și mai explicită. „Istoria, frate, e ca un tablou istoric. Poți face un tablou istoric fără personaje?“. El îi scrie lui I. D. Negulici, în 1851, despre „oamenii ce toată ziua era pe scenă în timpul revoluției“. „Bine sau rău, îmbrăcați cu mantie albă sau în ghebă, legați sau cocoșați, închiși prin bordeie (...). Lamartine își spune și câte plete blonde îi dese Dumnezeu, de semăna cu un Cupidon. Louis Blanc, Ledon Rollin spun câte și mai câte. Și dacă întreb de ce scriu așa, îți spun că tot omul e dator singur aș

face un nume și să nu se aștepte de la alții (...). Unde vorbesc de Heliade, este că nevoia mă învață să pui actor pe scenă"<sup>21</sup>. S-a observat că în spiritul revoluționar se poate vorbi de o reală judecată a istoriei după canoanele teatrului. Babeuf ia numele de Grachus și preia prin aceasta un rol; când Charlotte Corday îl asasinează pe Marat, își asumă un rol sociologic perfect suprapus celui estetic – cultul tiranicizilor, legat de Brutus, un cult estetic și unul politic<sup>22</sup>. În economia revoluției, teatralitatea are un scop bine definit: suspendă discursul, favorizând o comunicare simbolică mult mai eficace, având în vedere absența unui limbaj politic în rândul participanților.

Heliade nu este deloc un novice în capacitatea de a comunica prin gesturi și atitudini cu masele, experiența sa pre-pășoptistă fiind evocatoare. Fin psiholog, acordă o importanță deosebită aspectelor legate de imaginea sa publică. Spaima de a nu se compromite apare ca un leit-motiv în corespondența sa. Încă de tânăr, se arată un observator atent al exercițiului puterii. În 1834, proaspătul domn Alexandru Ghica (1834-1842) are o perioadă scurtă de corespondență cu, pe atunci, publicistul Heliade, în care cel din urmă se încumetă la sfaturi „îndrăznețe“, cum le califică chiar el<sup>23</sup>. Care sunt sfaturile? „Omul e maimuță, și vrea să placă și mai vârtos celor mai mari“<sup>24</sup>. „Tot meșteșugul însă de a-l câștiga încetul cu încetul cu desăvârșire pe acești oameni și a-i mântui, ca să fie astfel, din calea pierzării, este să nu-i aduci niciodată la îndoială, și niciodată să nu-i pui în stare a cunoaște un cuget cu două înțelesuri, lucru care, pe de o parte, este pricinuitoare de răceală și, pe de altă parte, micșorează caracterul celui mare și cu sufletul și cu puterea“<sup>24</sup>.

Ce anume scrie Heliade în exil? Autorul se dovedește foarte prolific, având în vedere activitatea sa de până atunci. Trauma înstrăinării este evocată în „Souvenire et impressions d'un proscrit“ (1850) și „Memoires sur l'histoire de la regeneration roumanie“ (1851); „Protectorat du czar. Descrierea Europei după tractatul de la Paris“, opere cu pretenții filosofice – „Biblice“ (1858), „Echilibru între antithese“ (1859-1869), la care se adaugă o corespondență masivă. În tot această perioadă Heliade se află sub influența socialiștilor creștini și a doctrinelor esoterice romantice, transformate în literatură de popularizare. Gânditorii care-i alimentau reflecțiile se numeau Pierre Leroux, Fourier sau Aime Martin, exemple de naivitate romantică primordială.

Firește, exilul nu catalizează armonia. Fiecare exilat își construiește propria biografie, propria versiune asupra trecutului, diferențe care le asigură, în final, identitatea ca membri ai unei grupări politice. Primite cu răceală și cu multă ironie de Bălcescu, Alecsandri sau Ion Ghica<sup>25</sup>, „Suvenerurile și impresiile unui proscrit“ a căpătat ulterior statutul unui document memorialistic de mare importanță. Pentru a depăși criticile, cauzate de erorile de evaluare, autorul a acceptat rectificările propuse ulterior de către Tell și Pleșoianu în ședințe de citire, special organizate cu revoluționarii care au dorit acest lucru. Miza memoriilor o reprezintă „rolul“, importanța pe care fiecare revoluționar a imprimat-o evenimentelor<sup>26</sup>, iar ședințele în sine constituiau un interesant model

de difuziune a limbajului romantic postrevoluționar, regăsit ulterior în aproape toate textele pașoptiste. Ciclul memoriilor heliadești copleșește deceniul de după 1848. Se inaugurează o nouă stilistică, care coincide în mod fericit cu starea de spirit a celui exilat și devine nota caracteristică a întregii literaturii scrise în afara țării. În cadrul exilului, toți revoluționarii deplâng, pe tonalități diferite, ocazia pierdută. Lamento-ul sau apostrofa heliadească sunt treptat adoptate de exilați, toți începând să scrie ca el. Biblismul lui Heliade devine emblema stilistică a exilului<sup>27</sup>. Bălcescu își scrie unele părți din „Românii sub Mihai Voievod Viteazul“, în aceeași cadență, frazeologie heliadească; I. Brătianu, C. A. Rosetti și D. Bolintineanu vor umple cu același stil publicațiile occidentale. Stilistica textelor românești din exil este atât de uniformizatoare și contagioasă, încât operele devin permutabile ca nume de autori, iar o operă precum „Cântarea României“, până să i se stabilească autorul, a putut fi atribuită un timp mai multor scriitori<sup>28</sup>, chiar pe bază de argumente stilistice.

S-a semnalat că fațeta cea mai spectaculoasă a exilului lui Heliade rămâne cea stilistică. Heliade devine un alt autor de texte, el descoperind retorismul romantic al secolului al XVIII-lea, mai precis modelul Lamennais: sentimentalismul combinat cu referința biblică, exprimat în fraza cadențată din „Paroles d'un croyant“. Exprimarea lui Heliade va ajunge la antipozii vorbirii populare și spontane din epoca prerevoluționară. Fraza obișnuită se transformă în exortatie solemnă, adaptată regiei romantice.

Conținutul „Suvvenirurilor și impresiilor unui proscris“ își revendică total titlul și se înscrie sub semnul călătoriei romantice. Temperamentul și viziunea, subiectivismul impresiilor, tipologia călătoriei, trăirile peregrinilor, redactarea și mijloacele de compoziție țin de sensibilitatea romantică. Cu o mare putere de iluzionare, Heliade, eroul, răzvrătit și demiurgic, se închipuie înaintea divinității, căreia îi reproșează indiferența față de cauza fraților săi: „Dumnezeu al iubirii, unde este a ta justiție și omnipotență? Cui ai lăsat un popor ce s-a sculat în numele tău?“ Alături, întâlnim romantizarea antichității, vizibilă în descrierea Eladei, aversiunea pentru Napoleon, tipică romanticilor (ajunge la mormântul acestuia, la Ajaccio, dar nu coboară de pe puncte scuzându-se prin riscul dobândirii unui guturai).

În cazul „Memoriilor asupra regenerării române“ surprinde funcționarea într-un mod imprevizibil a istoriei și a ficțiunii, versiunea subiectivă a faptelor<sup>29</sup>. Scrise la persoana a III-a, „Memoriile“ marchează o intenție de obiectivare (Heliade autorul și Heliade eroul unor episoade sunt două mari euri diferențiate). Textul este scris ca o primă imagine epică evenimentelor de la 1848. Peregrinările sale se desfășoară pe un traseu bipolar Occident și Orient, parcurs între noiembrie 1848 și mai 1849. Forțat de context să se refugieze în Transilvania, apoi la Orșova, traversează Serbia, Croația, Styria, Bavaria, Frankfurt, urmează linia Rinului și străbate „țara belgilor“, grăbit să atingă „țara libertăților“, Franța. De aici va merge la Londra pentru a se reîntoarce la Paris, într-o acțiune donquijotească, de vreme ce oamenii „liberi și dreți“ rămăseseră doar protocolari. Părăsește Franța, cu promisiunea de a nu o mai vedea, se îmbarcă la



Marsilia pentru Constantinopol, unde nimereste într-un moment cât se poate de inoportun: debarcarea ar fi însemnat internarea sa la Brussa. În lipsă de alternative, recurge la un itinerariu invers, întrerupt tragic lângă Trapani, unde vasul pe care se afla naufragiază, o călătorie sub semnul hazardului tipic romantic. Reia călătoria spre Paris, același capăt și început de drum.

Prin acest itinerariu, deopotrivă sub semnul geografiei simbolice și al celei sentimentale, Heliade se diferențiază de călătorii iluminiști – Golescu, Asachi, Cipariu, Barițiu, Laurian sau Kogălniceanu – care aveau un scop precis: documentarea. Heliade se înscrie în gruparea celor care se revendică de la Alecsandri, D. Rallett, Bolintineanu, Codru Drăgușanu, nume ce ilustrează cât se poate de bine călătoria romantică. Și nici din această perspectivă pe Heliade nu-l puteam încadra cu ușurință. „Suvenirurile“ nu se confundă cu seria. Apelul frecvent la propria experiență revoluționară, precum și proiectarea de-a lungul paginilor când a posturii tribunului, când cea a martirului neamului, sau a profetului neînțeles conferă peregrinărilor conotații revoluționare sau de „mandat al unui popor“, încât paragrafele, s-a spus, dau impresia unei *călătorii angajate*.

- 1 Am optat pentru dimensiunea romantică, lăsând-o la o parte pe cea „histrionică“, descrisă din perspectiva relațiilor și a dorinței de putere. Am lăsat în plan secund ideologia politică – conservator legitimistă în raport cu puterea suzerană, Poarta Otomană, – opțiune nu mai puțin interesantă și necesară pentru înțelegerea rolului său în revoluția de la 1848. Vezi Mircea Angheliescu, *Echilibrul între antiteze. Heliade – o biografie*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2001.
- 2 Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridiane, 1997, p. 6.
- 3 Am considerat îndreptățite observațiile făcute de Peter Burke în *Istorie și teorie socială*, București, Editura Humanitas, 1999, care atrage atenția asupra problemei „imobilității“ acestui concept (p. 113). La ele se adaugă lipsa preocupării pentru diferență, pentru situațiile conflictuale între cei care împărtășesc atitudini și sensibilități diferite. Burke mai semnalează pericolul omogenizării, lipsa variațiilor la diferite niveluri; indivizii nu gândesc în același fel, nici măcar cu regularitate în funcție de un spirit colectiv și aleator din considerente ce țin propria personalitate.
- 4 Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, București, Editura Minerva, 1972, p. 11-15.
- 5 Simona Nicoară, *Istorie și imaginar. Eseuri de antropologie istorică*, Cluj, Editura Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 198.
- 6 Pentru o sumară punere în temă vezi Bronislaw Baczko, *Revoluționarul*, în *Omul romantic*, volum coordonat de François Furet, Iași, Editura Polirom, 2000.
- 7 Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Editura Litera, 1994, p. 27.
- 8 N.B. Locusteanu, Ion Heliade Rădulescu, *Scrisori din exil*, București, Editura Tipografia Modernă Gregorie Luis, 1891, p. 30.
- 9 *Ibidem*, p. 7.
- 10 *Ibidem*, p. 8.
- 11 I. H. Rădulescu, *Suvenire și impresii ale unui proscris*, București, Editura Dacia, 1975, p. 35.
- 12 Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 27.
- 13 N.B. Locusteanu, *op. cit.*, p. 192.

- 14 *Ibidem*, p. 48.  
15 *Ibidem*, p. 216.  
16 *Ibidem*, p. 133.  
17 Ioana M. Petrescu, *Mic dicționar. Scriitori români*, coordonare și revizuire științifică M. Zăciu în colaborare cu Marian Papahagi și A. Sasu, București, 1978, p. 253.  
18 *Ibidem*, p. 254.  
19 G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Minerva, 1982, p. 137.  
20 Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 27.  
21 G. Potra, N. Simache, G.G. Potra, *Ion Heliade Rădulescu. Scrisori și acte. Studii și documente*, București, Editura Minerva, 1972, p. 109-110.  
22 Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 83.  
23 G. Potra, *op. cit.*, p. 10.  
24 *Ibidem*, p. 14.  
25 Mircea Zăciu, 1872-1972. *Ion Heliade Rădulescu*, în „Echinox”, nr. 10, 1972, Cluj, p. 11.  
26 G. Potra, *op. cit.*, p. 108.  
27 Mihai Zamfir, *Exilul lui Heliade. Exilul romantic. Exilul*, în „Viața românească”, nr. 4, 1984, p. 48.  
28 Mihai Zamfir, *op. cit.*, p. 44-50.  
29 Mircea Zăciu, „Vatra”, nr. 6, 1972, p. 6.

### **RITUAL ȘI LEGITIMITATE MONARHICĂ ÎN EVUL MEDIU. CAZUL FRANCEZ**

**Mihai Carp**

Rândurile care urmează reprezintă o scurtă analiză a raporturilor care au existat în Evul Mediu între noțiunea de legitimitate și ritualul de instaurare a unui nou rege. Mă interesează cum anume gesturile și simbolurile puse în scenă cu această ocazie reușesc să-i confere regelui o dimensiune sacră și tocmai de aceea legitimă.

Marc Bloch observase că dinastiile noi încearcă întotdeauna să compenseze prestigiul lor inferior printr-un nou fel de legitimitate sacră<sup>1</sup>. Astfel, dacă privim cazul Franței, subiectul analizei noastre, putem observa că fiecare sincopă dinastică, respectiv trecerea de la merovingieni la carolingieni în secolul al VIII-lea și, apoi, de la carolingieni la capetieni, în secolul al X-lea, este mereu cuplată cu anumite înnoiri ale ritualului de instaurare.

Uzurparea tronului merovingienilor de către Pepin cel Scurt, în 750, a prilejuit o inovație importantă: oncțiunea, gest nelipsit și absolut obligatoriu pentru toți viitorii regi ai Franței. Consultându-se cu mai mulți membri ai aristocrației france întruniți într-o adunare, Pepin a trimis în 750 o ambasadă la papă pentru a obține acordul acestuia în vederea detronării merovingienilor<sup>2</sup>.

Gestul lui Pepin trădează nevoia de a-și legitima uzurparea prin apelul la autoritatea înrădăcinată în transcendent a Bisericii.

Pepin nu putea invoca un trecut legitim dar trecutul biblic a fost cel care a oferit clericilor gesturile și simbolurile legitimante ale noii dinastii carolingiene: ungerea și încoronarea. Episcopii franci care l-au uns pe Pepin rege la Soissons erau inovatori într-o epocă în care toți oamenii se legitimau invocând trecutul, iar elita cultivată folosea tipologiile biblice pentru a conferi sens atât trecutului, cât și prezentului.

Vechiul Testament oferea descrierile consacrarilor prin mirungere ale regilor lui Israel de către preoți și profeți. În 754 când papa Ștefan al II-lea a trecut Alpii pentru a-l unge din nou pe Pepin, el a făcut-o la fel cum Samuel îl consacrase pe David.

Mai târziu, papa Hadrian (772-795) introducea un nou ritual în procesul de întronare al regilor franci: „încoronarea“. Prima mențiune a unei încoronări datează din 781 la Roma, când fiul lui Carol cel Mare, Carloman a devenit rege al nou cuceritului regat al Italiei iar fratele său, Ludovic, a devenit rege al Aquitaniei<sup>3</sup>.

Pe la mijlocul secolului al IX-lea, încoronarea a devenit, împreună cu mirungerea, o componentă permanentă a procedurilor ecleziastice de consacrare a unui nou rege. Din această perioadă datează și cel mai vechi *ordo*, cel al lui Carol cel Pleșuv<sup>4</sup>. Aceste *ordines* erau opere liturgice, care conțineau rugăciunile și gesturile ceremoniale ce însoțeau consacrarea regală.

Ne vom opri în continuare asupra structurii unui astfel de ritual de consacrare, evidențindu-i nu numai etapele și funcția fiecăruia ci și sensul ritualului, în ansamblul său.

Analizând un *ordo* de la 1250, Jacques Le Goff consideră că procesul de consacrare a unui rege al Franței poate fi cel mai bine asimilat unui rit de trecere. Pentru el, „consacrarea regală este mai mult decât o simplă inaugurare întrucât implică o schimbare, mai precis, o creștere în status și putere”<sup>5</sup>.

Ceremonia, care avea loc în interiorul bisericii, poate fi împărțită în opt etape inegale în semnificație. Mai trebuie spus că ea avea loc duminica, ceea ce era de natură să dea și mai limpede relief caracterului ei religios și sacru.

1. Totul începea cu trezirea simbolică a viitorului rege de către doi episcopi, urmată de procesiunea către catedrală care reprezenta separarea de profan și apropierea de sacru. Aceste două momente preliminare constituie cheia întregului ritual.

Ajuns la catedrală, regele împreună cu doi episcopi intra în biserică după o pauză făcută la intrare. Urma apoi o procesiune până în corul bisericii. Aceasta era prima etapă.

2. Urmează aducerea celui mai sfânt obiect al ritualului, recipientul cu sfântul ulei cu care fusese uns Clovis, de către abatele și călugării de la St. Rémi. În secolul al IX-lea apăruse legenda că uleiul folosit la consacrarea regilor franci era același ulei, păstrat în același sfânt recipient, pe care Dumnezeu îl trimisese, printr-un porumbel, pentru botezul lui Clovis. Era, așadar, vorba de un obiect cu o deosebită importanță în crearea legitimității sacre a monarhului, întrucât îi oferea acestuia grația divină pe care Dumnezeu i-o arătase lui Clovis<sup>6</sup>. Era, în același timp, o dovadă concretă, palpabilă a legăturii sale cu divinitatea.

3. Jurămintele și promisiunile regelui. Regele jura să apere credința catolică, biserica și clerul, să conducă cu dreptate poporul. Acordul clerului și poporului prin „Fiat! Fiat!” pecetluia pactul dintre rege și cler văzut ca acționând și în numele poporului.

În acest moment al ceremoniei, însemnele care urmau să-i confere regelui adevăratul său status erau așezate de abatele de la St. Denis pe altar. Contactul fizic cu altarul le dădea acestora o putere sacră. Stând în fața altarului regele își dezbrăca veșmintele exterioare, act ce marca, după Jacques Le Goff, sfârșitul ritualului de separare.

4. Urma investitura după ritualul cavaleresc. Regele era încălțat de marele șambelan cu papucii cu flori de crin. De la ducele de Burgundia primea pintenii de aur iar de la arhiepiscop sabia care îl transforma în brațul armat al Bisericii, dar și într-un slujitor subordonat al acestuia după cum remarcă Walter Ullmann<sup>7</sup>.

5. Mirungerea era făcută de către arhiepiscop pe cap, piept, între umeri, pe umeri, la încheieturi și pe palme. Printr-o formulă precisă, arhiepiscopul afirma că regele devenise precum David, uns de către Samuel.

Neîndoielnic, aceasta este cea mai importantă etapă a ritualului, apreciere confirmată și de faptul că francezii preferau, în mod covârșitor, să folosească termenul *sacre* celui de *couronnement* pentru a se referi la ritualul de instaurare. De timpuriu s-a vorbit despre consacrarea regilor franci ca despre un sacrament separat al Bisericii. El era, într-adevăr, foarte special, din moment ce doar o singură persoană îl putea primi. Chiar și după ce numărul sacramentelor a fost definitiv fixat, la începutul secolului al XIII-lea, francezii au continuat timp de secole să se refere la consacrarea regelui lor ca la „al optulea sacrament”<sup>8</sup>.

Pentru Sf. Augustin sacramentele erau „semnele vizibile ale lucrurilor divine”. Sacramentul opera o transformare a persoanei care îl primea: o *consacrare*, în sensul cel mai autentic al cuvântului<sup>9</sup>. Ungerea îi conferea regelui o condiție cvasiclericală și îl puneă într-o relație privilegiată cu divinul. Regele consacrat nu mai era un simplu muritor ci o persoană cu o legitimitate sacră.

6. După oncțiune, urma conferirea însemnelor regale. Marele șambelan îl îmbrăca pe rege cu tunica albastră, culoarea purtată de mării preoți ai lui Israel, care devenea culoarea regilor Franței<sup>10</sup>. Peste tunică tot șambelanul îi așeza o mantie și ea inspirată din vestimentația clericală. Apoi, arhiepiscopul îi puneă regelui pe deget un inel, simbol al demnității regale, al credinței catolice și probabil al mariajului pe care Dumnezeu îl contracta cu poporul său<sup>11</sup>. În mâna dreaptă, regele primea sceptrul iar în stânga o vergea reprezentând mâna justiției. Justiția era cea mai sacră dintre toate datorile regelui. În continuare, pairii Franței îl încoronau pe rege, așezat apoi pe tronul aflat pe o platformă în cor, deasupra tuturor celor prezenți. Această poziționare a tronului nu era întâmplătoare, întrucât regele era imaginat ca mediator între cler și popor.

Ultima parte a ritului de consacrare și încoronare se încheia cu sărutul păcii și al credinței, pe care arhiepiscopul, scoțându-și mitra, urmat de pairi, i-l dădea regelui.

7. Marea slujbă care urma conține un gest simbolic important, oglindind noul status al regelui: acesta primea împărtășania sub ambele specii, asemenea unui cleric.

8. Devenit cu adevărat rege, monarhul părăsea locul sacru al catedralei și se reîntorcea la palat cu puteri noi și o demnitate mai mare, fapt simbolizat de sabia scoasă din teacă, purtată înaintea sa.

Se poate lesne constata că ungerea cu uleiul sfânt reprezintă elementul central al ritualului de încoronare. Etapele acestuia fie pregătesc acest moment, fie subliniază transformarea persoanei regelui după ce ungerea avusese loc. Reamintesc aici faptul că mirungerea ca act de sacralizare a persoanei monarhului a reprezentat elementul legitimant al unui uzurpator și ulterior al unei întregi dinastii, cea carolingiană. Totuși, în 987, prin Hugo Capet, se instaura o nouă dinastie, și, odată cu ea, apărea un nou element legitimant,

specific acestei dinastii: vindecarea scrofulelor prin miraculoasa atingere regală. Aceasta era o putere moștenită în interiorul dinastiei numai de regele consacrat<sup>12</sup>. Prin această putere miraculoasă regii capețieni făceau, spre deosebire de carolingieni, dovada concretă a sacralității lor, căpătând astfel un prestigiu incomparabil mai mare.

Această putere magică a apărut atunci când mitul uleiului lui Clovis și-a unit forțele cu legenda Sf. Marcoul. Acest sfânt al cărui altar se afla nu departe de Reims, era considerat a fi avut puterea de a-i vindeca pe suferinzii de maladia scrofulelor. În cursul secolului al XI-lea această putere a fost atribuită și regelui Franței ca efect al consacării sale cu uleiul sfânt al lui Clovis. Astfel, ca un appendice al consacării la Reims, regii capețieni consacrați călătoreau la altarul Sf. Marcoul unde cei bolnavi de scrofula erau adunați așteptând salvarea prin divină atingere<sup>13</sup>.

Robert cel Pios, al doilea rege capețian, este primul care, potrivit izvoarelor, a exercitat prestigiosul ritual al vindecării scrofulelor. Helgaud de Fleury, care a scris o *vita* a acestui rege, a acordat o mare importanță sacralității liturgice a monarhului, în calitatea acestuia de *rex et sacerdos*, supraveghind personal corecta desfășurare a liturghiei. Robert s-a opus sacrilegiului folosirii ostiei în ordalii și a fost primul rege care a adoptat sărăcia voluntară. El apărea frecvent înconjurat de 12 reprezentanți ai săracilor (amintind de cei 12 apostoli) și oferind multor altora pomeni<sup>14</sup>.

Același Helgaud de Fleury, consemnând vindecările unor leproși de către Robert cel Pios în timpul unui pelerinaj în sudul Franței, preciza că regele a atins rănile bolnavilor, a făcut semnul crucii asupra lor și astfel i-a vindecat pe suferinzi<sup>15</sup>.

Miracolul vindecării scrofulelor, săvârșit pentru prima dată de Robert, se produce în contextul unui climat de efervescentă religioasă apărută în jurul anului 1000, care a generat un nou tip de pietate bazată pe o imitare cât mai fidelă a vieții lui Cristos. Este tocmai ceea ce putem observa la Robert cel Pios și probabil ceea ce a facilitat asocierea sa cu acest miracol. El se comportă aidoma Mântuitorului, ca un uns al lui Dumnezeu.

Atât comportamentul său christomimetic, cât și miracolul taumaturgic asociat reprezintă, deopotrivă, dovezi ale caracterului sacru al funcției regale și aceasta într-un moment în care papalitatea încerca să-i prezinte pe reprezentanții instituției ecleziastice ca fiind superiori regilor din punct de vedere al sanctității. Într-o celebră scrisoare către Herman episcop de Metz, Grigore al VII-lea a susținut că au existat foarte puțini regi sfinți în istoria creștinătății în timp ce au fost foarte mulți preoți și călugări sfinți<sup>16</sup>.

Fără îndoială că, în contextul acestei rivalități, ritualul atingerii regale a constituit un puternic element legitimant care i-a lipsit spre exemplu împăratului. Pe la 1160 chiar și doctorii Universității din Paris erau de acord cu faptul că mirungerea le oferă regilor Franței puterea de a vindeca scrofulele<sup>17</sup>. Asistăm, astfel, la instituționalizarea acestui miracol.

Din perspectiva lui Max Weber, procesul de legitimare simbolică concentra asupra a trei aspecte principale:

- tradiția și obiceiul
- charisma conducătorului
- legalitatea unui regim, cu alte cuvinte, măsura în care un conducător se conformează obligațiilor sale statutare<sup>18</sup>. În cazul capețienilor, ritualul consacrării și al încoronării a servit procesul legitimării sub aspectul tradiției și legalității, în timp ce vindecările miraculoase au servit cultului conducătorului charismatic.

Cred că până aici am reușit să stabilesc destul de clar legătura existentă între ritualul de consacrare/încoronare și legitimitatea sacră a regilor Franței. Aș dori să închei cu câteva considerații asupra eficacității ritualului în Evul Mediu. Există un scepticism al modernilor față de ritualul care își are rădăcina într-o moștenire intelectuală care conține mai multe aspecte: desacralizarea sacramentelor operată de protestantism; valorizarea individului în detrimentul comunității întreprinsă de liberalism; cercetarea de tip marxist a bazei materiale a suprastructurii ideologice, precum și reducerea pozitivistă a istoriei la date<sup>19</sup>.

Acest tip de suspiciune nu exista în Evul Mediu. Actul consacrării regale era un act de comunicare, iar comunicarea publică medievală era una rituală și demonstrativă<sup>20</sup>. Oamenii Evului Mediu foloseau simbolurile și gesturile la fel de natural precum foloseau cuvintele.

Ritualurile puteau crea momente speciale, care amplificau percepția sacralului. Eficacitatea ritualului consta și în această capacitate de a suscita celor prezenți emoții puternice și de a întipări participanților, pe acest fond emotiv, anumite valori și comportamente. Sacralul a constituit în lumea medievală o barieră mentală formidabilă ridicată în calea pomirilor distructive. Jurămintele care stăteau la baza relațiilor sociale se înveșmântau într-o aură sacră prin utilizarea moaștelor ori a unor simboluri religioase (cruci, evanghelii) tocmai pentru că forțau conștiința părților implicate să le respecte. Tocmai de aceea au căutat regii Franței să-și aroge o legitimitate sacră, pentru a reduce din forța oricărei contestări.

Ritualul încoronării tindea să legitimizeze sau să consacre o graniță, care excludea alți pretendenți, și, de asemenea, să o prezinte ca pe ceva natural și legitim.

Consacrarea constă în a sancționa și sanctifica, în a face cunoscută și recunoscută o diferență, o schimbare de status<sup>21</sup>.

Ritualul consacrării presupunea o eficacitate simbolică, o eficacitate care era reală, el transformând persoana consacrată, în primul rând pentru că modifica reprezentarea pe care alții o aveau despre cel consacrat precum și atitudinile lor față de el. Gestul arhiepiscopului care, odată regele consacrat, își scotea mitra în semn de respect pentru a-l săruta, este din acest unghi absolut revelator.

În al doilea rând, consacrarea transforma și reprezentarea pe care persoana consacrată o avea despre ea însăși și, implicit, atitudinile pe care ea le considera adecvate acestei reprezentări. Procesul consacrării, al atribuirii unei esențe divine regelui impunea datoria de a fi altceva.

Instituirea unei noi identități însemna însă și impunerea anumitor limite. Legitimitatea sacră a regelui era condiționată de comportamentul său christomimetic. Abaterea de la un astfel de comportament îl putea delegitima, iar regii consacrați ai Franței își puteau pierde harul thaumaturgic ca urmare a unui păcat grav.

Se poate de aceea conchide că, în măsura în care legitimitatea sacră conferită regelui Franței prin ritualul de consacrare/încoronare a constituit un puternic element de consolidare a puterii și autorității sale, ea a fost, în același timp, și un factor de limitare a acestora.

- 
- 1 Gabor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power*, Oxford, Polity Press, 1990, p. 82.
  - 2 Janet L. Nelson, *The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual*, in *Rites of Power*, Ed. by Sean Wilentz, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 142.
  - 3 *Ibidem*, p. 143.
  - 4 Marielle Hageman, *Between the Imperial and the Sacred: The gesture of Coronation in Carolingian and Ottonian Images*, in *Medieval Communication*, Ed. by Marco Mostert, Utrecht, 2001, p. 149.
  - 5 Jacques Le Goff, *A Coronation Program for the Age of Saint Louis: The Ordo of 1250*, in *Coronations*, Ed. by Janos M. Bak, University of California Press, 1990, p. 52.
  - 6 Ralph E. Giesey, *Models of Rulership in French Royal Ceremonial*, in *Rites of Power*, Ed. by Sean Wilentz, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 43.
  - 7 Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, Methuen, 1969, p. 88.
  - 8 Ralph E. Giesey, *op. cit.*, p. 44.
  - 9 Catherine Lafages, *Royalty and ritual in the Middle Ages: coronation and funerary rites, in France in Honor and Grace in Anthropology*, Ed. by J.G. Persitany and Julian Pitt Rivers, Cambridge University Press, 1992, p. 35.
  - 10 Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 54.
  - 11 *Ibidem*.
  - 12 Gabor Klaniczay, *op. cit.*, p. 83.
  - 13 Ralph E. Giesey, *op. cit.*, p. 44, 45.
  - 14 Gabor Klaniczay, *op. cit.*, p. 84.
  - 15 *Ibidem*, p. 128.
  - 16 Geoffrey Koziol, *England, France and the Problem of Sacraity in Twelfth-Century Ritual*, in *Cultures of Power*, Ed. by Thomas N. Bisson, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 126.
  - 17 *Ibidem*, p. 128.
  - 18 David J. Sturdy, 'Continuity' versus 'Change': *Historians and English Coronations of the Medieval and Early Modern Periods*, in *Coronations*, Ed. by Janos M. Bak, University of California Press, 1990, p. 239 .
  - 19 Geoffrey Koziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, New York, Cornell University Press, 1992, p. 293.
  - 20 Gerd Althoff, *Medieval Concepts of the Past*, Washington DC, German History Institute, 2002, p. 73.
  - 21 Pierre Bourdieu, *Rites as acts of institution*, in *Grace and Honor in Anthropology*, Ed. by J. G. Persitany and Julian Pitt Rivers, Cambridge University Press, 1992, p. 82.



## **PUBLIC PUNISHMENTS IN SIXTEENTH-CENTURY. THEORETICAL BACKGROUND**

**Emese Bálint**

The history of public punishments reveals not only universal methods of treating deviant behavior, but provides information about urban social networks, population movements and elite mentalities. Early modern Transylvanian methods of treating those who, in any way, broke the well constructed moral codes of behavior, indicate basic and obvious similarities with Western punitive practices. The microanalysis of the judicial system of the late sixteenth-century Kolozsvár (Cluj) reveal different mentalities, forces of social cohesion, and forms of cultural transmission. A contrastive study of different responses to deviant behavior indicate the specific mental map of the community. Punishments given for offenses and crimes are one of the most productive ways of analyzing social structure and morality.

Self-perception of the cultural and political elite of the sixteenth century is reflected in several documents connected to the judicial system and trial processes. For a historical analysis it is a revealing fact what officials in Kolozsvár thought to be inadmissible behavior, which violated social norms. While killing was always considered a capital crime throughout Europe, different attitudes were thought of as being improper. While describing the judicial system of early modern Kolozsvár mainly based on trial records, town regulations and town accounts, one can follow this kind of delimitation, first looking at the images of proper behavior as reflected in official edicts and laws, and then describing the popular behavior, which is evident when analyzing sexual offenses and crimes, lewd behavior, witchcraft, usage of bad language, and theft.

Society in the early modern period was not a community of equal people, where each individual acts the same way. Distinct cultural differences between the popular and high culture always existed, and the task of the historian is to reveal the organizing mechanism of societies, which is to be described with the help of the preserved archive documents.

The history of public punishment can be best studied in a comparative framework. Comparison with German and English punitive patterns is chosen because historians dealing with these countries stress the occurring similarities.

Yet, what is more interesting, they always point out the differences, which can be observed during rituals of punishment (e.g. the tendency to expose the dead body in Germany and to use it in the anatomy rooms in England). The distinctive types of legal systems are in close connection with the local variables, which help understand cultural and social networks of the given communities. Court records and town accounts are among the most illuminating of all early modern sources for social history. Interrogations are a good source for investigating early modern lives, which would be otherwise unknown. What we can read about, of course, is mediated by the interrogators' interest, scribes' framing of the story, offenders' defense strategies. These narratives, combined with extra-textual realities allow the interpretation of elite and popular mentalities. Main drawback is the way in which this method wipes out the cultural distance between the past and the present. An imaginative leap of understanding is needed, by which to comprehend mentalities, which could seem bizarre or unexplainable to us, present-day European historians.

There is a rich archival material, principally in the Romanian National Archives, and a well-developed secondary literature on the topics of public punishment, moral codes, norms of social behavior. Sources from the sixteenth and seventeenth centuries are microfilmed in the State Archives in Kolozsvár, and there can be found different statutes of the town (1536, 1557, 1577, 1578), registers of the council meetings (from 1557 on), trial registers (from 1516 on) and town accounts (from 1553 on). A great variety of documents were collected and published mainly in the second half of the last century. The most important ones: Elek Jakab, *Collection of Documents to the History of Kolozsvár*, vol. 2; Sándor Kolosvári and Kelemen Óvári, *Corpus Juris Hungarici. Transylvania, 1540-1848*; Sándor Szilágyi, *Documents from the Transylvanian Diets*, vol. 2-12; Endre Varga, *Documents from Seigniorial Courts*. Besides collections, useful secondary sources are numerous studies on legal documents and the legal system of the Principality, written by Elek Jakab, Károly Vajna, András Kiss etc. The theoretical framework of legislation, morality and punishment are primarily given by Richard van Dülmen in the *Theatre of Horror*, Ulinka Rublack, *The Crimes of Women in Early Modern Germany*, R. P.-C. Hsia, *Social Discipline in the Reformation*.

When groups of people live together in the same locality, in order to keep the community functioning, they have to regulate their conduct by adapting a set of laws. Those who violate the established rules of the community are subject to some type of sanction, discipline or punishment. Describing deviance and reactions to deviance in a certain community, therefore, can reveal the basic patterns of social and cultural life.

Most of the anthropological studies concerned with small-scale social units, regarded deviance as something which breaks well-constructed theories, cultural patterns and structures. While sociologists systematically studied deviance, the big break-through in the study of deviance in anthropological perspectives began only in the second half of the twentieth century. A summary

of anthropological and sociological studies is given in the book edited by Morris Freilich, Douglas Raybeck and Joel Savishinsky<sup>1</sup>. Although it presents methodological perspectives for anthropologists working with non-European communities, their models for cross-cultural research can be successfully used for describing communities in a historical perspective.

The investigation of social norms, and implicitly, the changing notion of deviance fits new trends in writing history, which are present in the historiography of the last couple of decades. Instead of focusing on the great deeds of the powerful, scholars have considered ordinary men as actors of history, worthy of investigation; and „rewriting“ the history of Europe has created new perspectives for investigating several aspects of everyday-life history. Previously neglected topics have attracted students, and historical anthropology as a method of approach, have provided them with a new analytical framework. Bob Scribner's enumeration of new themes and new applications of anthropological models indicate how these trends have gained legitimacy in current historiography<sup>2</sup>: „major themes discussed under this heading include economic and political anthropology as applied to pre-industrial European societies; the anthropology of daily life and material culture; family, kinship and community; honor and patronage; sex and gender; religion, magic and witchcraft; orality and literacy; ritual and ritual behavior.“<sup>3</sup> In this context, an interest towards deviant behavior and the relationship between a deviant person and the set of norms in a society has arisen. Close links with sociology and ethnography can help historians to study deviance in a complex way, having access not only to data which confirm the existence of deviance in a community, but also to its sociocultural context<sup>4</sup>. The methodology called „thick description“, which was introduced by Clifford Geertz<sup>5</sup>, and which comprises the guiding idea for students of new historical perspectives. It is based on the interpretation of social interaction in a given society, and in terms of that society's own norms and categories. The importance of context, and its interpretation given by the participants (using Durkheim's definition, actors) is equally valid in studying normative rules in a society. This comparative understanding of deviance implies a different type of understanding:

our involvements with complex and simple, nonwestern societies lead to a better recognition of the way in which deviance is affected by sociocultural scale. Additionally, concerns with fieldwork and with differing levels of sociocultural integration combine to promote a better appreciation of the processes that generate deviance. Finally, an anthropology of deviance is likely to create new models, models that permit the individual to reappear as a viable actor who creates and recreates sociocultural systems.<sup>6</sup>

In the next few paragraphs I survey the main set of terminology offered by the authors, and argue for their usefulness in historical analyses. First of all, it is worth mentioning that anthropologists prefer qualitative to quantitative data, and their methods are likely to yield deep insights into the nature and

functioning of deviance. Their conclusions usually rest upon these insights, while comprehensiveness and sensitivity are preferred to replicability and testability.<sup>7</sup> Further, being aware of the complexity of even the smallest community, there are some limitations and categorizations in the respect of community-types. The clarification of these structures help to understand their functioning, and motivate most of our usage of terminology. Discussion of large- and small-scale social units/communities emphasizes the contrast between the two, and indicates the adaptability of terms for a historical inquiry. As presented by Peter Burke, new historical analyses are concerned with qualitative evidence, and concentrate on specific cases.<sup>8</sup>

The first and basic term borrowed from anthropology is scale. This perspective was successfully applied in Emmanuel Le Roy Ladurie's *Montaillou*, when focused on a small community, described in depths local particulars characteristic for that type of village. Small-scale social units are „either independent and self-reliant (such as a hunting and gathering bands) or are part of a large-scale social unit (such as a tribe or a state). They are distinguished in part by a limited population, and by the personalistic, three-dimensional ties that interconnect members of the system“.<sup>9</sup> The sociocultural context, which characterizes these communities, is extremely rich; the interdependence of their members and shared circumstances promote a common knowledge of their personal background, personality, past, and current behavior. In these communities there is a well-defined set of social and moral norms, and the access to the shared social knowledge affects the way people regard and treat deviations from the common norms. „Moreover, it allows them to rely principally on informal sanctions.“ At this point there is a clear indication given by Peter Burke, showing how historical anthropology uses anthropological means to „translate“ the implicit rules in a society. Informal sanctions can indicate the flexibility of the rules, which in reality are not applied mechanically. They can be broken, but at the price of giving offence. „The idea of rules remains a useful one, and so does the attempt to tell the modern reader how he or she would have been expected to behave in another century; how to be polite, for example, or how to be insulting, how to be a thief, how to be a saint.“<sup>10</sup>

Large-scale social units are fundamentally different from small ones in the regard of both their qualitative and quantitative ways. They „lose their personalistic, three-dimensional relationships that are common in small-scale entities. While small- units are independent, self-sufficient, and possess only few specialized institutions that exhibit a great deal of interdependence rather than independence“<sup>11</sup>. It basically means that most members are unfamiliar with other individuals of their society. Therefore, most relationships are formalized, structured, and devoid of personal content (like buyer-seller, employer-employee relationships). As seen from my presentation, historians are much more concerned with smaller units of population, but students of social theories dealing mainly with the concept of social discipline and European penal system,

regard these large communities as the very expression of state power, the power of institutions over masses of people.<sup>12</sup>

Put in a historical perspective, the evolution of a town presents features that first correspond to those of the small-scale social units, and during the urban development bears the features of both types of communities. It becomes a larger unit, with independent and specialized institutions, and finally lose the characteristics of face-to-face communities. Institutions and their power exercised in society are in the focus of many historians dealing with the growing interdependence of modern societies<sup>13</sup>. Quoted by Norbert Finzsch, Peter Duerr's argument against Norbert Elias' thesis enforces the idea of continuity and changed interference in the development of urban history and the history of institutions: „I will challenge this thesis [process of civilisation] by showing that human beings in small, easy to survey, 'traditional' societies were much more interconnected with their peers than is the case today. That means that the immediate social control, to which one was subjected, was much more unavoidable and complete. Accordingly, it becomes clear how questionable Elias's assumption is that today we live in a much tighter ring of prescriptions and rules, since the 'censure and the pressure of social life' have increased tremendously.“<sup>14</sup> Discussing further the history and theory of confinement, Finzsch writes about the theory of Gerhard Oestrich, who developed in the 60s a concept of social discipline. His point of departure was that the late feudal system of the fifteenth and sixteenth centuries was in disarray. Populations were growing rapidly and shortages of provisions led to crises, especially in cities. This situation was aggravated by the failure of the clerical institutions to order and regulate the realm of propriety and morals. Therefore secular authority had to replace the church in this area. Finally, the „production of norms“ (*Normenproduzierung*) was a natural reaction to changes that were superimposed on the cities.<sup>15</sup>

In the context of social norms and punishments it is important to consider the growing power of authorities, increasing social control, and improving mechanism of state control. These characteristics have significant implications for the manifestations of deviance and for the reactions of others to deviant acts and actors. Every malady and deviation from the sociocultural matrix bear a social meaning which is defined by social experiences and judgments. The process of showing and reporting maladaptations is socially learnt, and often perceived in a stereotypical way. As a cultural construction – just like illness or gender – deviance varies from one social unit (and implicitly culture) to another, and it is true for time-perspective as well; being deviant and oppressing deviance always require the exact knowledge of different social roles.

Defining the social role of the punishment, first of all we have to turn to the definition of deviance, and to understand its cohesive power by placing it into the social pattern. As Emile Durkheim stated, deviance is not a marginal phenomenon in society, but rather a central one because it involves violation of norms and redefinition of moral and social boundaries, therefore it is an integral

part of all healthy societies. The source of all kind of maladaptations is a conflict between a person and the social environment. This conflict arises if the person does not accept or follow something important for others – common values, common ideals, common rules of everyday behavior, the usual way of life, oral principles, norms, laws, traditions, expectations – and this behavior is not tolerated by the community. Durkheim concluded saying that deviance is functional and good because it is one mechanism of social change. Its main function is to create and sustain the flexibility necessary for the social system to adapt itself to varying conditions<sup>16</sup>.

Another set of definitions taken from anthropological studies is soft and hard deviance<sup>17</sup>. Concerned with studies on the micro level, anthropologists and historians accepted new perspectives in studying communities. The change occurred in the mid-1950s with the introduction of a distinction between social structure and micro-level social organization. The investigation focusing on the „exercise of choices by members of society“<sup>18</sup> replaced previous, elegant and very general social models, and could deal both with the stable elements of culture, and with those aspects that were unstable, changing, and often varied with the changing norms. Defining the level of the studied social entity could explain hard versus soft deviance. From my point of view, this terminology is important because it helps understand the response given to any manifestation of deviance. As people are (and were) capable of discriminating between those who simply fail to act according to the desired norms (i.e. soft deviance), and those whose behavior threatens the order in a community (i.e. hard deviance). Therefore it is useful to regard these notions as local variables.

In most parts of Hungary and Transylvania fornication or adultery, for example, was considered a serious crime and was punished by death. However, in some Protestant towns, where the social norms were different, it was punished by flogging, shaming or public penance. The same happened with the judging of theft. It makes a clear difference to deter people by cutting the thief's right hand or by executing him. Along with the changing of the social definition of deviance, it is obvious that the authorities' response to it is altered in concordance. It is not enough to enumerate the offenses against public rules and the reaction to them, for the better understanding of functioning of a community it is essential to view punishment as part of the everyday life and point out those specific features which make it indispensable in human life. Richard J. Evans focuses<sup>19</sup> on the central aims of the punitive pattern, such as deterrence and retribution, reintegration by ritual cleansing, and later the intention to reform the wrongdoer. These are very good explanations, which reveal the logic of punishment. Crime was regarded as an offense against values and normality, therefore it merited punishment. The more serious a crime was, the more severe the reaction to it. Proportionality gives answer to combined punishments: when hanging was not seen as a punishment enough for high or even petty treasons, the fate of those guilty of this offence was to be hung, drawn and quartered.

Unquestionably, the intention of the officials differed from the mob's perception of an execution, for example. If viewed with a modern eye, the early modern punitive system was something horrifying, very cruel<sup>20</sup> and mostly chaotic. Richard van Dülmen<sup>21</sup> uses the term „horror“ to denote the harshness of the „theatre“. Every execution was meant as a spectacle for the attending crowd, and according to Foucault, it was a demonstrative ostentation of power. And as such, it needed to be public. While the whole trial process was not conducted publicly, the punishment, even the smallest one, was placed into a public sphere. Nevertheless, attending an execution and enjoying its theatre-like performance, was a very specific element in preindustrial societies. Like every well-organized show, it had the most basic elements: procession with criminals marching through the densely populated streets of the town, the special place of the scaffold, which was placed either at the margins of the town or in the main square, a well known and feared person represented by the executioner, the criminal, the officials (both secular and religious), sometimes soldiers, and of course, spectators, the crowd. According to Dülmen, it was first of all an instance of public life, and secondly, an artificially constructed deterrence. Staging of the criminal, using the symbols of his crime, its gravity was made understandable for everybody, and people could define themselves, as being normal, against the criminal.<sup>22</sup>

Besides the changing judgement of the crime, there is another aspect which I call the economy of punishment. In trial documents found in the archives of Kolozsvár there were some procedures of clemency, or applications of a lesser punishment (floggings, beatings, fines), even when the crime merited a serious bodily punishment or banishment. These can be explained again with the role an individual plays in a small social unit: for maintaining the equilibrium of the community, it needs all its members to actively participate in its life. If the number of crimes committed were equal with the number of executions, it would have meant serious losses to the town.

The Principality of Transylvania during the course of the sixteenth century developed gradually, and the most influential facts were the Turkish alliance and the spread of Reformation. Unlike Hungary, affiliated to the Habsburgs, it was exposed to a number of foreign influences, witnessed commercial instability, inflation, and several devastations. Further, in the second half of the sixteenth century there were several plague epidemics and fires in Kolozsvár, which caused serious damage. And it is well known that royal towns severely limited the acceptance of new residents from the outside of the town. Another characteristic of the legal system was that executions could be redeemed right before they took place either by the expressive will of a citizen to marry the criminal<sup>23</sup>, or after having made an agreement with the victim's family. All these factors contributed to the formation of a specific mentality, which was adapted to the local characteristics and needs.

\*

After the introduction of different terms, which help interpret punishments from below, from the perception of the members of the community, there is a clear need for understanding the mentality of the sixteenth century, which constituted the basis for moral judgements. As mentioned before, every individual in a community knows the rules, which govern the social entity, and put simply, it appears as a social contract: live by the rules and avoid causing problems, or break the rules and expect punishment. Focused on the governing moral rules in Kolozsvár in the second half of the sixteenth century the complex analysis of available sources can also reveal representations of lower classes and self-representation of the elite. A simple analysis of the laws (common law and customary law<sup>24</sup>) is not enough, because they were only abstractions created by the political elite of Transylvania. However, they can be helpful in comparison with the statutes of Kolozsvár, which transmit a closer adaptation of local demands. The dynamism of morals, and the actual picture of righteous behavior is best reflected in depositions of witnesses in trials. Rigid rules were not always respected, they were often broken, and in practice were applied more flexibly rather than mechanically.<sup>25</sup> Besides social practices of urban population, trial records can illuminate many other aspects of everyday-life history: family histories, neighborhood relations, material conditions, personal micro-universe, and life experience. The historian's interest is, obviously, different from that of the judges', our main aim is to learn about the conflicts which are detected behind the crime itself, and its appreciation by contemporary people. The careful reader of the depositions can gain a deep insight into the moral values of a community. Another aspect has to be taken into consideration: the great variety of crimes, like those in the jurisdiction of the Church, moral crimes and other infamous deeds. Therefore only the analysis of the punitive practice can give answers in the regard of how crimes were interpreted.

Modern perception implies a very strong institutional background behind any punitive system. Customary law was an oral tradition, without any enforcing institution, but with a strong influence upon judgements. It was first collected and published by István Werbőczy's *Tripartitum*<sup>26</sup> which contains the laws, customary laws and ordinances concerning mainly the nobility. Werbőczy's intention was to lay the ground for a judicial system based not on changing customs but on solid codes.

In addition, there is another aspect which is worth stressing when talking about morality and judging practices: shifts in mentality, and the acceptance of laws happened really slowly because cultural changes occur both within a life-cycle and within generation cycles, from parents to children and grandchildren. As Scribner argues „given that the period in which a person can be born, socialized, grow up, marry, procreate and transmit her or his values to the next generation as parent or grandparent is around fifty to sixty years, we should not be surprised to find that significant change may move in long waves of five to



six generation covering up to 150 years.<sup>27</sup> In this case we know that some elements of the customary law were abrogated in the eighteenth century<sup>28</sup> but some of them were still legally effective in the nineteenth century.<sup>29</sup>

- 1 Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives* (New York; Westport, Connecticut; London: Bergin&Garvey, 1991).
- 2 The application into practice of anthropological methods by historians has a fairly long tradition with the school of Annales. Besides Scribner's article see Gérard Lenclud, „L'historien et l'anthropologue“, *Annales*, 1998 (May-June): 695-714.
- 3 Bob Scribner, „Historical Anthropology of Early Modern Europe“, in *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, eds. R. P. Po-Chia Hsia and R. W. Scribner (Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997), 11-34.
- 4 Peter Burke calls it the „grammar“ of a culture, which is used by the members of a society, and upon which, the emitted signals of the users is comprehended by recipients. See *The historical anthropology of early modern Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 5.
- 5 Clifford Geertz, „Thick description“, in *Interpretation of Cultures* (Basic Books, 1973), 3-33.
- 6 Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives*, 4.
- 7 Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives*. p. 5. In the introduction of his book, *The historical anthropology of early modern Italy*, Peter Burke emphasized the importance of the complementary use of quantitative and qualitative, micro-social and macrosocial approaches. Case-studies are needed to show how major trends affected the lives of individuals, while statistical analysis is required to show that the cases are really typical, and of what. 4.
- 8 Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, 3.
- 9 Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives*, 6.
- 10 Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, 6.
- 11 Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives*, 11.
- 12 See, for example, different works of Foucault, Elias, Oestrich as described in Norbert Finzsch, *Elias, Foucault, Oestreich*, in Finzsch and Jütte eds., *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America, 1500-1950*, 3-16.
- 13 One of the outcomes is Finzsch and Jütte eds., *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America, 1500-1950*.
- 14 Norbert Finzsch, *Elias, Foucault, Oestreich*, in Finzsch and Jütte eds., *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America, 1500-1950*, 3-16.
- 15 *Ibid.*, p. 13. See also on Oestreich's concept as presented by Martin Dinges, „Foucault and German Historiography“, in Finzsch and Jütte eds., *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America*, 161: discipline was first introduced into the army, the bureaucracy, and the priesthood, and then into the rest of the population.
- 16 Nachman Ben-Yehuda, *Deviance and Moral Boundaries* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985).
- 17 Douglas Raybeck, „Hard versus soft deviance: anthropology and labeling theory“, in Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives*, 51-73.
- 18 Raymond Firth's theory as quoted in Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives*, 10.
- 19 Richard J. Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- 20 See for example Ferenc Temesvári's qualification: inhuman perceptions, laws and executions (*igyekezünk átfogó képet adni a letűnt korok embertelen felfogásáról, törvényeiről és*

- ítéletvégrehajtásairól), in *Büntető eszközök a régi Magyarországon* [Means of Punishment in Early Modern Hungary] (Szombathely: Savaria Múzeum, 1970), 3.
- 21 Richard van Dülmen, *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban.* [Theatre of Horror] (Budapest: Századvég Kiadó--Hajnal István Kör, 1990).
- 22 „Societies always view themselves in terms of the Other, a figure that is necessarily fictitious in its discourse no matter what the objective reality is.“ Quotation taken from Jean-Claude Schmitt, „Religion, Folklore, and Society in the Medieval West“, in *Debating the Middle Ages*.
- 23 András Kiss, „Halálból megmentett völegény“, in *Források és értelmezések* [Sources and Interpretations] (Bukarest: Kriterion, 1994), 30-38.
- 24 The concept of crime within groups living under traditional conditions is different from that in the common law which is represented by the state. See Tárkány Szücs, „A népi jogszokások szankció-rendszere“ [The Sanctions of Popular Legal Customs] *Separatum ex Ethnographia*, 1980 (3-4): 372-392.
- 25 See Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, 6.
- 26 István Werbőczy, *Tripartitum opus juris consuetudinarii incltyi regni Hungariae, Nemes Magyarország szokásjogának hármaskönyve*. Transl. and ed. by Sándor Kolosvári and Kelemen Óvári (Budapest: Franklin Társulat, 1897).
- 27 Bob Scribner, „Reformation and Desacralisation: from Sacramental World to Moralised Universe“, in *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, eds. R. Po-Chia Hsia and R. W. Scribner (Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997), 75-92.
- 28 Tárkány Szücs, *A népi jogszokások szankció-rendszere*.
- 29 Sándor Kolosvári and Kelemen Óvári, „Introduction“ to Werbőczy, *Tripartitum*, xi-xxxii.

## BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Michael, *Approaches to the History of the Western Family, 1500–1914* (London: Macmillan, 1980)
- Ben-Yehuda, Nachman, *Deviance and Moral Boundaries* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985)
- Bridenthal, R., Koonz, C. and Stuart, S. eds., *Becoming Visible. Women in European History* (Houghton Mifflin Company. Boston, 1987)
- Briggs, John, *Crime and Punishment in England. An Introductory History* (UCL Press, 1991)
- Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Wildwood House, 1978)
- Burke, Peter, *The historical anthropology of early modern Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)
- Dülmen, Richard van, *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban.* [Theatre of Horror] (Budapest: Századvég Kiadó--Hajnal István Kör, 1990)
- Eckhart, Ferenc, *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI-XVII. században* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1954)
- Evans, Richard J., *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1989* (Oxford: Oxford University Press, 1996)
- Finzsch and Jütte eds., *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America, 1500-1950* (Washington D.C.: German Historical Institute, Cambridge University Press, 1996)
- Freilich, Raybeck and Savishinsky eds., *Deviance. Anthropological Perspectives* (New York; Westport, Connecticut; London: Bergin&Garvey, 1991)
- Galloni, Paolo, „A bűnök hierarchiája és társadalmi ellenőrzésük“ [Hierarchy of Crimes and their Social Control], *Aetas*, 1991 (2)
- Geertz, Clifford, „Thick description“, in *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, 1973)
- Hsia, R. Po-Chia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750* (London and New York: Routledge, 1992)

- Jakab, Elek, *Kolozsvár története*. Vol. II. *Okmánytár* [Collection of Documents to the History of Kolozsvár] (Budapest, 1888)
- King, Margaret L., *Women of the Renaissance* (The University of Chicago Press. Chicago and London, 1991)
- Kingdon, Robert M., *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Rutgers University Press, 1991)
- Kiss, András, *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák* [Witches, Quacks and Straw-Wreathed Adultresses] (Bukarest-Kolozsvár: Kriterion, 1997)
- Kiss, András, *Források és értelmezések* [Sources and Interpretations] (Bukarest: Kriterion, 1994)
- Klaniczay, Gábor, „Hungary: The Accusation and the Universe of Popular Magic“, in Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen eds., *Early Modern European Witchcraft* (Oxford: Oxford University Press, 1993)
- Kolosvári, Sándor and Óvári, Kelemen, „Approbatæ Constitutiones“, in *Corpus Juris Hungarici, 1540-1848* (Budapest: Franklin-Társulat, 1900)
- Kolosvári-Óvári eds., *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye*. vol. 1: Az erdélyi törvényhatóságok jogszabályai (Budapest: MTA, 1880).
- Komáromy, Andor ed., *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára* [Documents on Witch Trials in Hungary] (Budapest: MTA, 1910)
- Lenclud, Gérard, „L'historien et l'anthropologue“, *Annales* 1998 (May-June)
- Magyary-Kossa, Gyula, *Magyar orvosi emlékek IV.* [Hungarian Medical Memoirs] (Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat, 1929)
- Ozment, Steven, *The Age of the Reform (1520-1550)* (New Haven, 1980)
- Póra, Ferenc, *A magyar rokon értelmű szók és szólások kézikönyve* [Hungarian Synonyms] (Ciceró)
- Roper, L., *The Holy Household. Women and Morals in the Reformation Augsburg* (Oxford: Clarendon Press, 1989)
- Rublack Ulínka, *The Crimes of Women in Early Modern Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1999)
- Schmitt, Jean-Claude, „Religion, Folklore, and Society in the Medieval West“, in *Debating the Middle Ages*
- Scribner Bob, „Historical Anthropology of Early Modern Europe“, in *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, eds. R. P. Po-Chia Hsia and R. W. Scribner (Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997)
- Scribner, Bob, „Reformation and Desacralisation: from Sacramental World to Moralised Universe“, in *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, eds. R. Po-Chia Hsia and R. W. Scribner (Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997)
- Szabó, T. Attila ed., *Erdélyi magyar szótörténeti tár* [Dictionary of the Hungarian Vocabulary in Transylvania] (Budapest)
- Tárkány Szücs, Ernő, „A népi jogszokások szankció-rendszere“ [The Sanctions of Popular Legal Customs] *Separatum ex Ethnographia*, 1980 (3-4)
- Temesvári, Ferenc, *Büntető eszközök a régi Magyarországon* [Means of Punishment in Early Modern Hungary] (Szombathely: Savaria Múzeum, 1970)
- Tóth, István György, *Árulkodó úriszéki iratok. Viharok a 18. századi parasztcsaládban.* [Storms in Peasant Families in the Eighteenth Century] <http://www.rubicon.hu/assign.php?ID=9002020>
- Vajna, Károly, *Hazai régi büntetések* (Budapest: Univers, 1906)
- Varga Andre, *Úriszék. XVI-XVII századi perszövegek* [Documents from Segnorial Courts in the Sixteenth and Seventeenth Centuries] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1958)
- Vígh, Károly ed., *Férfiak és asszonyok tüköre* [Mirror of Women and Men], Budapest, 1980
- Werbőczy, István, *Tripartitum opus juris consuetudinarii incltyi regni Hungariae, Nemes Magyarország szokásjogának hármaskönyve*. Transl. and ed. by Sándor Kolosvári and Kelemen Óvári (Budapest: Franklin Társulat, 1897)

## PREMISE PENTRU O ISTORIE A FORMELOR DE SOCIABILITATE MONDENĂ. SALONUL BOIERESC DIN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI XIX

Dan Dumitru Iacob

Studierea civilizației salonului se circumscrie unui domeniu mai amplu de cercetare, cunoscut prin termenul de „sociabilitate“, obiect de anchetă de maximă importanță pentru istoriografia franceză din ultimii cincizeci de ani. Termenul de „sociabilitate“ provine din latinul *sociabilis/sociare* care înseamnă a se asocia. Deși preocupările de definire a noțiunii sunt mai vechi și aparțin sociologiei și psihologiei, meritul de a deschide în istoriografie calea spre studierea acestui nou câmp de cercetare aparține istoricului francez Maurice Agulhon<sup>1</sup>, care, în 1966, definea sociabilitatea ca „aptitudine majoră a unei populații de a trăi intens relațiile publice“. Cu toate că istoricii întâmpină încă dificultăți în a circumscrie noțiunea și a-i da o definiție clară, conceptul apare astăzi ca unul dintre cele mai pertinente pentru a analiza condițiile culturale, sociale și politice care au condus la modernitatea politică a Europei occidentale. Tendința care pare să domine în prezent se orientează spre chestiunea constituirii spațiului public modern, prealabil dezvoltării democrației moderne<sup>2</sup>. Ultimele teze, vehiculate acum în Franța, converg spre o definiție a sociabilității ca „formă de interacțiuni“ care permite articularea unei veritabile sociologii a practicilor sociale, grupate în categoria „sociabilitate mondenă“<sup>3</sup>.

Salonul monden este prin excelență o creație franceză, apărută în secolul al XVI-lea odată cu afirmarea prețioșilor. Mitul salonului francez începe însă cu secolul al XVIII-lea datorită rolului intelectual pe care salonul l-a avut în difuzarea filozofiei Luminilor, în conturarea ideologică a Revoluției și în afirmarea națiunii franceze. Atenția cercetătorilor preocupați de istoria salonului s-a concentrat până de curând pe rolul intelectual al acestuia, pe studiul conversației, al conținutului discursiv din spațiul salonului, analiza plasându-se pe fondul mai amplu al studierii circulației scrierilor<sup>4</sup>. În prezent, specialiștii s-au orientat spre cercetarea aspectelor sociologice pe care le prezintă salonul, referitoare la organizarea întâlnirii colective și la formele concrete de acces, la arhitectura care coagulează societatea salonardă sau la caracterul eminentemente cosmopolit al acestei sociabilități.

În raport cu alte forme de sociabilitate, precum academiile, cabinetele de lectură sau lojele francmasonice, salonul de conversație a fost un loc mixt, informal, cu caracter gratuit, care nu afișa obiective precise. Numai plăcerea sociabilității reunea membrii societății: disponibilitatea de a comunica, de a elabora o artă a conversației, de a face noi cunoștințe, de a procura agrementul și de a împărtăși bucuriile<sup>5</sup>.

Rezultatele înregistrate în acest domeniu de către istoriografia franceză ne-au stimulat interesul pentru sondarea formelor de sociabilitate specifice societății românești din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Am optat, în cazul de față, pentru detectarea aspectelor principale care definesc salonul monden, demersul nostru constituind doar un argument care prefațează demararea unui proiect mai amplu axat pe investigarea formelor de sociabilitate caracteristice spațiului public autohton (salonul<sup>6</sup>, teatrul, cluburile, cabinetele de lectură, cafenelele, grădinile publice și promenadele).

Preocupările pentru cercetarea salonului cultural sunt, poate cu o unică excepție<sup>7</sup>, inexistente în istoriografia românească. Nici istoricii literaturii nu par să fi acordat importanță acestui aspect, doar câteva referințe sumare figurând în studiile de specialitate. Din punct de vedere al izvoarelor, documentele sunt puține și ating tangențial subiectul; sociabilitatea informală nefiind producătoare de opere literare, nu are avantajul memoriei, ca, de pildă, academiile. Câteva informații cu caracter anecdotic sau memorialistic au apărut sporadic în presa din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Restul informației trebuie detectată și adunată din fragmente disparate menționate în relatările călătorilor străini și în memorialistica, literatura și dramaturgia românească de la mijlocul secolului al XIX-lea.

În lexicul românesc cuvântul *salon* a pătruns odată cu răspândirea limbii și culturii franceze în rândurile boierimii din cele două principate dunărene. Sensul prin care termenul s-a încetățenit în vorbirea curentă a fost cel arhitectural, uzanța lui reflectând, pentru început, o imitare denaturată și pretențioasă a unei element de arhitectură occidentală care nu-și găsea corespondența în spațiul românesc. Între elegantele saloane ale palatelor aristocrației franceze și inesteticele încăperi orientate mobilate ale caselor boierești era dificil de găsit o perfectă echivalență semantică, chiar și în a patra decadă a secolului al XIX-lea, când apăruseră deja multe palate boierești construite în stil occidental. Rememorând o vizită dintr-o casă boierească din Iași, Alecu Russo sesiza selectivitatea cu care era folosit termenul în societate: „Pe la anul 1838 sau 1839 mă întâmplam într-o după masă la polcovnicul M., unde o numeroasă adunare de militari și particulari se îndeletniceau a be ciubuce pe niște lungi divanuri, în odaia mare, care pe atunci încă nu se chema peste tot locul *salon* (subl. D.D.I.)”<sup>8</sup>.

Specificul adunării, exclusivist în privința sexului și statutului social, universul material și obiceiurile, denotă un tip de asociativitate de factură orientală-balcanică, care încă mai persista în unele cercuri ale elitei sociale concomitent cu formele apusene de sociabilitate, care se instaurau treptat.

Salonul, ca formă de sociabilitate de tip occidental, apare în spațiul românesc în prima decadă a perioadei regulamentare, drept rezultat al procesului general de modernizare a societății românești. Sporirea contactelor cu societățile occidentale, ocupațiile militare străine și întoarcerea în țară a primelor generații de tineri care au studiat în străinătate au contribuit la rafinarea și dinamizarea vieții mondene. Prin fastuoasele recepții organizate în cinstea ambasadorilor străini sau cu ocazia unor sărbători onomastice și prin practicarea mecenatului cultural, Curtea domnească a servit ca model pentru dezvoltarea sociabilității mondene<sup>9</sup>. Petrecherile date de consulii străini, frecventate cu asiduitate de către aristocrația locală, erau alte filiere prin care aspectele de sociabilitate au fost receptate în societatea românească.

Asimilarea acestei mode s-a grefat pe fondul sociabilității autohtone, în care asociativitatea era construită tot în jurul a două elemente esențiale, conversația și divertismentul, aflate însă sub influența stilului de viață oriental. Astfel, în programul cotidian al protipendadei de la începutul veacului al XIX-lea, plimbarea de după-amiază era frecvent urmată de vizite amicale sau de complezență care țineau până noaptea târziu. Frecvența acestor întruniri, motivate de necesitatea sociabilității, era reglată de percepția și gestionarea diferită a timpului, „omorârea ceasurilor“ cu diverse tabieturi fiind o caracteristică a mentalității boierești de la sfârșitul regimului fanariot.

Moda salonului s-a extins rapid în familiile cele mai de văză ale boierimii moldo-valahe, care aveau suficiente resurse materiale și simbolice pentru întreținerea ceremoniilor de societate. Pentru „a deschide“ un salon nu era suficientă amenajarea unui spațiu pentru recepția unei societăți numeroase, ci și deținerea unei poziții înalte în ierarhia socială, sprijinită pe origine, rang, funcție administrativă, stare materială, zestre culturală și influență socială. De asemenea, succesul unui salon depindea într-o mare măsură și de calitățile personale ale amfitrionului.

Cunoscând manifestări specifice oricărui proces de aculturare, debutul vieții de salon, în noile sale forme, a fost receptat diferit în societatea românească. Tradiționaliștii au privit cu circumspecție instaurarea unei mode care-i scotea din ritmurile unui stil de viață patriarhal. Totuși, în ciuda unor rezistențe manifestate prin limbajul sarcastic, tabieturile și veșmintele orientale – la care unii nu au renunțat până la sfârșitul vieții –, mulți dintre ei s-au integrat în noua atmosferă mondenă sub impulsurile energice ale soțiilor și copiilor. Cei mai în vârstă, dând dovadă de indiferența senectuții, au depășit rapid complexele ineditului monden, sancționând apariția salonului prin mulțumirea de a avea un loc unde își puteau petrece în mod plăcut timpul liber.

Tinerii au găsit în saloane noi posibilități de afirmare personală. Aici ei își verificau comportamentul și își exersau abilitatea de a câștiga atenția societății prin merite personale, ca un rezultat firesc al culturii, educației și comportamentului dobândite în gimnaziile din țară sau în școlile apusene. Prestanța câștigată astfel le sporea șansele de a se realiza în plan social, profesional și familial.

Ca și tinerii, femeile au văzut în saloane un mijloc de afirmare personală. Asumându-și un rol covârșitor în apariția și întreținerea manifestărilor de societate, pe care le-au monopolizat, reprezentantele elitei sociale și-au pus în valoare calitățile individuale, reușind să-și atragă, prin aceasta, considerația partenerilor sociali. Pe fondul unei sensibilizări a lumii afectelor, salonul le-a oferit femeilor prilejul de a scăpa de constrângerile gineceului și de a-și construi o nouă identitate socială. Manifestările de societate au determinat, într-o manieră specifică, accelerarea mutațiilor în mentalitatea și comportamentul boierimii privitoare la politica matrimonială și la statutul femeii în familie și în societate. Ele au oferit ocazia asimilării, chiar și la nivel superficial, a unor noi coduri de civilitate, schimbările înregistrându-se pe întregul palier comportamental, de la simple – dar atât de importante – reguli de politețe și până la relațiile afective. Într-o epocă în care descoperirea erosului înseamnă descoperirea poeziei<sup>10</sup>, salonul a constituit spațiul ideal pentru apariția unui alt tip de conduită sentimentală, facilitând cunoașterea reciprocă și nemediată a partenerilor. Prin varietatea manifestărilor pe care le-a găzduit, salonul a încurajat și a întreținut jocul erotic, oferind îndrăgostiților un întreg instrumentar de comunicare codificată, recognoscibil în lirica erotică, în limbajul și gestică propriei jocurilor de societate, dansurilor, conversației tematice etc.

Spre mijlocul secolului al XIX-lea femeia exercita în societate o influență întinsă și aparentă, „mai mult senzuală decât spirituală”<sup>11</sup>, simptom evident al saltului calitativ pe care aceasta l-a realizat pe plan social. Relația dintre sociabilitatea mondenă și noua identitatea feminină s-a construit pe un raport de interdependență: femeile au contribuit la întreținerea saloanelor, iar acestea le-a oferit mediul de manifestare și de evaluare a calităților individuale.

Salonul a constituit un excelent spațiu de reprezentare socială. Cel mai vizibil indicator social era vestimentația, dar statutul social era reflectat și de rafinamentul manierelor, stăpânirea limbilor străine, nivelul conversației, orizontul cultural sau chiar de finalitatea unor gesturi, cum ar fi, de exemplu, mărimea mizelor aruncate pe masa de joc.

Salonul a contribuit la „revoluția modei” devenind spațiul ideal pentru etalarea luxoașelor toalete feminine și a elegantelor costume bărbătești. Importanța hainelor nu rezida doar în prețiozitatea stofelor și în eleganța modelelor, ci și în valoarea lor reprezentativă sub aspect social. Atrăgând admirația societății și conferind prestanță purtătorilor, vestimentația și bijuteriile la modă, etalate cu rafinament – în acord cu exigențele normelor de civilitate – și având o evidentă valoare simbolică, au contribuit substanțial la succesul și distincția adunărilor saloniere.

Salonul a constituit un mediu exclusivist și în privința limbilor străine. A fost terenul de „proliferare” a limbilor străine, cu certe avantaje sub raportul îmbogățirii lexicului limbii române, dar și dezavantaje datorate utilizării exagerate a limbilor străine în detrimentul limbii române.

Indicând una dintre filierele de receptare a limbilor străine în societatea românească, și anume „tineretul boieresc [care, n. D.D.I.] crește mai ales în stră-

înătate și la întoarcerea în țară aduce cultura europeană și datini europene“ – deși uneori aducea „numai spoiala culturii europene“ –, I. Weinberg afirma pe la 1840 că „a auzi pe cineva vorbind egal de bine moldovenește, nemțește, franțuzește și grecește, aici este ceva obișnuit“<sup>12</sup>.

Evident, dintre limbile vorbite în saloanele românești, franceza, limba cultă a Europei, era cea mai des utilizată, mărturiile epocii fiind de acord în această privință. La mijlocul secolului al XIX-lea cunoașterea limbii franceze era aproape indispensabilă celor care frecventau cercurile din înalta societate. La fel de sigur era și faptul că unii o vorbeau cu mare fluență și rafinament, stăpânirea ei fiind considerată ca semn distinct de noblețe și de educație aleasă<sup>13</sup>.

Conversația reprezenta unul dintre elementele esențiale care coagula o societate de salon. Subiectele de conversație erau dintre cele mai variate, în funcție de interesele sau circumstanțele în care se găseau, de educația, statutul social, vârsta și sexul interlocutorilor.

Observator atent al societății românești din a treia decadă a secolului al XIX-lea, consulul William Wilkinson se arăta indignat de limbajul vulgar al boierilor valahi: „conversația nu se desfășoară decât asupra subiectelor de genul cel mai trivial sau mai obscen; prezența doamnelor nu le impune prea multă reținere“<sup>14</sup>. Două decenii mai târziu, dimpotrivă, J.A Vaillant descoperea cu încântare la interlocutorii săi valahi ideile progresului, un orizont mental și cultural elevat, chiar și în mediul boierimii provinciale. Se discuta despre geografie, istorie, religie, filozofie, civilizația occidentală și cea orientală, dar, desigur, și despre subiecte banale, clișee ale conversației de salon: despre vreme, despre agricultură, despre lux și despre subiecte mondene (cai, trăsură, teatru și femei)<sup>15</sup>.

Mărturiile vremii sunt contradictorii asupra talentului de cozeuri al românilor, dar ele sunt explicabile. Aprecierea unui asemenea subiect depinde întotdeauna de un complex de factori sociali și culturali specifici societății studiate, dar și de mediul social, cultura, subiectivitatea observatorului și conjunctura în care acesta se află la un moment dat. În orice caz, pe măsură ce contactele cu civilizația occidentală s-au înmulțit, manierele și conversația au câștigat în rafinament.

Maeștrii conversației, oamenii de spirit, se bucurau de mare trecere în saloanele din București și Iași, jocurile de cuvinte și butadele lor făcând înconjurul înaltei societăți. Străinii reprezentau, de obicei, punctele de atracție ale conversațiilor subtile, printre aceștia remarcându-se consulii francezi, însă, cu toată infuzia de civilizație și cultură occidentală pe care aceștia au introdus-o în saloanele românești, conversația și-a păstrat tenta sa practică și ludică, fără să atingă prețiozitatea conversației franceze din secolul al XVIII-lea și nici rigoriile elaboratelor conveniențe de comunicare cultivate în societatea engleză.

După cum a remarcat cu deosebită relevanță Nicolae Iorga, în saloane „se convorbea, se danța, se făcea muzică, se jucau cărți, se înnodau intrigi de dragoste și se uneltea împotriva cârmuirii...“<sup>16</sup>. Dintre aceste activități, unele au devenit preponderente, conferindu-le saloanelor respective o identitate funcțională.



Tot Iorga afirma că societățile înființate până la 1848 au avut un caracter preponderent politic și nu literar<sup>17</sup>. Unele saloane au contribuit, într-adevăr, la coagularea și întreținerea facțiunilor politice, la vehicularea unor opinii politice. Mai multe saloane în care se discutau probleme politice au apărut în perioada care a precedat Unirea, cum era, de pildă, salonul doamnei Rolla care, împreună cu surorile ei, doamnele Docan și Alecsandri, se bucurau de prezența lui Costache Negri – candidatul pe care ele îl susțineau pentru tronul Principatelor Unite – a lui Vasile Alecsandri, Eduard Grenier, Alexandru Ioan Cuza *et alii*<sup>18</sup>.

Politică se făcea și sub paravanul societăților literare, cunoscut fiind cazul „Frăției“, care acționa în umbra „Societății literare“, conspiratorii întâlnindu-se în casele lui Ion Văcărescu sau Nicu Ferechide pentru a se delecta oficial cu literatura, ceea ce și făceau, dar și pentru a discuta politică.

Alte saloane au primit o identitate culturală – saloanele literare –, mai cunoscute fiind cele patronate de Gheorghe Asachi și Alecu Balș, la Iași, sau de Ghiculeștii munteni, Ion Cămpineanu și Cleopatra Trubetzkoi, la București. Printre obișnuiții acestor saloane se numărau cei mai importanți „literați“ ai vremii: Costache Negruzzi, Mihail Kogălniceanu, Costache Gane, G. Sion, Vasile Alecsandri, Costache Negri și Emilie Reymond, la Iași, și Iancu Văcărescu, Ion Ghica, Cezar Bolliac, Grigore Alexandrescu și Dimitrie Bolintineanu, la București. Oamenii de litere au fost primiți cu căldură în saloane și încurajați să producă, într-o epocă tot mai „sensibilă“<sup>19</sup>. Întreținerea saloanelor literare se înscrie, așadar, în tradiția mai amplă a mecenatului cultural pe care o practica atât familiile princiare, cât și marea boierime moldo-vaalăhă.

Debutul teatrului românesc are strânse conexiuni cu salonul cultural. După ce societatea românească și-a pierdut gustul pentru tablourile vivante, piesele de pantomimă și comediile puse în scenă de către actorii străini, saloanele boierești au găzduit primele reprezentații românești, realizate prin entuziasmul artiștilor amatori recrutați din rândul boierimii.

Printre activitățile culturale găzduite de saloane se numărau și concertele. Pe lângă recitalurile unor amatori, mărturiile vremii consemnând talentul unor doamne din înalta societate autohtonă<sup>20</sup>, au avut loc și evenimente muzicale de excepție, cum au fost concertele susținute de Liszt în 1847 la București, în salonul prințesei Trubetzkoi, și la Iași în salonul lui Alecu Balș. În salonul Cleopatrei Trubetzkoi au mai concertat tânărul compozitor român Dumitru C. Florescu (1827-1875) și vestitul pianist Leopold Mayer, care a dat câteva concerte în București în 1843. Și alte concerte susținute de artiști străini mai puțin cunoscuți, aflați în trecere prin Principate, au avut loc în cele două capitale, succesul obținut fiind consemnat în presa vremii<sup>21</sup>.

Saloanele literare, dar și alte forme de sociabilitate care implicau activități culturale, au stimulat producția literară și dramatică prin facilitarea contactelor între oamenii de litere și prin crearea unui mediu fertil schimbului de idei, prin stimularea competiției literare și artistice, prin stabilirea unor prime criterii de evaluare a operei literare etc.

Sociabilitatea mondenă este, de asemenea, un spațiu al divertismentului aristocratic. În saloanele românești se practica o gamă variată de jocuri, de la cele de noroc (în special jocurile de cărți și loteriile) la cele de îndemânare (biliardul) sau de strategie (șahul), de la jocurile literare (anagramele) la jocurile de roluri (teatrul de societate, jocul de gajuri). Dintre toate acestea cele mai des practicate în saloane erau jocurile de cărți.

Cel mai adesea exonerată de interdicțiile legale, datorită privilegiilor rangului, sau încălcând cu nepăsare restricțiile atunci când acestea deveneau mai severe, boierimea își asuma o libertate suverană în privința jocurilor de cărți. Unii dintre ei și-au transformat saloanele în adevărate tripouri, deoarece „în toată iarna casa lor deschisă, la rând, de două ori pe săptămână. Intră lumea acolo ca la birt, se așază la una din cele 10 sau 20 de mese din salon, și joacă cu aprindere cu nesaț”<sup>22</sup>.

La fel de intensă ca și pasiunea în sine pentru joc, ba chiar prioritară în anumite cazuri, plăcerea sociabilității constituia un alt ferment care coagula în jurul meselor de joc o societate numeroasă și eterogenă. Jocurile de cărți constituiau ocazii sau pretexte de conversație, de lărgire a cercului de relații personale și de promovare a intereselor individuale. Până și acțiunile conspirative găseau un bun paravan în spatele unei inocente partide de cărți.

La mijlocul secolului al XIX-lea divertismentul, sub aspectul său dominant – jocul de cărți –, constituia o parte integrantă a formelor de sociabilitate, marcând ritmurile vieții cotidiene ale boierimii. Implicațiile pe care divertismentul aristocratic le-a generat în mediul social – aspect ignorat până în prezent în istoriografia românească<sup>23</sup> – sunt mult mai variate, investigarea lor rezervând cercetătorului interesat de istoria mentalităților sau de istoria socială foarte multe surprize.

\*

Principalele aspecte schițate aici, pe baza exemplelor oferite de salonul boieresc, merită aprofundate, alături de altele, la fel de interesante, referitoare la cultura materială a saloanelor mondene, formele de acces și de excludere în/din societatea salonardă, normele de civilitate specifice societății mondene, rolul amfitrionului, portretul salonardului etc. În funcție și de relevanța izvoarelor, analiza sociabilității mondene ar putea oferi răspunsuri la unele probleme care preocupă societatea contemporană, referitoare la apariția „spiritului public” sau a democrației în spațiul românesc.

Prin implicațiile pe care le generează, istoria salonului interferează cu alte teme de actualitate în istoriografia românească, cum ar fi, de exemplu, istoria complexă a femeii, cu întreaga problematică conexasă referitoare la rolul acesteia în societate și în familie, politică matrimonială, divorț, moralitate și erotism etc.

Întrunind manifestări sociale variate și generând efecte importante în planul mentalităților și al vieții cotidiene, salonul monden din prima jumătate a secolului al XIX-lea se înscrie între factorii civilizatori din societatea românească. Geneză și evoluția sa se integrează în mod organic procesului general de modernizare a societății românești.

- 1 Maurice Agulhon, *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIème siècle*, Aix-en-Provence, 1966, 2 volume, reluate sub titlul *Pénitents et francs-maçons de l'Ancienne Provence: Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1968, a doua ediție, 1984.
- 2 Cf. Mirabelle Madignier, *Sociabilité informelle et pratiques sociales en Italie: les salons romains et florentins au XVIIIème siècle*, teză de doctorat, Florența, 1999, p. 16.
- 3 Seminarul profesorului Daniel Roche „Cultures matérielles et intellectuelles dans la France des Lumières”, ședința din 23 noiembrie 1999. „Un Ancien Régime de la sociabilité?” (o sinteză a acestui seminar este publicată pe Internet: ([www.college-de-france.fr/media/his\\_fra/UPL65516\\_roche.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/his_fra/UPL65516_roche.pdf)).
- 4 Cf. Mirabelle Madignier, *op. cit.*, p. 11.
- 5 *Ibidem*, p. 9-10.
- 6 Salonul se plasează la limita dintre spațiul public și cel privat, în interstițiul dintre oraș și familie.
- 7 G. Bogdan-Duică, *Scrisori din București. I. Câteva momente din istoria salonului românesc*, în „Lucașul”, anul V, nr. 9-10, Budapesta, 1906, p. 209-214.
- 8 Alecu Russo, *Holera*, în *Opere complete*, ed. Lucian Predescu, p. 210.
- 9 Norbert Elias introduce ideea unei sociabilități a elitelor construite pe modelul curții monarhice franceze. Analizată ca dispozitiv central, Curtea dictează evoluția sensibilităților și a comportamentelor (Idem, *La Société de Cour*, Paris, Flammarion, 1985, p. 64).
- 10 Eugen Simion, *Dimineața poezilor. Eseu despre începuturile poeziei române*, București, [Editura] Cartea românească, [f. l.], 1980, p. 280; v. și p. 301.
- 11 Aurélie Ghika, *La Valachie moderne*, Paris, 1850, p. 82.
- 12 Ig. Weinberg, *Iașii în vara anului 1840*, în „Convorbiri literare”, anul LVIII, 1926, p. 643. În saloanele bucureștene situația era identică (Aurélie Ghika, *op. cit.*, p. 74).
- 13 Aurélie Ghika, *op. cit.*, p. 63-64.
- 14 W. Wilkinson, *Voyage dans la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1831, p. 129-130.
- 15 Cf. D. Berindei, *Cultura națională română modernă*, București, Editura Eminescu, 1986, p. 454.
- 16 N. Iorga, *Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea. De la 1821 înainte. În legătură cu dezvoltarea culturală a neamului*, vol. III, București, 1983, p. 57-58.
- 17 *Ibidem*.
- 18 *Ibidem*, p. 530.
- 19 Alexandru Duju, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, 1978, p. 213.
- 20 *Dora D'Istria*, în „Trompeta Carpaților”, nr. 1081, din 26 august/7 septembrie 1873, p. 2, col. I-IV, apud Vl. Diculescu, *Viața cotidiană a Țării Românești în documente, 1800-1848*, Cluj, Editura Dacia, 1970, p. 238.
- 21 I.C. Filitti, *Domniile române sub Regulamentul Organic. 1834-1848*, București, 1915, p. 627-628.
- 22 C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. 2, Chișinău, 1999, p. 503.
- 23 Suntem în curs de finalizare a unui studiu dedicat istoriei jocurilor de cărți în Principatele Române.

**SOME CONSIDERATIONS ON THE ETHNIC AND CULTURAL IDENTITY OF THE BESSARABIAN ROMANIANS REFLECTED IN THE RUSSIAN HISTORIOGRAPHY**

**Andrei Cușco**

The problems connected with the emergence, crystallization and development of group identities are very complex and intertwined with a whole set of cultural, psychological, political and social issues. These problems acquire a further dimension in the case of the involvement of a national project or of a “national idea” in the process of the creation of a collective identity. The identity of a larger community cannot be subject to a unilateral analysis and requires a thorough interpretation of available sources and a conscious selection of significant elements to be emphasized. The qualifications attributed to the larger concept of “identity” when speaking of a social community reflect in many cases the predominant interest of the scholar concerning this or that facet of the community’s social life. However, the concept of “identity” deals not only with the “social” in its narrow sense, that is, with the relationships between social layers, the material base of a layer’s identification etc. The concept of “identity” necessarily presupposes a mental sphere of self-identification and of the delimitation of the Other as the distinguishing factor in the self-awareness of a community. For this reason the discussion of a group’s identity can be very elusive and can lead the researcher to dangerous generalizations and extrapolations which make his analysis in itself a purely mental construct, an invented artifact. This, of course, raises the question of historical objectivity as such, since in this case the historian is literally “constructing” the reality according to his preferences instead of “reconstructing” it according to the coherence of his sources and their more or less discernible relationships with the historical reality. A way out of this dilemma may be the “internal realism”, proposed as a solution by Chris Lorenz in an article he published in a specialized collection<sup>1</sup>. However, it is not this paper’s purpose to discuss the larger implications of the historical analysis of the concept of identity. The main aim is to show the reflection of some identity elements of the majority ethnic group of Bessarabia as seen by some Russian authors during the period of the Russian rule of the territory. Certainly, the question appears of the relationship between the above

general remarks and this “case study”. This paper rejects the extrapolation of historical evidence, the “retrospective” reading of historical sources and the application of modern criteria of social perception to the phenomena of the past. Additionally, it reviews the main interpretations of the identity of the Bessarabian Romanians by the Russian authors in order to underline the biases inherent in the representation of this ethnic group by the Russian educated strata (whatever limited interest it might have in fact aroused). The essay dwells mainly on the ethnic and cultural traits mentioned by the Russian authors, since the ethnic consciousness and the sense of “Otherness” of the Besarabian Romanians had some peculiar traits and a certain dynamics determined by the historical circumstances of Russian annexation. Thus, the paper focuses on the perceptions of the ethnic characteristics of the majority inhabitants of Bessarabia, as well as on their developing a sense of “otherness” towards the Russians as inferred from the Russian works of the period.

The fundamental difficulty while treating the subject of ethnic identity and group self-consciousness is relating these phenomena to the national developments and projects or, to be short, to *national* identity as such. The dilemma an historian faces in this case is, at first glance, an either/or problem: either one admits that all “national” traits are purely artificial and invented, or, at best, completely “imagined”, constructed concepts,<sup>2</sup> or one overestimates the ethnic bases of national constructs and derives the “national” elements directly or less so from the sense of “ethnicity”.<sup>3</sup> The first of these two “schools” seems to take the lead in the latest debates on the problem, especially after the huge amount of works dealing with “invented” concepts and symbols which shape our everyday life. The problem with this approach, that undoubtedly has some merits in “de-essentializing” the concepts taken almost for granted in the last century and a half, is that it ultimately argues against any base for the emergence of what is now called “national consciousness” and makes even the term superfluous. However, the influence this concepts still exerts on human communities is obvious and undermines the validity of the above-mentioned ideas. On the other hand, it would be impossible to deny that without an “intellectual impulse” the crystallization of a “national consciousness” or identity would be very problematic. What is, then, the solution? It is plausible to argue that the creation of “national feelings presupposes the combination of the above-mentioned factors. In other words, the ethnic, cultural, religious, social and other “traditional” forms of identity, on the basis of a coherent vision of the “national project” devised by the educated strata (not necessarily and exclusively intellectuals) can coalesce and form what is ultimately known as the “national identity”. The final product may be partly artificial, but the initial ingredients have to be already there.

The Bessarabian case is especially revealing in this aspect. The existence of traditional forms of collective identity can be easily followed from the works of Russian authors, which makes it even more obvious that these elements were consolidated at the time. However, the separation of this region from the Romanian Principalities at the moment of gestation of Romanian national

consciousness proved to be of crucial consequence. Moreover its inclusion in the space of the Russian Empire subjected it to the hypothetical influence of the Russian “national project,” which was delayed only due to the particularities of the development of this state. It is not the aim of this paper to treat these problems more extensively. They have been mentioned in order to clarify the context of the Russian perceptions of the ethnic and cultural identity traits of the local inhabitants. The emphasis on the “traditional” identity elements cannot be devoid of political implications either. The Russian authors tended to show the apolitical and, above all, non-modern character of the local population and thus to minimize the possibility of its inclusion in any national project, be it Romanian or (until a certain period) Russian. Even after the emphasis on “Russianness” as the binding element of the Empire became preeminent, the basic picture of the ethnic traits of the Bessarabians remained, basically, the same, which shows their resistance (by traditional, premodern means) to the influence of the “national” ideas.

What are the basic elements perceived by the Russian authors determining the image of the Bessarabian Romanians as an ethnic group? Firstly, it must be mentioned that the basic ethnic characteristic common in all the works of the period is the pointing out of the Romanic character of the local inhabitants of the area. How can be this ethnic characteristic linked to the contemporary period, in which the authors were writing? It must be mentioned that the Romanic character of the indigenous population was treated by the authors in a dual dimension: a) diachronically (the historical aspect) and b) synchronically (the “modern” aspect). These two aspects are, obviously, closely intertwined and, at first sight, do not have major implications on the distinctive features of the perception of the locals’ ethnicity. At a closer look, however, the link of such a perception with the overall conceptual framework of the Russian authors becomes clear. This conceptual framework could be defined as an organicist theory of the development of the Bessarabian Romanians. The apparent contradiction between these two temporal dimensions can be dismissed as soon as one lists the elements of the Romanic character, i.e., of distinctive ethnic features, of the local inhabitants. Thus, these features are 1) the language (the fundamental one): 2) the customs and traditions: 3) the physical appearance; 4) very rarely – the self – identification of the locals.

The organicist imprint is clearly pervading their interpretation. The language as a “living”, biological, organism, is not an uncommon element in that epoch. In this case, it is illustrated by the transferring of the essence of the Besarabian majority ethnic group in times immemorial. The Russian authors, naturally, concentrate on the present as well, emphasizing that the language spoken in Bessarabia is identical with that spoken in Romania.<sup>4</sup> However, that is not by far the main focus of the Russian authors. They admit the ethnic and linguistic reality of the province, but the implications they draw from it are quite interesting. Namely, their main emphasis is on the *origins* both of the language and of the people speaking it. Several quotations will illustrate this point, as

well as the dynamics of this perception over the whole period. One of the first authors interested in the region writes: "The autochthonous inhabitants of the region are Moldavians or Romanians (Vlachs), who, as I have already said, are descended from Roman colonists. They speak the Moldavian language, which is of Latin origin and which, like the Italian language, preserves many particular features of the neo-Latin languages."<sup>5</sup> He further dwells on the links between the region and the Romanian Principalities, but in what concerns the language he explicitly underlines its origins rather than its present status, thus creating an image of an "ancient" language only partially changed by later influences. This image persists with astounding stability in all the later works. Paradoxically, though the Russian authors understandably, point out the Slavic imprint, the fundamentally Romanic character is nevertheless the underpinning particular feature of the language. During the later XIX century their ideas become more and more coherent and allow to follow the dynamics of the organicist approach to the ethnicity of the Bessarabian Romanians.

Thus, already at the beginning of the XX century one of the main Russian political figures in Bessarabia, P. Krushevan, wrote about the "origins of this nation" that link it to "the peoples living in Moesia and... Dacia" and to the "Roman colonists".<sup>6</sup> The language is described in practically the same terms as those cited above. However, here one encounters a new "ethnic feature," the physical appearance that links the local inhabitants to the Romans: "If we look attentively at the Moldavian's face, we can see... delicate features and forms that point to an ancient, noble race. Here we encounter faces with a characteristic Dacian-Roman shape that remind us of ancient sculptures... The exquisite and energetic profile, the high forehead, the Roman... nose, the black curly hair, the black eyes, the head proudly arranged on the shoulders, all this reminds us of the statues from the Roman forum."<sup>7</sup> Thus, here the biological link with the past is already openly stated, the autochthonous population being pictured as "living statues" of the past. One can thus better understand the emphasis of the Russian authors on the origins and the organic features both of the language and of the ethnic group. The authors perceive the ethnicity of the Bessarabian Romanians not in modern terms, but as a peculiar "transfer" of the past into the present. The organicist approach views the contemporary ethnicity of the Bessarabians as essentially static and at the same time essentially past. Thus, the place of this group is not in the present, but in the world of eternal past and eternal present- the world of memory and tradition.

This view is especially poignant in the work of Leon Casso, who discusses extensively the relationship between the present situation of the Bessarabian Romanians and their historical remembrance. The "historical memories" of the Bessarabian Romanians are for this author the synonymous to their self-awareness, to their existence as a separate historical entity as such. Tracing their presumed "memories" as far back as the Middle Ages through the later period until the Russian-Turkish wars of the XIX century, he implies that at the beginning of the XX century, when he was writing his work, the Bessarabians

have “forgotten” their alleged Middle Age “troubled political” situation.<sup>8</sup> Does he consequently state that at present this community has found its place in the modern world, be it under Russian domination? No, he states quite the contrary: “The old peoples, like old people, remember with difficulty the more recent times and they like to focus their thoughts on their remembrances from their young years. Likewise, in the fairy tales and popular legends of Moldavia and Wallachia the singer is submerged in the depth of the centuries and in the times of sadness and oppression he gladly appeals to the almighty sorcerer, to the venerable emperor, to the immortal Trajan.”<sup>9</sup> This statement is extremely important for its reflection of the overall view of the ethnicity of the Bessarabian Romanians by the Russian authors. First of all, the sphere of the ethnicity of the local inhabitants is again pictured as by definition located in the past and, consequently, the Bessarabians themselves are viewed as living only in and from memory. The invocation of “fairy tales” and “legends” leads one to traditions and customs, that eternal present through which the Roman origins and, implicitly, the essential ethnicity of the Bessarabian Romanians is constantly reasserted in a ritualistic way. The organicist approach is again clearly present by the direct analogy of the Bessarabian people to a living organism, to a person who has reached an old age. Secondly, here one can interpret the hitherto only veiled implications of this statement. Casso uses the organicist image not only for the Bessarabians as a part, but for the Romanians as a whole. The seemingly illogical “generalization” acquires completely new meanings once one turns to the theory advanced by one of the leading Slavophile thinkers of the second half of the XIX century, N. Ia. Danilevsky.

Why have I linked the opinion of Casso (synthesizing the opinions of the previous authors) with the theory of Danilevsky? Firstly, because Casso definitely knew his work very well and could have been easily influenced by him, though there is no direct proof of such an influence. Secondly, Casso quotes Danilevsky as arguing for the cession of Bessarabia to Romania. The extensive treatment of this problem is worth undertaking, since the conclusions drawn from the alleged Danilevsky statement can lead one to gross misinterpretations of the real opinion this Slavophile had concerning the relationship of the Bessarabian Romanians to Romania. So, what does Danilevsky say about the “historicity” of an ethnic group? He divides the ethnic groups of the world into two parts: 1) peoples who live a “historical” life, and thus have the right to self-determination; and 2) the others, who do not have a “historical life” and are either “ethnographic material”, or peoples who have lost their historicity long ago and live only by its memories.<sup>10</sup> The similarities of the latter definition and of the description Casso gives to the Romanians as an “old” people is quite striking. The direct influence of Danilevsky’s work on Casso cannot, of course, be undoubtedly assessed, but Danilevsky’s general pattern might be the source for Casso’s statements. Danilevsky, as a biologist by education, was himself a follower of the organicist approach, which he applied to the whole scheme of world history. So the common elements between the



two authors are not so improbable. Starting from his general theory, does Danilevsky really envisage a retrocession of Bessarabia to Romania? Casso quotes him in the context of his negative evaluation of even a partial change of the border. But the context in which Danilevsky treats this problem is completely different and has to do with his project of Pan-Slav Union. Before addressing the issue, it is interesting to quote Danilevsky's view on the annexation of Bessarabia: "In the south-western corner of Russia Bessarabia is situated, which is also a recent acquisition. Here the Christian Orthodox population has been liberated from the hands of its wild, coarse and oppressing conquerors – the Turks – a population, which celebrated this event as a redeeming from a life of prisoners. If this was a conquest, then Cyrus, while freeing the Hebrews from their Babylonian bondage, was also a conqueror. This is not worth even discussing further."<sup>11</sup> Thus, Danilevsky himself did not seem to regard the Bessarabian Romanians as an "agent in history", as a "historical people". The implications drawn from his texts are quite unconvincing, given this attitude.

However, Danilevsky did say something about the opportunity of the retrocession of Bessarabia. The context must be again taken into consideration. Danilevsky saw Romania as a part of the Pan-Slav Union, and only thus he imagined the eventual returning of a part of Bessarabia to Romania. He admitted only the incorporation of "the Western part of Bessarabia, inhabited by Moldavians", to the Romanian state. Moreover, he stated that "the Romanians can hope for the unification of half of Transylvania, Bukovina, and of a part of Bessarabia to their state *only and solely with Russia's agreement and contribution*."<sup>12</sup> Thus, the unification of "a part of Bessarabia" was possible only if it was in Russia's interest to consent. Still more interesting and revealing is Danilevsky's "plan" for the future of Romania after the creation of the Pan-Slav Union with Russia as its center. The "Romanian kingdom" as a part of the Union should include "Wallachia, Moldavia, a part of Bukovina, half of Transylvania with the border approximately on the river Maros [Mures] and the Western edge (?) of Bessarabia populated predominantly by Moldavians, in exchange for which Russia should acquire the now lost part of Southern Bessarabia with the Danube delta [the book was published in 1871] and the Dobrudja peninsula."<sup>13</sup> Thus, Danilevsky's plans for Romania put the so-called "retrocession of Bessarabia" in a completely new context. Danilevsky admits the common ethnicity of Bessarabian and the other Romanians (which has not been denied in principle by any Russian author), but it does not stop him from engulfing the non-Slav Romania into the projected Pan-Slav Union, in which all Romanians will eventually have to be assimilated. Thus, the image of Danilevsky as an "advocate" of Russia's returning of Bessarabia to Romania is inaccurate and does not consider his opinions carefully enough.

The ethnic identity of the Bessarabian Romanians was interpreted by the Russian authors in an organicist way not only to show their "ahistoricity" and thus, indirectly, to justify the "mission" of the Russian Empire in the region as an organizing and protecting force of a population who lacked historical

“agency” and whose ethnic identity was still in a process of crystallization. This interpretation can also be derived from the actual situation of the majority ethnic group of Bessarabia in this respect. What the Russian authors are not saying is as, and perhaps, even more important as what they are admitting openly. The ethnic identity must have been consolidating gradually during the Russian administration, with its first elements dating back to the pre-1812 period. The shift of emphasis on “organicist,” traditional and “apolitical” elements of the identity of the local population could not displace the uneasiness felt by certain Russian writers or officials concerning the long-run implications and consequences of the further developing of the locals’ ethnic identity. Thus one can better appreciate such “dissonant” statements as those that can be found among phrases confirming the scheme outlined above in the works of authors as dissimilar as Batiushkov (a “court” publisher of ethnographical works) and Kuropatkin (a well-known Russian general). The former admitted that “Romanians are the most numerous [ethnic group] in Bessarabia and, naturally, they direct their eyes towards their compatriots from the Romanian kingdom and towards those from Austria.”<sup>14</sup> This statement is more a prediction for the future than a faithful reflection of the real situation in Bessarabia at the end of the XIX century, but it has a major significance from two points of view. Firstly, it acknowledges the potential that the “traditional” ethnic identity carries with it: that of its transformation, under proper conditions, in a consolidated national consciousness. Secondly, it reflects the growing preoccupation of the Russian imperial authorities with the “national problems” and the constantly strengthening impact of the Russian nationalism on the official policy of the autocracy starting in the 1880s.

The words of gen. Kuropatkin, written more than 20 years after Batiushkov’s work, enhance the impression of apprehension felt by some Russian officials concerning the future of the region. He wrote: “The Romanian population of Bessarabia annexed 100 years ago even today lives completely apart and isolated from the Russian population. There can be no doubt that, if at the beginning of the XIX century the Principalities had been annexed to Russia, their population not only would have remained foreign, but would have very soon become an enemy to the Russian people and in that case, instead of a single Poland, we would have had two, which would have led to an even greater weakening of Russia. In the future, the fact that the unity of the Romanian people will be done peacefully or by war is inevitable.”<sup>15</sup> This statement again is an exaggeration, but here the explosive potential that the ethnic identity of the Bessarabian Romanians had for their control of the region is expressed much more articulately. Thus, the apparent “double discourse” of the Russian authors is in fact quite coherent and simply gives an image both of the contemporary stage of development of the ethnic identity (which is minimized) and of the possible future development of a national identity on the basis of the ethnic self-consciousness (which is exaggerated).

Another major problem that can be discussed concerning the development of the self-awareness of the Bessarabian Romanians as an ethnically and culturally, if not yet nationally, distinct community within the Russian empire is the mode of consolidation of feeling of "Otherness" of the locals towards the Russians. Generally speaking, the appearance of this feeling can be simultaneously perceived on two levels: 1) the distinctiveness of the locals from the other ethnic groups (mainly colonists attracted by the Russian authorities) and especially 2) on the level of Russian authorities themselves, who were perceived as alien. However, the distinctions made above are necessarily subject to major qualifications. Firstly, there was no conscious opposition between the locals and other ethnic groups *as* ethnic groups. The underpinning sense of "Otherness" was transferred either in the sphere of rural-urban contrast or in that of differing social roles within the same type of living environment. Much more important and interesting is the relationship between the Russian authorities and the local population. The role of Russian authorities in the creation of the locals' sense of "Otherness" has been indeed central. Of course, on the one hand the incorporation of Bessarabia into the Russian Empire proved, initially at least, to hamper the sense of "otherness", which was then still understood in religious terms. If the Ottoman was a definite "other" by his religious, that is, symbolical nature, the Russian was perceived as a more habitual "Other" due to the common confessional background. The impact of Russian-Turkish wars waged throughout the XVIII century signified the beginning of the process of recognizing the Russian as no less "different" than the Ottoman. But only during the Russian domination did that peculiar situation emerge when the Bessarabian Romanians and the Russian authorities became, in a way, reciprocal "others" and shaped one another's view.

The annexation of Bessarabia to the Russian Empire inaugurated a new period in the locals' defining of otherness. Separated from the formation of Romanian common self-awareness on a superior, national, level, given the largely pre-modern character of the society before and largely after 1812, the Bessarabian Romanians had to adapt themselves to the new circumstances. The preservation of traditional material and, above all, mental values proved to be a seemingly viable solution, and it indeed worked for a long period of time. Still, the inclusion of the region in a new identity space could not leave the situation unchanged. The role of a catalyst of the sense of otherness, played in the rest of the Romanian space either by conscious cultivation, or by the existence of a long-term tradition of inter-community relations (as in the case of Transylvania) was played in the Bessarabian case by the Russian authorities themselves. This apparently paradoxical situation led to the phenomenon conventionally called in this paper "*reactive identity*." What is meant here by this term? This term, as is obvious from the combination of words used to define it, has two interrelated levels: an active and a passive one. However, this phenomenon in itself is neither purely "active," nor exclusively "passive." The "active" element is

initially represented by the Russian authorities, which by their policy arouse the most often unconscious reaction of the locals. Accordingly, the “passive” role is played by the population subject to these policies. Still, the consequences of this process are completely opposite to the initial situation: the sense of community is strengthened among the locals, whereas the authorities, under unfavourable circumstances, find themselves weakened. This mechanism of “reactive identity” helps to explain the first manifestations of the “national movement” in Bessarabia at the beginning of the XX century. The seemingly chonical incapacity of this movement to transcend a purely local, limited level, in inarticulation and lack of a coherent vision of the future, its limitation to almost exclusively cultural and economic demands – all this is an expression of the “reactive” nature of the Bessarabian sense of identity.

However, the mechanism of “reactive identity” had not only inhibiting consequences on the development of the community’s self-awareness. The realization of the distinctiveness of one’s community provides the members of this community with a means of resistance to assimilation, though it is based primarily on pre-modern bases. By stimulating the emergence of this phenomenon, the Russian authorities weakened their control over the local population or at least made it problematic. The 1806-1812 Russian-Turkish war is an eloquent example of the mechanism of the appearance of this phenomenon. The behaviour of Russian occupation troops caused an openly negative reaction of the local population, which is abundantly reflected mainly in the work of the already mentioned L. Casso. The sense of “otherness” with reference to the Russians, already in consolidation in the previous Russian-Turkish wars, acquired a powerful stimulus<sup>16</sup>. The consequences of the Russian policy as a catalyst for protest and, hence, for the strengthening of communal solidarity and identity, was perceived accordingly by the Russian authorities, who tried to attract the local population by propaganda measures.<sup>17</sup> However, the Russian authorities found themselves in a non-solvable contradiction: they perceived the local population as alien themselves and tried to integrate it closer into the Empire, but this policy provoked itself the resistance of the local population, although it manifested itself mainly in passive forms.

A further example of the role the “reactive identity” played in the strengthening of the “communal sense” of the Bessarabian Romanians is provided by the policy of the Russian authorities towards the organs of the local administration of the region. These institutions were perceived as enhancing the “particularistic” claims of the Bessarabians, especially of the nobility, within the Empire, which was contrary to the uniformization promoted by the central authorities. Interestingly, the causes for their dissolution were presented by the Russian authors as a consequence of their inefficiency and their opposition to the Russian measures of centralization. Thus, the reaction to the Russian policy was a fundamental cause of the hardening of this same policy, which, in its turn, increased the locals’ self-awareness and feeling of difference towards the

authorities.<sup>18</sup> It can be argued that the “reactive identity” was a spontaneous movement which, however, had enduring consequences in the molding of the relationships between the local population and the Russian authorities. Its spontaneous nature explained the weak resistance of the locals to the Russian policies, but at the same time gave the “reactive identity” a “conserving” dimension regarding the sense of collective identity among the Bessarabian Romanians.

An important problem linked with that of reactive identity is the impact of the Russian “national project” on the development of the locals’ sense of identity. In other words, why did not the Russian national “idea” have a more sizable impact on the large mass of the Bessarabian Romanians? Of course, some exceptions were present and are exemplified by high Russian officials of Bessarabian Romanian descent (e.g., Leon Casso) or by political activists (e.g., P. Krushevan), who reflected the Russian official state doctrine or even “extreme” varieties of Russian nationalism. But these exceptions merely confirm the rule. The Bessarabian nobility is a much too complex problem to be discussed here and, moreover, it was very insignificant when compared with the overall population. A plausible hypothesis is that one must investigate this problem on two levels. First, how does the concept of “Russification” relate to the Russian “nationalist” program? Second, can one speak of the impact of any national (ist) program on the bulk of the Bessarabian Romanians until the years prior to World War I? The link of “Russification” and of Russian nationalism is not so straightforward as it may seem at first sight. In fact, the content of this term has shifted along the XIX century. Generally, the concept initially referred to the above-mentioned “uniformization”, that is, a standardization of political and educational spheres according to the overall Russian “standard.” In the Bessarabian case, it also meant the subordination of the church to the central authorities, since the local population had the same religious affiliation as the Russians. This was pursued at first gradually, then increasingly after the introduction of the well-known “triad” “Autocracy, Orthodoxy, Nationality.” But what did “nationality” mean at the time? In fact, the Russian word “*narodnost*” did not acquire a “national” meaning but retrospectively. Initially it meant something akin to loyalty of all the subjects of the Empire to the czar as the embodiment of the supreme authority. Of course, it also had “Great-Russian” connotations, but it still largely referred to the “political nation”, to the strata enjoying a higher social status. Thus, the concept of “Russification” did not automatically presuppose nationalist overtones, though the assimilation of mainly Orthodox “non-Russians” proceeded further in order to create a more or less “unified” structure within the Empire. Still, local traditions remained largely unchallenged.

Here the second question arises. The problem still lies in connection with the relationship of the traditional elements of identity and its “superior”, national level. Through their mechanism of self-adaptation, the Bessarabian Romanians have developed a resistance to any modern ideology. This phenomenon may be better called “non-participation.” The locals were “without” the influence of any

“national project” due to their overwhelmingly traditional civilization. In a sense, they remained “frozen” at a pre-national level, with ambiguous consequences: on the one hand, the Romanian national consciousness remained largely ignored by the ethnic Romanians of Bessarabia; on the other hand the penetration of any Russian influence with a “national” imprint was practically impossible. Though both Romanian and Russian “national projects” tried to integrate the region in their sphere of influence, they both met formidable challenges: Russia – the Romanian ethnic majority of the province; Romania – the lack of a national Romanian consciousness within this Romanian majority. Hence the importance attributed to the means of socialization of the peasantry by the Russian functionaries in order to effectively inculcate the imprint of Russian “state ideology” at least in some layers of the Bessarabian rural society. This process is reflected by the attempts at Russification directed mainly in the educational and cultural sphere (especially the church organization). In this case one can discern a certain dynamics which proves revealing as much for reaction of the local population as for the evolution of Russian policy. Starting from the 1870s, the process of “Russification” is much more intensified and coordinated by the state infrastructure. It can be linked to the emerging idea of Russia as based on the “dominant” Russian “nationality,” in other words – to the growing influence of Russian nationalism. Thus the statement of Batiushkov (who reflected largely the official position of the Russian Imperial court) concerning the necessity to make “the Moldavians at least half Russian”<sup>19</sup> can be fully understood. The preoccupation of the Russian authorities with the “national minorities” of the Empire acquired completely new dimensions compared to the previous period, threatening the traditional structures of the peoples from the “peripheries” of the Empire, which until then were left more or less intact. The special situation of Bessarabia as outlined above predetermined the general failure of Russification “in depth.” However, it had two major consequences: 1) the intensification of the “reactive identity” of the locals on the rudimentary, traditional level; and 2) the socialization of the tiny Bessarabian educated stratum (emerging as such only at the beginning of the XX century) in the Russian intellectual tradition, which left its imprint on the specificity of their demands during the events of 1917-18. The specific traits of the resistance of the Bessarabian Romanians to the Russian policy on a “traditional” level also help to explain the comparatively sizable impact of the policy of the Romanian State after 1918 especially in the educational sphere. It could act relatively freely in the socialization of the local population which remained generally little affected by the Russian attempts at Russification. Before 1918 the situation changed somewhat only during World War I, when the traditional rural society was “penetrated” by the outer developments, but this is a rather complicated problem and cannot be discussed in detail here.

In the last part of the paper a comparative approach of the situation in Bessarabia and in the Balkan region before the emergence of the national states will be attempted. Of course, the problem appearing in connection with such an

undertaking is the legitimacy and the validity of such a comparison per se. Undoubtedly, important limitations and qualifications must be acknowledged and admitted in order not to fall into hasty generalizations. Firstly, Bessarabia became a "borderland" after 1812, which had a non-negligible impact on the developments taking place in the region. Secondly, the ambiguity is enhanced by the fact that ethnically it was a part of the Romanian space, whereas economically and even culturally (through the preservation of traditional culture) it had a different trajectory of development after 1812. That adds a further complication to a parallel with the situation in the Balkans. Thirdly, the "Balkans" is in itself a rather loose concept and the variety is striking within this conventionally delimited geographical and cultural space. Fourthly, the lack of an autochthonous educated stratum in Bessarabia till almost the end of the period of Russian rule is in stark contrast with the Balkans, where this stratum began to appear during the XVIII century and was definitely consolidated in the second half of the XIX century (at least in the case of major South Slavic peoples). Then, the creation of national states changed the situation in a decisive way and provided the instrument for the consolidation of a clearly defined national identity. These and other not less important qualifications remain. What, then, is the purpose of such a problematic parallelism? The main aim is to put the Bessarabian case into a larger context and to show the common traits that the construction of collective identities has in traditional societies, even though the evolution towards the "national" level can be extremely varied and depends on a multitude of factors. Another aim is to emphasize the falsity of the dilemma between "natural" and "artificial," "constructed" elements in the national identity, which is almost in all cases a combination of the two sets of elements, though the respective importance of each of them may differ. A further qualification must be made concerning the temporal dimension of this comparison. The time periods under discussion do not overlap in the case of different ethnic groups, neither in the framework of the Balkan region, nor in that of its overall comparison with Bessarabia.

One obvious commonality in the "identity portrait" of the majority ethnic group of Bessarabia and some of its Balkan counterparts is the overwhelming importance of language as a distinctive element of both ethnic and cultural identity. However, the importance of language as a basic element of national identity, beyond cultural differences, is very problematic. Eric Hobsbawm in his book on "nations and nationalism since 1780"<sup>20</sup> provides quite an interesting basis for discussion. He puts the discussion in the larger context of "popular proto-nationalism." Could this concept be applied to Bessarabia under the Russian rule? In the light of the above considerations, its applicability seems very doubtful in this case. The distinction here can be made between "popular proto-national identity" (and even so with great cautiousness, in the sense of the existence of some potential elements of such an identity, namely the cultural and ethnic identity), and "proto-nationalism," that presupposes an active element of self-consciousness, not obligatory in the first case. Nevertheless, the

elements Hobsbawm identifies as constitutive of “proto-nationalism” can be applied just as successfully to the analysis of collective identity in a “pre-national” phase. It is especially obvious in the case of language. Hobsbawm rightly points out that the “gap” between literate and illiterate is the major hampering factor in discovering the “ideas” that form the basis of “proto-national” consciousness.<sup>21</sup> Mass illiteracy, as a primordial characteristic of traditional society, applies fully to the Bessarabian case, as to the Balkan region in the period before the creation of the national states and long after that. What is especially interesting is the ambiguous character of “linguistic identification” of an ethnic group. Firstly, Hobsbawm argues the obvious idea that “the actual or literal ‘mother tongue’, i.e. the idiom children learned from illiterate mothers and spoke for everyday use, was certainly not in any sense a ‘national’ language.”<sup>22</sup> More importantly, he admits that a “popular cultural identification” with a certain idiom is an important element distinguishing a community from their neighbours, in other words, an indication of the conscience of “otherness,” and, thus, of self-identification. In Bessarabia this undoubtedly was the case in what concerns the relationship of the local population with the Russians and the Russian perception itself of the Bessarabian Romanians. In the Balkans the closest parallel is the central place language had in the self-identification of Albanians, one of the most “traditional” societies in the region and thus particularly interesting when compared to the Bessarabian case. However, the importance of the language could be explained largely by the clear divisions along religious and even, more or less, ethnic lines between various parts of what later became Albania. Language was a sort of “compensatory” element and one of the few bases of common conscience of the many tribes as a “people.” Hence, the weakness of an identity based on language, since it was more a “negative” identification than a “positive,” “affirmative” sign of cultural/ethnic consciousness. The self-identification of Albanians was generally either religious or tribal, so that the emerging “national intellectual” stratum had to appeal more to kinship than to common language.<sup>23</sup> What is common in both cases is the failure of linguistic identification to supersede traditional boundaries and become a conscious element of “otherness.” In Bessarabia the particular emphasis on language as a distinctive feature of the locals’ “otherness” may draw from the lack of other clear “symbolical” differences between them and the Russians (e.g., religion).

Language, nevertheless, even if not a necessary and absolute indicator of “proto-national identity,” is a fundamental potential element of later stages of “national construction.” It is particularly obvious from the central role played by it in the nationalist discourses of the Balkan nation-states after their creation. The clearest example is the Bulgarian one, here the nationalist programs being invariably “tainted” with a strong linguistic imprint<sup>24</sup>. The explanation provided by the author for the “centrality” of language as an element of national consciousness has to deal primarily with the intellectuals’ “interpretation” of language in Herderian terms, that is, as a necessary element of the emergence of



a *Kulturation*.<sup>25</sup> Still, the mention of language as a feature of Bulgarian “distinctiveness” vis-à-vis both the Greeks and the Turks indicates the “pre-national” attachment to language as a part of the sense of self-identity of Bulgarians as a separate ethnic group. In this respect it is similar to the role already referred to above of the language in Bessarabia as a “symbolic” element of “otherness” in the reciprocal relationship between the Russians and the Bessarabian Romanians. The importance of language is linked in the Bulgarian case with the same “failed role” of religion as a differentiating factor with regard to the surrounding ethnic groups.

Another seminal insight pointed out by Hobsbawm in his work is the direct dependence of the transformation of language from a cultural into a “national” factor of identity on state policies. The question of the role of the state in the “upgrading” of the traditional cultural/ethnic identity into a “national phenomenon” has by now been widely discussed and is generally regarded as one of the major factors in “nation-building,” particularly by the “constructed identity” school. It would be superfluous to point out to its importance once more. However, the interrelation between the “cultivation” of “national languages” and the conscious policy of the state apparatus must not be overestimated, since the “popular roots” of language identification are in many cases an “organic development,” consciously enhanced by the modern state. Hobsbawm’s conclusion that “languages multiply with states; not the other way round”<sup>26</sup> must, therefore, be nuanced according to different cases, without losing its general relevance.

The problem of ethnic identity and its role in the later evolution of the “national consciousness” is quite complicated and is even less subject to systematization than the cultural/linguistic identification. The comparison in this respect of Bessarabia and some cases in the Balkans is especially revealing. The paradoxical situation of the region, already hinted at above, consisted in the impossibility, in the given conditions of the Russian domination, of the transformation of the ethnic identification of the locals in a prerequisite of national consciousness. The Russian authorities were, understandably, not interested in such a development, though they regarded the ethnic characteristics of the locals as a clear sign of “otherness.” The traditional structure of the Bessarabian society could hardly contribute to such a transformation. In the Balkans the situation was much more complicated. The religious divide, the policy of the Ottoman Empire of privileging certain groups of its Christian subjects to the detriment of others, the overlapping “historical memories” of various ethnic groups and the complete lack of correspondence between these memories and the actual distribution of the same ethnic groups, enhanced by the different historical circumstances in which different parts of the Balkan Peninsula found themselves – all these factors contributed to a failure of the ethnic criterion as a binding force of the later created nation-states. It illustrates the peculiar situation ethnicity plays in the different phases of a group’s “self-awareness.” In the pre-national stages it serves at best as a sign of “otherness” in the relationship with the “dominators” (the Russian Empire in Bessarabia’s case

and the Ottoman/Habsburg Empire in the case of the Balkans in the XVIII-XIX century). In this phase it operates at an unconscious, spontaneous level and is usually not expressed directly in ethnic terms. In the national phase, however, it acquires a major significance in the “national projects” and becomes a politically loaded notion. The ambiguity of the situation of such ethnic groups in the Balkans as the Macedonians or even the Albanians, not to mention the controversies surrounding the Croats, Serbs and “Muslims,” are examples of just this kind of dynamics. In this respect, the observations of Hobsbawm seem to be convincing. Speaking about differences of the role of ethnicity in pre-national and “national” phases, he identifies three major peculiarities in the first case (even though he refers mainly to “racial” characteristics, these observations can be applied to ethnicity in the broader, including cultural, sense). The first is the ethnic differences “have, historically, functioned as horizontal dividers as well as vertical ones” and, moreover, “probably more commonly served to separate social strata than entire communities.”<sup>27</sup> The following particularity is that “‘visible’ ethnicity tends to be negative, inasmuch as it is much more usually applied to define ‘the other than one’s own group.’”<sup>28</sup> These two criteria apply fully in the Bessarabian case. The first reflected itself indirectly in the social connotations kept by the term of the locals’ self-identification- “ruman”, as well in the conscious emphasis of the Russian authors on rurality as the distinctive and fundamental feature of the locals as a group. The second criterion found its expression in what I called “reactive identity,” as well as in the general reciprocal relationships between the Bessarabian Romanians and the Russian authorities. The third feature mentioned by Hobsbawm is more problematic in the case of Bessarabia, but is clearly relevant in for the evolution of ethnicity in the Balkans. “Third,” Hobsbawm writes, “such negative ethnicity is virtually always irrelevant to proto-nationalism, unless it can be or has been fused with... a state tradition....”<sup>29</sup> Here the distinction between proto-nationalism and “proto-national identity” must be emphasized once again. If in the Balkans one can talk of an earlier “proto-nationalism” (due largely to the policies of the empires controlling the region, as well as to an earlier appearance of an educated stratum), in Bessarabia one can talk at most of a “proto-national identity,” on a more rudimentary level, due to due to the incipient stage of “Romanian proto-nationalism” itself at the moment of Russia’s annexation of the province.

A final similarity between the Bessarabian and the Balkan “cases” of identity “construction” is the “reactive identity” as a means of consolidating the ethnic group’s sense of self-awareness. The closest parallel is again provided by the Albanian example, since the Albanian society was the most traditional and inhibited one among the Balkan societies. The traditional loyalty of the Albanians to the Ottoman Empire, the lack of a “national frame of reference”<sup>30</sup> due to the above-mentioned character of the Albanian society, the tribalism and numerous divisions between the various parts of the country made the appearance of national identity very improbable. Consequently, the Albanian

national consciousness needed an “external catalyst” to crystallize in a relatively coherent form. Such a catalyst was the politics of the “Young Turks”, which aroused the first significant reaction among the Albanians. Fischer writes: “By 1912 the Young Turks had managed to alienate most of the divergent groups in Albania, which forced them to cooperate with each other.”<sup>31</sup> Thus, it is a clear case of a “reaction” to the policy of the Ottoman Empire. Of course, Albania is a somewhat particular case, but the similarity with the role the “reactive identity” played in the Bessarabian case is all the more obvious. The character of this “reaction” was, undoubtedly, different in its manifestations and impact, but the pattern is essentially the same. “Reactive identity,” even in its unconscious and spontaneous phase, is a major factor in collective consciousness and a base for the consolidation of this consciousness under appropriate conditions. In Bessarabia the process was more gradual, but the base it provided for the Romanian state is much alike to that created for the Albanian “nation-builders.”

The “reactive identity” played a prominent, though indirect role, in the crystallization of the later “national ideas” and “national projects” of the Balkan nation-states. The main difference was, on the one hand, that this new variation of “reactive identity” was manipulated by the state in its own interests. On the other hand, that it was largely based on historical “memories” of the domination of the “Other,” exploited in order to foster the “national” feelings among the citizens of newly emerging polities. The archetypal “Other” was represented chiefly by the Turks (at least in the case of the majority of the South Slav nation-states). Thus, the “reactive identity” was transferred from the present events to memories of the past, but continued to perform an important function in the “mental binding” of ethnic communities, even though on a national, not traditional, level. Moreover, this “reactive identity” in its new, ideologically loaded, variant was directed against the neighbouring states, which were depicted as the main threats to the consolidation of the specific nation. Such ideas could easily “clothed” into the language of “justice” and “crystallization” of the Balkans, as, for example, in the case of the work by D. Rizoff, *The Bulgarians in Their Historical, Ethnographical and Political Frontiers* (1917)<sup>32</sup>. This example illustrates how the national discourse transforms the pre-national collective identities into a theoretically justified and coherent system of ideas.

In conclusion, this paper had two main purposes: 1) to review and analyze some of the main works of Russian authors concerning Bessarabia from the point of view of discerning the main traits of cultural and ethnic identity of the majority ethnic group of Bessarabia under the Russian rule; and 2) to put the Bessarabian case in a wider context and try to point out some common traits between the traditional societies of South-Eastern Europe in the “pre-national” phase of their development. The main problems discussed in connection with these larger issues were: the organicist approach of the Russia authors to the identity of the Bessarabian Romanians; the larger context of this approach connected to Danilevsky’s view of the “historicity” of a certain people; the mechanism of the appearance of the feeling of “Otherness” among the local

population and, connected with it, the problem of “reactive identity”; the role played by the traditional character of the society in the resistance of the locals to inclusion in the “national projects” both of Romania and of the Russian Empire. The second part of the paper dealt with some common trends of “identity construction” discernible in South-Eastern Europe in the “pre-national” phase, attempting to show the similarities between the “identity elements” in otherwise quite different traditional societies. The overall conclusion that can be inferred from the hitherto analyzed data is that both the “constructed identity” school, and the “ethnic essentialists” tend to emphasize different sides of the phenomenon of identity construction and thus reach opposite conclusion. However, it can be argued that the identity of a group, in this case, of an ethnic group, is a very complex phenomenon determined not only by subjective factors, but also by objective common traits rooted in the historical reality. In other words, the necessity of a middle ground in treating the problem of a group's identity becomes obvious. In the Bessarabian case, the “traditional identity” of the Bessarabian Romanians had ambiguous consequences, that prove the non-viability of a unilateral approach: on the one hand, it hampered the inclusion of Bessarabia in any of the two competing “national projects”; on the other hand, it provided the objective pre-requisites of the potential national identity which began to crystallize after 1918 in the framework of the Romanian state policy (how successful it was is another problem). The national identity is, primarily, a mental artifact, but at the same time it has its roots and sources in the historical process. Speaking of “identity construction,” I meant not an entirely artificial process, but a combination of conscious activity and pre-existent identity traits (though without this activity the emergence of national identity is improbable). This project has as its goal to indicate some points of discussion, so its conclusions are necessarily tentative. Still, problems as multifaceted and complex as those presented above are worth to be thoroughly and creatively investigated.

1 “History and Theory. Contemporary Readings”, ed. By Brian Fay, Philip Pomper, and Richard T. Vann, London, Blackwell Publishers, 1995, p. 342-376.

2 The by now classical works of Benedict Anderson and Eric Hobsbawm are notorious illustrations of this approach.

3 The works of Anthony D. Smith generally exemplify this other “school”.

4 A. Zashchuk, “Materialy po geografii i statistike Bessarabskoj oblasti”, St-Petersburg, 1862, p. 151.

5 P. P. Svin'in, “Opisanije Bessarabskoj gubernii”, in: “Zapiski Odesskago Obschestva istorii i Drevnostei”, 1867, vol. VI, p. 220.

6 P. Krushevan, “Bessarabiia geografichesnkii, istoricheskii, statisticheskii, ekonomicheskii, literaturnyi i sprabvochnyi sbornik”, Moscow, 1903, p. 223.

7 *Ibidem*, p. 175.

8 L. Casso, “Rossija na Dunae i Obrazovanie Bessarabskoj Oblasti”, Moscow, 1913, p. 227.

9 *Ibidem*.

10 N. Ia. Danilevsky, “Rossiia i Evropa”, St.-Petersburg, 1995, p. 21-22.

11 *Ibidem*, p. 29.

12 *Ibidem*, p. 344.

13 *Ibidem*, p. 330.

- 14 P. N. Batiushkov, "Bessarabia. Istoricheskoe opisanie", St.-Petersburg, 1892, p. 174.  
 15 A. B. Kuropatkin, "Zadachi Russkoi armii", St.-Petersburg, 1910, p. 338.  
 16 L. Casso, *Rossia na Dunae*, 31-32, 64-65, 75-76, 87-88, 127-128.  
 17 L. Casso, p. 190-191.  
 18 A. Zashchuk, *ibidem*, vol. II, p. 83; P. Batiushkov, *ibidem*, p. 150.  
 19 P. N. Batiushkov, *ibidem*, p. 175.  
 20 E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1990.  
 21 E. J. Hobsbawm, *ibidem*, p. 48.  
 22 *Ibidem*, p. 52-53.  
 23 *Ibidem*, p. 54.  
 24 Maria Todorova, "The Course and Discourses of Bulgarian Nationalism", in Peter F. Sugar, ed., *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*, The American University Press, 1995, p. 75.  
 25 *Ibidem*.  
 26 E. J. Hobsbawm, *ibidem*, p. 63.  
 27 *Ibidem*, p. 65.  
 28 *Ibidem*, p. 66.  
 29 *Ibidem*.  
 30 Bernd J. Fischer, *Albanian Nationalism in the Twentieth Century*, in Peter F. Sugar (ed.), *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*, The American University Press, 1995, p. 27.  
 31 *Ibidem*, p. 30.  
 32 Cited in Maria Todorova, "The Course and Discourses of Bulgarian Nationalism", in Peter F. Sugar, ed., *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*, The American University Press, 1995, p. 55-59.

## BIBLIOGRAPHY

- Batiushkov, P.N., ed., *Bessarabiia. Istoricheskoe opisanie*. [Bessarabia. Historical Description]. St.-Petersburg: Publishing House of the Ministry of the Interior, 1892.  
 Casso, Leon, *Rossia na Dunae I obrazovanie Bessarabskoi Oblasti* [Russia on the Danube and the Creation of the Bessarabian Region]. Moscow: Publishing House of Moscow University, 1913.  
 Danilevsky, N.Ia., *Rossia I Evropa*. [Russia and Europe]. 6<sup>th</sup> edition. St.-Petersburg: St.-Petersburg University Press & "Glagol" Publishers, 1995.  
 Fay, Brian, Philip Pomper, and Richard T. Vann, eds., *History and Theory. Contemporary Readings*. London: Blackwell Publishers, 1995.  
 Hobsbawm, E.J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.  
 Krushevan, Pavel, *Bessarabiia: geograficheskii, istoricheskii, statisticheskii, ekonomicheskii, literaturnyi I spravochnyi sbornik*. [Bessarabia: geographical, historical, statistical, economic, literary and informative collection]. Moscow: 1903.  
 Kuropatkin, A.B., *Zadachi russkoi armii*. [The Tasks of the Russian Army]. St.-Petersburg: 1910.  
 Sugar, Peter F., ed., *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*. The American University Press, 1995.  
 Sviinii, P.P., "Opisanie Bessarabskoi gubernii" [Description of the Bessarabian region] // *Zapiski Odesskago obshchestva istorii I drevnostei* [Notes of the Odessa Historical and Antiquarian Society], vol. VI, 1867.  
 Zashchuk, A., *Materialy po geografii I statistike Rossii, sobrannye ofitserami General'nogo shtaba Bessarabskaia oblast'*. [Materials Concerning the Geography and Statistics of Russia, collected by the Officers of the General Staff. Bessarabian Region]. St.-Petersburg: 1862.

# ESCAPING GEOGRAPHY, EVADING HISTORY

Mihai Chioveanu

“What depressed me most was a map of the Ottoman Empire.  
Looking at it, I understood our past and everything else.”

*Emil Cioran*

In the 1980's 'Central Europe' represented a 'fashion' among intellectuals in this part of the continent, an anti-political farewell to an 'oppressive, Soviet controlled, Eastern Europe.' Moreover, after 1989 the concept gained a strong political connotation, followed by a new European pragmatic agenda, and the setting up of a new 'Iron Curtain' that gave birth to the 'Europe of excluded.' Since then, its very existence as a distinct region – not as a cultural construct – has been put under question, not only by intellectuals such as Timothy Garton Ash and George Schopfhlin but also by the revolutions of 1989, whom nobody was able to predict, revolutions that took place all over Eastern Europe<sup>1</sup>.

What was in 1989 more Western or Eastern in the deep structures of different countries within Eastern Europe, and how this was to reflect upon the character of the revolutions of *annus mirabilis* is rather hard to say. Yet some paradoxical interdependencies of history with those 'democratic opportunities' of the East European countries do exist. Differences occurred, as societies and regimes within the region were more or less prepared to accept a major, radical change. One can mention the 'velvet revolution' from Czechoslovakia and the bloody, violent revolution from Romania to emphasise fundamental differences. However it is still difficult to say if the transformations or revolutions were imposed from outside and not only came from within, if some countries experienced a 'revolution for above' and others 'a democratic revolution from below.' Nonetheless it is insufficient to operate with 'symbolic geographies' in order to understand such a complex phenomenon and the differences that occurred among cases. Local, national and even regional structures, religious differences, and the political experiences of the past, might tell the historian something but not everything.

\*

'Does anything follow from history? A lot follows from it...'<sup>2</sup> Maria Todorova answered this otherwise rhetoric question of Szucs by saying that it finally depends only on what one is looking for, when, and for what purpose.

In his by now classic 'The Three Regions of Europe,' Jenő Szücs, when following Istvan Bibó's thoughts, is searching for '... fortune, potentially basic western patterns... that occurred in the history of Hungary... even at the time the country was under Turkish rule.' He 'runs' centuries back into history merely to extract as many as possible persistent similarities with Western Europe as well as differences that occurred in terms of 'valid structures in act' between Hungary and her Eastern neighbours, with the 'declared' aim of underlining the limits and possibilities in escaping the 'history of impasses,' namely '400 years of Eastern European evolution.'<sup>3</sup> I will not consider here the historical arguments used by Szücs in shaping a favourable symbolic geography and placing Hungary within, and only stress that no conflicts and fractures along state and ideological lines transpire from his idea of Central Europe but discrete civilisations, as he only exploits the catchword of 'unchanging East' to reinvent an intermediate category with the West.<sup>4</sup>

A historical study, nonetheless an extremely sophisticated and stenic in its message ideological manifesto – Szücs was addressing Hungarians in the 1980's and not Europe, as Kundera did –, 'The three Regions of Europe' does not anticipate the break-up of Eastern Europe. While underlining deeply rooted divisions based on cultural distinction – it was later for Jaques Rupnik to use confessional borders – Szücs is not an *avant la letree* huntigtonian. Thus, not everything in the history of the Balkans – when not omitted but employed as a counterfactual argument – is unfortunate for him, especially when it comes to 'the paradoxical interdependence of history and democratic opportunities.'

Although in a sensible different manner, Peter Hanak, the other Hungarian historian mentioned by Todorova, stresses the belonging of Hungary to a 'distinct Europe' when emphasising the fundamental differences between the dual monarchy that was close to the parliamentary democracy of the West, and the autocratic East, meaning first of all Russia.<sup>5</sup> In other words: 'not entirely western yet westernised enough, and definitely not Eastern;' represents the very essence of Central Europe, and Hungary, in Hanak's vision, an idea he sincerely believed in.

The problem in both cases presented above lies in the fact that the authors operate with classifications and reductions in order to uphold political ideas, and thus come to employ 'symbolic geographies' when they turn West and mere 'symbolic borders' when they turn East – not to say anything about the historical context they focus on, the way they disregard the inconvenient 'ugly' (recent) past in the history of Hungary and Central Europe. Their too contracted, simplified and prioritised, reduced to taxonomy 'cartography,' no matter how subtle and sophisticated the argumentation, is therefore oblivious to what is mutable and porous. In search for a 'Central European ontology,' and centuries old or more recent ties with *Europa Occidens*, both Szücs and Hanak approach Hungary as part of a civilisation centred framework, and even if they do not overstress the internal coherence of the region, they nevertheless downplay

interregional connections when looking toward East and South-east. Thus, they only come to omit political, economic, cultural, and social exchanges as recent and relevant elements.

Before 1989, Central Europe was not the only response and alternative to 'a standardising, homogenous Eastern Europe.' Romanians preferred a different perspective and with quite few, though notable exceptions – Eugen Ionescu, who described Romania as 'about to leave Europe for good, which means leaving history,' and for whom Central Europe was the last chance and not the first choice – disregarded it.<sup>6</sup>

Not only did Kundera's 'kidnapped West' lack appeal but no common heritage with the former *KUK* space was accepted – not even in the case of Transylvania and Banat – while a 'traumatic memory' of Romania's short (interwar) Central European episode was often stressed. Instead, Romanian intellectuals, many of them historians, (re) discovered and emphasised 'Greater Romania' as the *Golden Age*, and political geography, of their history, and the perfect antithesis to the Soviet block.<sup>7</sup> Not so much democracy came under scrutiny but the industrial development from the late 1930's, intellectuals such as Constantin Noica, famous at the time for his critiques toward the 'butter' civilisation of the west, and somewhat Antonescu who was retrieved unofficially for the first time as an anti-Soviet, national hero. This sudden return to an idealised recent past was profitable politically and geoculturally for the regime, as it allowed it to reinforce nationalism while 'escaping' harmful domestic difficulties, dependency, and 'the periphery of history.'<sup>8</sup> However, the real concern and obsession for the centrally located Bucharest elite in the 1980's was Romania's inner (multi) regional nature and not so much its' belonging to Eastern, South Eastern or Central Europe.

One should bear in mind that in its' otherwise short history as a national state, Romania was consecutively rotating toward all those three regions, incorporating territories and communities with quite different social, cultural, religious, national and even political identities. That was only to make after 1918 the task of Bucharest double: stress clear cut, un-porous state borders, and completely eliminate inner symbolic ones and regionalism as vivid expressions of different former backgrounds.

It is rather inaccurate to say Romanians lacked geopolitical and geocultural imagination when needed.<sup>9</sup> In time, Danube, Tisza, Dniester and the Black Sea were emphasised as symbols and natural borders of ancient *Dacia* – as it appears on 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> century maps of Eastern Europe, many Russian maps as it was for the Tsar's cartographers to map the Romanian principalities before 1859 –, yet never the Carpathians, who were to represent not a natural existing barrier but 'the spinal column of the nation.' Placed between East and West, Europe and Orient, definitely striving for a strong *Ex Occidente Lux* from 1829 onward – France definitely constituted the model but without eliminating German, Russian, and Hungarian influences –, <sup>10</sup> they were also rather relaxed, admitting, as Mihail Kogălniceanu did, that they should



better represent 'the Europe of the Orient than the Orient of Europe.' The idea of an 'island of latinity in a Slav sea,' leaving the Hungarians apart or aiming at an alliance with them, became popular only in the late 19<sup>th</sup> century – nonetheless it was imported from Transylvanian elites and not created by the 'Moldo-Wallachians.' The matrix Romanians operated within at the time when they were shaping imaginary borders and national identity was rather dynamic, and included language, culture, historical claims and nonetheless ethnicity yet, except for a short anti-phanariot episode in the mid 18<sup>th</sup> century, not so much religion. It was only in the late 19<sup>th</sup> century for Iorga to include orthodoxy as a component of *Byzance apres Byzance* cultural heritage, and then in the 1920's and 1930's for Nichifor Crainic and Nae Ionescu to stress its role as 'the core' of the Romanian ethnic ontology. Before, it was inappropriate to employ it as it was never stressed by the enlightenment as a criteria – many liberals of the 1848 generation opposed the 'belfry nationalism' of those who were against the emancipation of Jews –, and it was also only to make the national distinction more difficult, nonetheless to offend the Greek-catholic church and the Transylvanian Romanian nationalists. Hence, beyond the implemented model – that of a central state able to impose frontiers while offering no role to frontier societies, accepting instead the arbitrary decisions of the Great Powers, whether favourable or not, – it was the 'overnight' timing for the fulfilling, after 1918, of the *Românizare* political and cultural project as part of the nation-building process<sup>11</sup> that generated long term disturbances. One can better understand from this perspective why for many, including Romanians from the new provinces, the 'sun (was no longer to) rise from Bucharest.'

The 1980's and then the early 1990's retrieved and imposed different myths and meta-geographies in response to Eastern Europe. 'Central Europe' and 'Greater Romania' are two of them. Nothing but late and distorted echoes of the 18<sup>th</sup> century process of 'philosophical cartography,' and answers to the same old western provocation: discover, map, travel, study, and finally 'stamp' both *The Other* and *Oneself*,<sup>12</sup> the two cultural constructs successfully exploit, although in significantly different ways and with different results, the ambiguous location of Eastern Europe, and the fact that it can be equated in terms of cultural recognition and not only development. Nonetheless they reflect the permanent obsession with identity of the elites in this part of Europe, and their attitude toward fate and destiny while equally blaming – and sometimes trying to 'escape' – history and geography.<sup>13</sup>

According to the standards of the enlightenment and due to the context both Hungary and Romania were viewed during the 18<sup>th</sup> century as parts of Eastern Europe not to say that for a not so short period as belonging to Ottoman Europe, sharing the same ambiguous location, 'semibarbarity' and 'stigma.' Shaped not in parallel with the discovery of the East by the West, but after and 'in mirror,' in a 19<sup>th</sup> century pedagogical process, with Easterners discovering the West and its standards, learning not only that the frontiers of their own states are unstable, that they have to eliminate the *Ancient Regime*, that being

civilised means to look at and care about the peasants, but also how to label their neighbours, to classify them, how to operate with *stigma* and thus affirm their superiority, Central Europe as represented by Hungarians on one hand, and the geocultural bovarity of the Romanians on the other hand, are nothing but attempts to escape stain.

\*

Historians are concerned essentially with time – it is, generally speaking, periodization that makes the ‘strong point’ of their analysis – and less with space. Yet this tendency depends on perspectives, topics, and key issues, nonetheless political priorities. Many historians have realised for example that the national state does not always represent a ‘convenient framework,’ and often come to ‘transgress’ and ‘problematize’ its borders.<sup>14</sup> Nonetheless some are also looking today for different means of ‘timing’ processes and phenomena, and pay less attention to ‘classic’ chronology. However misconceptions sometimes occur even in this case, and they often guide to limited viewpoints, stress isolation, and lead to prejudgetment as well.

\*

In December 1989, the myth of an international plot endangering Romania’s territorial sovereignty and borders was employed by both the communist government and the revolutionary *National Salvation Front*, although in quite different contexts, and worked yet not successfully enough.<sup>15</sup> Instead, another resurrected myth, that of a ‘revolutionary young generation’ was to have a somewhat longer career. This myth – a local imprint of the French 19<sup>th</sup> century paradigm – has strong connotations in Romanian historical thought and political culture as the entire national history, from 1821 to 1944, is depicted as a successions of revolutions and achievements. Nevertheless, it was to help the scenario of 1989 fit perfect within people’s minds.

A bloody revolution, headed by the young generation against the tyranny of the fossilised, and corrupt Ancient Regime, exactly 200 years after the paradigmatic French Revolution of 1789 was to retrieve national pride and purge the European nation of sins. Months later, as it was still not clear whether Romania experienced a democratic revolution ‘from below’ or a ‘suspiciously stage-managed’ revolution, young intellectuals and students – together with their elders – contested the ‘new power,’ who, they said, had confiscated ‘the sovereignty of the people,’ and came to ‘threat’ it during a marathon demonstration. Last but not least ‘the hatred provinces’ – the miners of Valea Jiului – were also there, ready to put down by violent means ‘a capital in crisis.’ Yet President Ilescu’s political rhetoric discourse was not to include French references but Romanian ones. Anti-government demonstrators of University Square in Bucharest were labelled as vagabonds (*golani*) and *Legionari*, and the army as well as the anti-fascist, by invented tradition in Romania, working class were called on to ‘defend democracy’ and state order against ‘anarchic

rebellious young.’ Only months before Ceaușescu tried the same strategy calling the revolutionaries hooligans, and failed. Although completely wrong Iliescu proved ‘intuitive’ when appealed the legionari as part of his historical mythological schemata. The rebellion of the Iron Guardist from January 1941 was somewhat vibrant and catchy in memory. However, one says that the events of June 1990, the discourses and the political logic of the government, resemble the attitude of the communists after 8<sup>th</sup> of November 1945.

The ‘generation’ of 1989 did not come into existence in post-communist Romania. Yet some marginal student movements that consider themselves, *mutatis mutandis*, heirs of the Iron Guard do exist. The impact of this myth due to the growing nostalgia for the interwar past nonetheless suggests the existence of ‘fascism’ as an unresolved moral problem within Romanian society.

\*

In 1934 R.W. Seton-Watson was still to believe that ‘Two generations of peace and clean government might make of Romania an earthly paradise.’<sup>16</sup> In the 1980’s, when looking back across Romania’s twentieth century history, Emil Cioran said: ‘Some countries are blessed with a sort of grace: everything works for them, even their misfortunes and their catastrophes. There are others for whom nothing succeeds and whose very triumphs are but failures. When they try to assert themselves and take a step forward, some external fate intervenes to break their momentum and return them to their starting point.’<sup>17</sup>

Watson was referring to ‘generations’ in terms of 19<sup>th</sup> century French positivist paradigm. In contrast, Cioran, who in 1934 was in his early 30’s and one of the ‘mystical revolutionaries of Romania,’ was ‘addicted’ to the idea of a generation defined by internal time and experiences, less quantifiable, and confined to the phenomenology of ‘togetherness’ that determine in advance the individual existence. He was one of the most representative intellectuals of the ‘generation’ who leave us the impression that it was aware of Marx’s judgement that ‘The tradition of all dead generations weight like a nightmare on the brain of the living’ – restricting their freedom to project social change. A ‘generation’ who brought to Romania the break with the tradition of European rationalism,<sup>18</sup> and who, without being the exact Romanian counterpart – not Balkan<sup>19</sup> – of the West European ‘generation of 1914’, nevertheless turned the generational idea, exactly as the former did, into one of the most negative items of the century.<sup>20</sup> However, apart from their ambition and intellectual inadequacy as well as the way they tried to escape a failing, stalemated society, elements that were to bring them close to the Iron Guard, their ‘symbolic geography,’ the manner in which they blamed or on contrary praised history and geography is rather to differentiate them from the former. Codreanu’s, a young ‘borderland’ teenager, not purely Romanian according to the ontology he was to plead in the 1920s, and by contagion Iron Guardists’ symbolic love, fears, obsessions and paranoia, has nothing in common with the idea of recreation of a universal, more simple but united form of society with a fresh ethos, fanatical and non-materialist, and

the quasi-religious 'New Man' some fascist leaders, and intellectuals, were striving for in the 1930's, and were to impress Julius Evola.<sup>21</sup>

Romanian Fascists always described themselves as the epitome of the 'young generation' of interwar Romania, while confiscating the idea – so did Ioan Moța in 1934 talking about the '1922 young generation of nationalist students,' and Horia Sima after the second world war. Yet no clear continuity between the generation of 1922, fighting the internal political enemy who was too easy to forget the sacrifice of thousand soldiers that fought in the trenches against the external enemy and for the accomplishment of the political union of the nation, and the fascist of the 1930, can be traced. Moreover, the 'Green shirts' were not the only to identify themselves with, and claim the 'paternity' of the idea of a new and distinct young generation. Instead, they were the only to back this idea while deliberately creating a political-paramilitary organisation with a specific purpose and consciously willed ties, at the same time adopting a inter-class position, and looking at a social whole.<sup>22</sup> Between the guardists and the other 'young generation', the intellectuals of the *Kriterion Group*, stressing for distinction and different goals, nonetheless disregarding fascism, there was nothing but mutual contempt. While comparing the latest with the 'green youth', Radu Gyr described them as a dispersed, anarchic, disoriented group of young writers and intellectuals, liberals in politics, indifferent to the fate of the peasant and the idea of a revolutionary national state as the promise for 'The Day After Tomorrow', nonetheless accusing them for preaching Marxism, homosexuality, pornography, and labelling some as trashed moralist and decadents.<sup>23</sup> They were striving for Romanianism but not xenophobia, from whom they dissociated, creativity and integration, Western European traditionalism, but without being addicted to the past, for a new culture and sociology, nonetheless sovereignty and non-dependency from foreign ideologies. Non-materialists and romantics, paying equal attention to Freud, Gide, Lenin, Mussolini, Chaplin, and Picasso, modern Romania and America, war and world crisis, they were not politically oriented. In fact the only uniformity in options was their hate for the dirty flags of electoral assertion in the absence of a missing passion to sacrifice in the name of one faith. As Lovinescu put it at the time they were suffering from a too much belated spiritual anxiety and mysticism, from contagion with the intellectual snobbery of the West: non-historicism, fatalist irrational spenglerianism, decadence. They were in 1930's Romania '... the generation of doing nothing... (except)... preserve youth and moral purity.'

In the early 1920's Fascism emerged as a new contagious political phenomenon all over Europe. Yet it was not successful everywhere and definitely not at the same time. In Romania, the obsession of permanent synchronisation with Europe on the part of the intelligentsia included its mimetic importation. It was not just a fashion as long as the impact of Italian fascism on Romanian politics was large and the well-known Iron Guard was not the only and definitely not the first fascist party in Romania. If it was only for

them to succeed in the 1930's, it is not only the international context, the preference of the Romanian intellectuals, with their permanent emphasis on 'national specificity', for the indigenous version of fascism, the charismatic nature of its leader, the existence of a peasant question, and the social rejuvenation and stratification of experiences of young city students, workers, peasants, sucked up in the vortex of social change, to explain it.

A regional, marginal student organisation in its eve Iron Guard has become a popular movement and than mass-party only after it sacrificed its romantic, traditionalist, and rural orientation, and also its purely Romanian conception. 'Late comers' into Romanian politics they were successful only when they managed to fill in the gap between traditional political parties and masses while addressing not only the nationalistic and evil-minded but also the desperate. The convulsions produced by the rapid urbanisation and industrialisation, and the failure of both socialisation process and modernising project were to create the perfect mood. In rest, and apart from other cases, it was for Codreanu's constant refuse toward a conciliator attitude in relation to the traditional elites, and the shift to a increasingly revolutionary, radical program of no clear form – that was only to lead them to disaster – to explain the 'success,' and failure, of fascism in Romania. However what was to work in a specific way in the case of Romanian fascism as to make the idea of 'generational unit' valid, shape mental data with specific socialising effect, and nonetheless offer it a distinct character and direction it is still unclear. The same is to be stated with regard the road from casual slogan and isolated gesture to formative tendencies and integrative attitudes, and the way they expand successfully over a wider area.

Romania did not had a 1914 generation of intellectuals. A discussion on this issue would seem a non-sense if one takes into consideration the tremendous positive impact of the 1918 political Union and the social reforms that were to follow in the aftermath of World War I.<sup>24</sup> Nae Ionescu, the 'binder' of the young generation of intellectuals who were drawn to the revivalist mysticism of Romania's fascists, and the most influential of the many interwar thinkers,<sup>25</sup> was among the few who did not consider themselves as members of the 'generation of the Great Union'. Instead a 'generation' that resembles in its main features the Western 'generation of 1914' came into existence in 1927, and by contagion. This generation grew into the shadow of a great historical event that was supposed to stress a perfect cohesion, benefit from a 'grace of late birth' as they were unconditioned by the obsession of political geography and national ideal. Yet the influence of the swell of European generationalism that reached its peak between 1928-1933 was decisive in their case. After 1933, when the intellectuals of the European 'Generation of 1914', now in their 40's, were already disappointed by fascism, which proved to be a colossal failure, checking rather than advancing social change, the Romanian young Generation of 1928 was only to discover it as the great temptation, and unlike Ortega y

Gasset, they were unable to reject its demagoguery, plebeian leadership, violence of method, vulgarity of propaganda. Their openness to radical political ideologies and scepticism toward 19<sup>th</sup> century, as well as their search for a party able to offer, "... civic pride, social justice, and defend liberty..." (Mircea Eliade), their critique of society and their culture of anti-necessity, as well as the idea of 'recreation through destruction' was only to push them – not all – into the position of thinkers, not doers, 'officers' not soldiers of Romanian fascism. Their permanent emphasis with the unhistorical sense of time as well as their anti-geography was, paradoxically, not to put them apart from Codreanu and his vision of a future Christian, spiritualised and mystical Romania. On contrary, their works were to feed and reshape the fascist ideology and utopia, legitimate Iron Guards' actions and bring new members within the organisation.

- 
- 1 Vladimir Tismăneanu, ed., *The Revolutions of 1989* (London: Routledge, 1999), pp. 5-12.
  - 2 Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 232.
  - 3 Jenő Szűcs, "The Three Regions of Europe", *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 29 (2-4), 1983.
  - 4 Jenő Szűcs, "The Three Regions of Europe", p. 179.
  - 5 Peter Hanak, "Central Europe", *In Search for Central Europe*, George Schopflin & Nancy Wood (eds.), (Totowa, NY: Barnes & Noble Books, 1989), pp. 57-69.
  - 6 See Tony Judt, "Romania. Bottom of the Heap", *New York Review of Books...*, 2001.
  - 7 Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation-Building and Ethnic Struggle, 1918-1930* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), pp. xiii-xv. See also Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, (Berkeley, University of California Press, 1991).
  - 8 Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, p. 83.
  - 9 Lucian Boia, *Mit și conștiință în istoriografia românească* (București: Humanitas, 1997), pp. 72-85.
  - 10 From the French paradigm they took the idea of a centre that was to impose the process upon margin groups and peripheral regions, the idea of a linear rigid frontier along national lines, the way they looked in advance for natural frontiers and saw them as national before knowing what the nation will look like, and before including those territories. The comparison with the French originals was to work as well in the case of Bucharest, 'the Paris of the East,' culture, Latinate language, and the Napoleonic administration. Even the Romanian fascists took (some) of their cue from French (proto) fascism.
  - 11 This timing is to explain why a 'happy, Cerdanya case' as described by Peter Sahlins, *Boundaries The making of France and Spain in the Pyrenees*, (University of California Press, 1979) was not possible throughout the region and not only Romania.
  - 12 See Larry Wolf, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilisation on the mind of the Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 200-251.
  - 13 *Ibidem*.
  - 14 Martin W. Lewis & Karen E. Wigen, *The Myths of Continents. A Critique of Metageography* (University of California Press), pp. 124-125.
  - 15 Cristina Panțaru, "Miturile revoluției din 1989," *Sfera Politicii*, (91-92), 2001.
  - 16 R.W. Seton-Watson, *A History of the Romanians* (Cambridge University Press, 1934), p. 554.
  - 17 E.M. Cioran, "Petite Théorie du Destin" (from *La Tentation d'Exister*). Oeuvres, p. 850.
  - 18 See Karl Mannheim, "The Problem of Generations", *Essays on the Sociology of Knowledge*, Paul Kecskemeti (ed.), (Routledge & Kegan Paul LTD, London), pp. 280-288.

- 19 Maria Todorova is right when saying that in fact there is nothing Balkan within Romanian fascism. Eugene Ionescu is labelling them as such, while ignoring that they were trying desperately to avoid any historical and geographical location.
- 20 Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979), p. 236. Beyond the fascist commitment of some of the members of this 'young generation' of Romania it is the spirit of the European age with its homogeneous driving impulse toward the fulfilment of historical tasks – as understood at the time – that fascinated them.
- 21 See Roger Eatwell, *Fascism. A History* (London: Vintage Press, 1995), p. 270.
- 22 Irina Livezeanu approaches this young generation without making any distinction between the nationalists of the 1922 and those of the 1927 or between them and the intellectuals who did or did not join fascism. Dan Pavel and Leon Volovici admit the influence of some of the intellectuals on the political movement but fail to discuss the way in which their ideas transgress social bounds and shape, beyond physical proximity, the mental and spiritual unity of one generation. That is only to leave the reader the impression that Eliade and a peasant from the most remote village, who never so Codreanu or Bucharest, were to share the same values, anxieties, and frustrations. See Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism. The case of Romanian Intellectuals in the 1930s* (Pergamon Press, 1993) and Dan Pavel, "Doctrina Legionară", *Doctrina Politice*, Alina Mungiu Pippidi (ed.), (Polirom, Iași, 1995).
- 23 Zirgu Ornea, *The Romanian Extreme Right. The Nineteen Thirties*, Columbia University Press (New York, 1999), pp. 139-150.
- 24 Some disillusion did exist, but they were mere products of the first years of peace, as the huge expectations on the part of the political elite were not completely fulfilled. A fall of class barriers did not occur, a short term social harmony did not eradicate selfishness, the young lived with the same impression of old coming back and depriving them of their victory. As for the Versailles peace congress, it did bring territories but did not change Romania's international status of a 'small boy.'
- 25 It was he who, in March 1935, neatly encapsulated contemporary Romanian cultural paranoia: 'A nation is defined by the friend-foe equation' and managed to become the 'Machiavellian mentor' of a generation who did not share his ideal of an Ethno-theocratic state.

## CUNOAȘTEREA ALTERITĂȚII CA FORMĂ DE PUTERE. DESPRE ORIENTALISM ȘI BALCANISM

Adrian Cioflâncă

Punctul de plecare pentru discuția ce urmează este cartea lui Edward W. Said, *Orientalism*<sup>1</sup>. Această carte relativ veche – a fost publicată pentru prima dată în 1978 – merită atenție măcar din trei motive. În primul rând, dată fiind tematica acestui număr din revista „Xenopoliana“, *Orientalism* este imposibil de ignorat într-un inventar, fie acesta și sumar, al lucrărilor reprezentative pentru istoria culturală așa cum s-a configurat ea în ultimele decenii. S-a spus deja, cartea lui Edward W. Said a devenit text canonic pentru nou constituitul domeniu al „studiilor culturale“, reper de neocolit în delicatele operațiuni de sondare, înțelegere, reconstituire și interpretare a fenomenelor culturale. În al doilea rând, lucrarea a căpătat recent o ediție românească și simpla traducere a unei cărți faimoase poate fi considerată un fapt cultural. Întrucât modelul explicativ al lui Said a fost utilizat adesea pentru a descrie natura relației dintre Balcani și Occident, accesul mai facil la text poate contribui la aprofundarea discuției. Maria Todorova observa, în 1997, atunci când își publica *Balcanii și balcanismul* – lucrare care preia și prelucrează interpretarea insolitului „ism“ al lui Said – observa, deci, că *Orientalism* nu este tradusă în limbile balcanice relevante și, din acest motiv, în lipsa unei dezbateri, modelul lui Said a fost aplicat mecanic, prin popularizarea făcută de un număr de intelectuali, situației Balcanilor<sup>2</sup>. În al treilea rând, *Orientalism* a fost redescoperită după 11 septembrie 2001, ziua teribilelor atacuri teroriste din Statele Unite ale Americii, analiștii remarcând că poate fi un antidot la puseul antiislamic de după atentate.

Scriitura lui Said este greu de rezumat. De altfel, aceasta este și pledoaria din *Orientalism* – împotriva simplificării, schematizării, esențializării. Eruditul american de origine palestiniană, profesor la Columbia University, elaborează o demonstrație sofisticată prin care arată că „Orientul“ despre care obișnuim să vorbim ca despre o realitate naturală, fizicește depistabilă, este, în fapt, o construcție ideologică esențialistă și o invenție a Occidentului. „Orientalismul“ constituie un corpus de teorii și practici prin care realități diverse și complexe sunt simplificate, unificate, stereotipizate, descalificate sub numele de „Orient“. De ce? Pentru că, afirmă Said, orientalismul s-a constituit ca pandant cultural al colonialismului, ca alibi intelectual al dominației Vestului asupra restului. După



aprecierea profesorului american, orientalismul este un „discurs ce susține instituțiile, vocabularul, învățătura, imagistica, doctrinele, chiar și birocrăția colonială și stilurile coloniale”; este „o *distribuire* a conștiinței geopolitice în texte erudite, estetice, economice, sociologice, istorice și filologice“. Astfel, între domeniul academic al studiilor orientale și instituțiile socio-economice și politice ar exista o complicitate menită a facilita dominația occidentală asupra unei bune părți a lumii, care este foarte diversă din punct de vedere cultural, dar care suferă presiuni discursive unificatoare, mai precis este forțată să devină „orientală“, este orientalizată. Said arată că Orientul a fost construit în oglindă cu o altă ficțiune culturală, „Occidentul“; a fost schițat ca alteritate negativă față de valorile occidentale. Teza cărții asupra căreia ne-am oprit este că „Orientul“ a ajutat la definirea Occidentului „ca fiind contrastul propriei imagini, idei, personalități, experiențe“. Orientului „despotice“, „violente“, „antimodern“, „irațional“, „mistic“, „obscurantist“, „fanatic“, „depravat“, „excentric“ etc. îi corespunde, în această tradiție de gândire, Occidentul „democratic“, „rațional“, „virtuos“, „modernizator“, „laic“ etc. Said vede ca orientaliste și o serie de stereotipuri aparent măgulitoare sau neutre, care atribuie orientalului „exotismul“, „misterul“, „senzualitatea“, „feminitatea“, „pasivitatea“, „maleabilitatea“, „infantilismul“, „profunzimea“. În contrast, occidentalul este „cerebral“, „masculin“, „matur“, „activ“ și, înainte de toate, „normal“.

Când Said afirmă că „Orientul“ este o imagine construită, „construită“ nu înseamnă falsă. Profesorul american susține că Orientul este „o combinație ciudată de empirism și imaginativ“, dar nu stă în preocuparea sa să afle cât este fals și cât adevărat din această construcție. Lucrarea sa este studiul unei *reprezentări*, al consistenței interne a discursului occidental despre Orient. Said preia de la Michel Foucault termenul de *discurs*, pentru a sugera legătura strânsă dintre putere și cunoaștere. Nu face multe pentru a demonstra, într-o manieră elaborată, relația dintre discursul academic și cel politic, deci dintre studiile orientale și colonialism, dar reușește să probeze răspândirea extraordinară și durabilitatea discursului orientalist. Cartea lasă să vorbească intelectuali tutelari și politicieni de succes din ultimele trei secole (cu precădere); decupează citate ilustrative din texte devenite clasice sau din cele cu mare circulație; surprinde supraviețuirea stereotipurilor în „isme“ atât de diferite precum pozitivismul, historicismul, darwinismul, rasismul, freudismul, marxismul, spenglerismul etc.

Sunt toate acestea suficiente pentru a confirma teza „tare“ a lui Said, conform căreia orientalismul este un instrument la îndemâna imperialismului? Criticii lucrării spun că nu. Ei reproșează „textualismul“ și anistorismul abordării, decontextualizarea ideilor politice și politizarea formulărilor academice. Nu există prea multe dovezi, spun criticii, pentru a fi siguri că un text ce conține idei orientaliste, fie el și politic, s-a transformat în discurs, adică a avut impact social sau a fost instrumentat politic cu efecte evidente. Reprehensiunile sunt în bună măsură întemeiate și, între timp, au fost preluate ca învățăminte de disciplina studiilor culturale. Specialiștii, pentru a marca distanța de istoria

intelectuală tradițională, sunt astăzi mult mai atenți în a arăta cum o idee se transformă din bun intelectual în bun cultural, cu alte cuvinte, cum ajunge să joace un rol important în sistemul de reprezentări și practici al societăților unde este receptată.

Într-o oarecare măsură, cartea lui Said a fost greșit înțeleasă pentru că relația dintre cunoaștere și putere pe care o afirmă a fost judecată conform viziunii tradiționale asupra puterii. Ori, este esențial să insistăm că autorul american adoptă o viziune foucauldiană. Puterea despre care vorbește Michel Foucault nu este concentrată, uniformă, substanțializată, eminentemente negativă, și nu se transmite previzibil și invariabil de sus în jos; Foucault vede în putere un fenomen difuz, dematerializat și descentrat, constituit dintr-un ansamblu relațional de macro și micro-puteri, care acționează pe verticală și orizontală cu precădere într-o manieră pozitivă, articulată discursiv. În această viziune, puterea nu este exterioară discursului, și, din acest motiv, pentru a-i depista efectele nu trebuie să explorăm în afara discursului<sup>3</sup>. Said nu simte nevoia întotdeauna să indice locurile puterii sau actele guvernamentale care exprimă și instituie limbajul orientalist pentru că are convingerea că simpla constituire și răspândire a discursului orientalist are efecte de putere.

După câte se pare, Said a contribuit personal în sporirea confuziei, prin faptul că a încercat să combine metoda foucauldiană de explorare a puterii cu teoria hegemoniei, de sorginte marxistă, a lui Antonio Gramsci. Profesorul american nu l-a putut folosi pe Marx în demonstrația sa pentru că Marx însuși a fost colportor de stereotipuri orientaliste. A apelat la Gramsci, întrucât teoreticianul italian este mult mai precaut atunci când se referă la culturile neoccidentale<sup>4</sup> și, mai ales, pentru că se întâlnește într-un punct important cu Foucault: ambii afirmă caracterul predominant pozitiv al puterii. Așa cum se știe, „hegemonia” lui Gramsci descrie situațiile în care puterea se instituie nu prin forță, ci prin căutarea și determinarea consensului dintre dominatori și dominați, mai precis, prin atragerea persuasivă a aderenței dominațiilor la sistemul de reprezentări al dominatorilor, fie aceștia constituiți într-o clasă sau într-un bloc aflat la putere. Said preia distincția lui Gramsci între societate politică și societate civilă pentru a afirma că prima „atinge domenii ale societății civile, precum cel academic, și le copleșește cu semnificații de o importanță directă pentru ea”. Din acest punct, autorul *Orientalismului* se desparte de Foucault și își asumă diferența de vederi, explicit, în două chestiuni: tinde să relocalizeze puterea, măcar la nivel intelectual, și să-i reafirme structura duală. El susține că, în multe cazuri, există autori individuali care influențează într-o mai mare măsură corpusul anonim de texte orientaliste, structura discursivă a orientalismului; își justifică astfel opțiunea metodologică de a insista pe figuri tutelare din spațiul academic care ar fi dat tonul în discursul orientalist. În al doilea rând, sugerează, adoptând o perspectivă de stânga, că relația Occident-Orient reproduce relația dominator-dominat și că participarea dominațiilor la producerea discursului orientalist – deci, ceea ce constituie partea pozitivă a puterii – ține nu de logica puterii, ci de falsa conștiință a celor care se lasă atrași în interiorul discursului orientalist, care

acceptă să fie orientalizați. Așadar, Said se folosește de metoda foucauldiană pentru a nu fi nevoit să probeze pas cu pas legătura dintre discursul academic și cel politic, în funcție de fiecare perioadă și context politic în parte, dar se desparte de Foucault în două puncte esențiale ale metodei acestuia. O face pentru a-și justifica o parte din metodologie, cea influențată de istoria intelectuală clasică, bazată pe studiul marilor figuri, și pentru a-i fi mai ușor în demonstrarea tezei dominației Occidentului asupra Orientului prin intermediul discursului, demonstrație ce ar fi fost îngreunată de perspectiva relațională a macro și micro-puterilor lui Foucault, în care existența „blocurilor“ dominațio-dominatori nu este admisă.

Aceste opțiuni ridică o întrebare minoră și una majoră. Prima ar fi cât de foucauldiană este metoda din *Orientalism*? Ca în atâtea alte cazuri, metoda foucauldiană este simulată stilistic, dar nu aplicată întocmai. Problema operei lui Foucault este că se coroborează dificil cu tradițiile de gândire de până la ea și cu alte teorii conexe. Până când gânditorul francez va fi mai bine asimilat, cercetătorul este pus în situația de a fi sută la sută foucauldian sau deloc. Opțiunea combinatorie nu este prea fericită și s-ar părea că nici *Orientalism*, cu amestecul său între teoriile lui Foucault și Gramsci, nu face mulți pași înainte. De altfel, nici până astăzi nu există o lucrare convingătoare în care modelele teoretice ale celor doi mari autori să fie împăcate și articulate operațional. A doua întrebare, mai importantă: este sau nu *Orientalism* o lucrare de istorie culturală? În ciuda celor semnalate până acum, răspunsul nostru abrupt ar fi afirmativ. Chiar dacă Said nu respectă metodologia istoriei culturale așa cum s-a configurat astăzi, *Orientalism* reușește să arate că discursul orientalist, depistat și reconstituit cu impresionantă erudiție, este constitutiv modului „occidental“ de a percepe alteritatea îndepărtată. Dacă îndeplinește toate funcțiile politice despre care vorbește Said rămâne să mai discutăm.

\*

Evenimentele din 11 septembrie 2001 au oferit o nefericită ocazie pentru a verifica empiric influența discursului orientalist. După atentatele teroriste, ale căror fire au dus în mai multe locuri din spațiul asiatic, a fost redescoperită lucrarea lui Samuel P. Huntington<sup>5</sup>, *The Clash of Civilizations*, nu puțin fiind publicității și analiștii care au proclamat că Huntington a avut dreptate când a atras atenția asupra pericolului islamic. Așa cum se știe, Huntington a propus o nouă paradigmă a conflictelor mondiale majore, prezicând că, după războaiele între monarhii (de după pacea westfalică din 1648), războaiele între națiuni (după 1789), războaiele între ideologii (după 1945), se va ajunge în curând la războaie între civilizații. Civilizația ar fi, conform definiției sale misterioase, nivelul cel mai înalt de identitate culturală al popoarelor, entitatea culturală cea mai întinsă, conturată de istorie, limbă, cultură, tradiție și, cel mai important, de religie. Huntington a distins între șapte-opt „civilizații“ (sinică, japoneză, hindusă, islamică, ortodoxă, occidentală, latino-americană și, posibil, cea

africană) și a profețit, folosind o metaforă geologică, iminența tulburărilor majore de-a lungul liniilor de falie între plăcile culturale.

Influența lui Huntington – profesor la Universitatea Harvard, colaborator al prestigioasei reviste „Foreign Affairs” și fost consilier pe probleme de securitate al președintelui Lyndon B. Johnson (1963-1969) – în mediile politice și academice americane nu este de ignorat. Analiștii au remarcat că, în câteva rânduri, mesajele administrației Bill Clinton au căpătat accente huntingtoniene și că, după atentatele din 11 septembrie, chiar administrația George W. Bush a fost tentată, pentru scurt timp, să colporteze metafora ciocnirii civilizațiilor. În căutarea unei explicații pentru ce s-a întâmplat pe 11 septembrie, *Ciocnirea civilizațiilor* a fost unul din punctele preferate de plecare în interminabilele dezbateri din spațiul academic, din presa americană, europeană și asiatică, de pe Internet etc.

Toate acestea au provocat reacția deznădăjduită și sarcastică a lui Said, condensată într-un articol din revista „The Nation”, intitulat sugestiv *The Clash of Ignorance*<sup>6</sup>. Reafirmându-și antisentimentalismul, scepticismul față de denumiri categoriale precum Orient sau Islam, Said insistă că nu există realități pe care să le putem denumi „civilizații” pentru că, de exemplu, în zona presupusă a civilizației islamice există numeroase diferențe și conflicte religioase, etnice, politice. Descrierea pe care Huntington o dă „civilizațiilor” neoccidentale, mai ales celor din spațiul asiatic, este, conform terminologiei lui Said, profund orientalistă, deoarece califică alteritatea drept anti-democratică și anti-modernă, violentă, fanatică, retrogradă și excentrică.

Said, împreună cu mulți alții, vede în Huntington nu un om de știință, ci un ideolog, iar în „ciocnirea civilizațiilor”, nu o descriere a lumii actuale, ci o prescripție periculoasă. Mulți dintre criticii lui Huntington au semnalat că *Ciocnirea civilizațiilor* riscă să devină adevăratul Coran, „cărțica roșie”, Mein Kampf-ul după care se vor conduce radicalii din întreaga lume. Este clar, afirmă criticii, că nu există entități culturale care să poată fi numite civilizații și nici măcar caracteristici culturale ireductibil opuse, dar sub impactul unei teorii atât de influente lumea ar putea avea impresia că există și că justifică un conflict în numele lor.

\*

Teoria „ciocnirii civilizațiilor” este o gnoză care, în contextul confuzionant al globalizării, este atrăgătoare pentru că simplifică o realitate complexă și oferă o „explicație” globală pentru ceea ce se întâmplă în lume. Față de aceasta, sofisticata și incomodă teorie a lui Said este mai greu de asimilat. Nu întâmplător, Huntington este mai bine cunoscut decât Said, inclusiv în România.

Autorul „Ciocnirii civilizațiilor” a jucat, involuntar, un rol în campania electorală din România, în 1996, când PDSR l-a prezentat ca teoretician al desprinderii Transilvaniei de România, iar CDR l-a crezut vizionarul care a anticipat „votul luminat” al Ardealului în favoarea drepte. Pe o hartă culturală imaginată, Huntington desena o linie despărțitoare între creștinătatea occiden-

tală și cea orientală, care ar reprezenta o falie culturală între evoluata civilizație occidentală (bazată pe democrație, pe separația între stat și biserică, piață liberă, guvernare limitată, drepturile omului, individualism, domnia legii etc.) și înapoiata lume estică (naționalistă, colectivistă, irațională, autoritară, autarhică etc). Faimoasa linie desprindea Transilvania de Vechiul Regat, fapt care, pe de o parte, a stârmit aprehensiuni naționaliste extraordinare și, pe de alta, a încurajat fantazări ideologice pe tema superiorității culturale a Ardealului. În preajma alegerilor din 2000, Huntington a fost uitat pentru că Transilvania a rămas lipită de restul României și pentru că harta electorală din 2000 a contrazis flagrant teoria „votului luminat” din Ardeal. Evenimentele din 11 septembrie l-au readus însă în prim plan pe autorul american.

În preajma tragicelor evenimente din SUA a apărut în limba română și cartea lui Said, care, în ciuda faptului că era infinit mai utilă pentru a descrie situația României, a fost, până atunci, practic ignorată în spațiul public de la noi. Primul și singurul care a atras atenția asupra cărții a fost istoricul Sorin Antohi, care a propus și prima adaptare a teoriei la spațiul românesc. Sorin Antohi a arătat că orientalismul este metonimic, reproducându-se în interiorul fiecărei țări – în România, Moldova jucând rol de „Orient” în comparație cu „Occidentul” care ar fi Transilvania<sup>7</sup>.

În ultimii ani, au căpătat ediții românești mai multe cărți care aplică teoria lui Said la spațiul est-european sau balcanic. Am pomenit deja de lucrarea Mariei Todorova. De neocolit sunt alte două lucrări: *Inventarea Europei de Est* a lui Larry Wolff și *Inventarea Ruritaniei*, semnată de Vesna Goldworthy<sup>8</sup>. Dintre acești autori, Vesna Goldworthy se apropie cel mai mult de spiritul cărții lui Said și de studiile postcoloniale care au apărut sub influența *Orientalismului*. Autoarea britanică, provenind din fosta Iugoslavie, nu ezită să folosească termeni tari. Teza ei este că, în lipsa unei colonizări propriu-zise, Occidentul a colonizat „narativ” Balcanii, în ultimele secole, făcând din acest spațiu est-european sursă de materie primă pentru industria de divertisment occidentală. În schimb, Wolff și Todorova iau distanță critică față de modelul postcolonial. Wolff admite doar „semiorientalizarea” Europei de Est, afirmând că Răsăritul a fost privit nu doar ca alteritate a Europei de Vest, ci și ca spațiu intermediar, mediator, între Europa și Asia. La rândul ei, Todorova insistă pe diferențele specifice ale balcanismului în raport cu orientalismul. În primul rând, spre deosebire de indefinitul și intangibilul Orient, Balcanii au o concretețe geografică și istorică, fapt ce îngreădește imaginația, nu permite fabulări exotizante și proiecții escapiste de felul celor inspirate de „Orient”. În al doilea rând, Balcanii și Occidentul nu apar ca identități radical diferite, ca antilumi, așa cum se înfățișează Orientul și Occidentul. Balcanii nu se constituie în alteritate radicală, ci sunt imaginați mai degrabă ca spațiu tranzitoriu. Figura de stil ce îi descrie cel mai des este puntea; pentru relația Occident-Orient tropul predilect este prăpastia. În al treilea rând, influența Occidentului asupra Balcanilor, oricât de importantă ar fi, nu poate fi calificată drept o colonizare. În fine, balcanismul a evoluat în mare măsură independent de orientalism și, în anumite aspecte,

împotriva sau în pofida lui. Motivul principal, afirmă Todorova, este geopolitic: tratarea separată a Balcanilor în cadrul istoriei complexe a Europei de Est, ca spațiu geografic diferit de Orientul Apropiat și Orientul Mijlociu.

\*

Încheiem fără a face o încheiere propriu-zisă pentru că toate cele descrise aici sunt în plină desfășurare. „Orientalismul“ este încă o ideologie vie și influentă. De cealaltă parte, studiile postcoloniale care deconstruiesc acest insidios „ism“ modern sunt în plin avânt. Iar emergența acestei specii a studiilor culturale are, așa cum am văzut, ecouri în Europa de Est<sup>9</sup>. Se profilează, astfel, o bună oportunitate pentru nuanțarea mai vechilor dezbateri din științele sociale privind modernizarea și relațiile Est-Vest. Scrutarea versantului cultural al relațiilor între oameni și comunități este în măsură să acopere golurile din modelele explicative folosite cu predilecție până acum de oamenii de știință. Desigur, există încă mari probleme legate de metodologie pe care studiile culturale au a le rezolva pentru a căpăta mai multă autonomie și relevanță în spațiul academic. Mai important, întrucât „ismele“ analizate în cărțile luate în discuție sunt constitutive unor tradiții de gândire și definiții identitare consacrate, studiile culturale aruncă o veritabilă provocare metadiscursivă, chestionând într-o manieră radicală modul în care identitățile și alteritățile se construiesc. Provocarea este de maximă importanță pentru statele est-europene, inclusiv pentru România, în condițiile în care acestea s-au angajat într-un proces de integrare pentru care nu au formulat încă un răspuns cultural autohton bine încheiat.

- 1 Edward W. Said, *Orientalism. Concepțiile occidentale despre Orient*, trad. Ana Andreeescu și Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, 400 p.
- 2 Maria Todorova, *Imaging the Balkans*, Oxford, Oxford University Press, 1997; în română *Balcanii și balcanismul*, trad. Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu, București, Humanitas, 2000, p. 22.
- 3 Patricia O'Brien, *Michel Foucault's History of Culture*, în Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, University of California Press, 1989, p. 25-46; Michel Foucault, *Voința de a cunoaște*, în *Istoria sexualității*, trad. Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995, p. 64-78;
- 4 Vezi Antonio Gramsci, *Intelectuali, literatură și viață națională*, trad. Florian Potra, București, Univers, 1983, *passim*, de exemplu p. 135-151.
- 5 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon&Schuster, 1996; ediția românească: *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere de Radu Carp, prefață de Iulia Motoc, București, Antet, 1997; *The Clash of Civilizations* dezvoltă un articol omonim publicat în revista „Foreign Affairs”, Summer 1993 (<http://www.foreignaffairs.org>).
- 6 Edward W. Said, *The Clash of Ignorance*, în „The Nation”, October 22, 2001 ([www.thenation.com](http://www.thenation.com)).
- 7 Sorin Antohi, *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Editura Litera, 1994, p. 216, 268-269; Antohi dezvoltă teoria în *Romania and the Balkans. From geocultural bovarism to ethnic ontology*, studiu publicat în Alexandru Zub, Adrian Cioflâncă (editori), *Globalism și dileme identitare. Perspective românești*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”,

2002, p. 79-118, și care va face parte dintr-o viitoare carte cu titlul *Romania: A Symbolic Geography*.

- 8 Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizațiilor în epoca luminilor*, trad. Bianca Rizzoli, București, Humanitas, 2000; Vesna Goldworthy, *Inventarea Ruritaniei. Imperialismul imaginației*, trad. Luminița Cioroianu, București, Editura Curtea Veche, 2002.
- 9 Un semn al acestui ecou în România ar fi și primul număr al „Caietelor Echinoc” (Cluj, 2001), cu tema „Postcolonialism&Postcomunism”.

## ISTORIE SOCIALĂ ȘI MEMORIE OFICIALĂ. DOSARUL „GRIVIȚA ‘33“

Steliu Lambru

Unul dintre cele mai importante repere cronologice ale narațiunii istorice comuniste privind perioada interbelică, mișcările pentru revendicări salariale ale muncitorilor ceferiști din a patra decadă a secolului XX, cunoscute sub denumirea generică de „grevele de la Atelierele CFR «Grivița» din ianuarie-februarie 1933“, pare să fi căzut astăzi în uitare. „Amnezia“ de care a fost cuprinsă istoriografia românească post-decembristă este cu atât mai paradoxală cu cât domeniul istoriei sociale este unul încă destul de deficitar în cercetarea istorică din România. Nu numai memoria dosarului „Grivița ‘33“ pare că s-a șters din analele istoriei românești, dar și tot ceea ce ține de tradiția intelectuală de stânga, atât cât a fost, și nu mai trezesc nici măcar un interes oarecare, iar marile monografii dedicate istoriei PCR și istoriei României sub regimul comunist se lasă așteptate în continuare. Acest fapt pare cu atât mai anormal cu cât influența intelectuală a marxismului în mediile academice și universitare euro-americe rămâne pregnantă, mai ales dacă ținem cont de pluralitatea interpretărilor post-comuniste ale marxismului însuși. Atât cât poate fi găsită vreo urmă de materialism istoric marxist în ceașismul istoriografic, există încă o șansă și pentru marxismul românesc de a fi revizitat și „adus la zi“. De mare importanță în economia discursului rollerian<sup>1</sup>, greva de la Grivița își pierde treptat din importanță după instalarea în fruntea partidului și statului a lui Nicolae Ceaușescu, ajungând ca în perioada ceașismului târziu (după 1980) aceasta să fie numai amintită, destul de lapidar, într-un context în care trebuia să strălucească numai figura liderului absolut.

Evenimentele din dosarul „Grivița ‘33“ au fost considerate de istoriografia dejistă și de aceea ceașistă inițială drept forme superioare de manifestare ale conflictului ireconciliabil dintre exploatați și exploataatori, dintre săraci și bogați. Din aceste interpretări<sup>2</sup> oficiale a supraviețuit, după falimentul integral al ceașismului, o memorie socială inoculată de acesta, în bună parte și din cauza insuficienței cu care a fost tratat acest subiect din istoria contemporană a României. Dacă există cel puțin un domeniu al istoriografiei românești care reclamă reinterpretarea și rescrierea sa, atunci acesta este cel dedicat mișcării muncitorești și sindicale din România. Departe de a fi parte exclusivă a unei



ideologii anume sau al unui anumit tip discursiv istoric, „Grivița '33” este un studiu de caz care aparține domeniului istoriei social-economice din România și istoriei sindicalismului militant. În general, puținele texte și referiri postdecembriste în studiul acestui caz au ținut să evidențieze aspectele sale întunecate, interzise din istoria acestui eveniment, și anume importanța capitală a amestecului agenților Internaționalei a III-a Comuniste în organizarea, declanșarea și desfășurarea grevelor de atunci: singurul aspect care fusese ascuns de propaganda oficială a regimului de până în 1989.

Acțiunile greviste din iarna anului 1933 au invadat, în primul rând, manualele școlare și mediile de informare în masă, fiind pretextul punerii în scenă a unui spectacol politic și cultural care suplina carențele de legitimitate ale regimului<sup>3</sup>. În acest sens, grevele succesive ale muncitorilor de la Atelierele CFR „Grivița” au fost folosite de puterea comunistă pentru cointeresarea corpului social în proiectul politic propus, formarea unei conștiințe istorice național-comuniste și „edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism” conform discursului oficial, program lansat de Ceaușescu începând cu Congresul al XI-lea al PCR din 1974. Care au fost efectele acestei cointeresări a cetățenilor în proiectul politic privind memoria culturală a trecutului comunist și cunoașterea generală a trecutului istoric de către aceștia se poate deduce urmărind insistența cu care se păstrează clișeele legate de „Grivița '33” în interiorul conștiinței colective românești. Recursul actual la istoria acestui caz trezește în opinia publică o memorie culturală cu serioase rădăcini în ceaușismul istoriografic, fapt paradoxal, întrucât receptivitatea opiniei publice românești la „cântecul de sirenă” istoriografic oficial părea să fie destul de redusă, grevele ceferiste fiind îndeobște considerate drept un mijloc de glorificare a regimului<sup>4</sup>. Din nefericire, aceste neajunsuri ale istoriei proletcultiste nu influențează doar opinia publică, ele rămânând încă și în bagajul de cunoștințe al unor universitari, prezumtivi producători de cunoaștere. Ceea ce este încă un fapt și mai surprinzător îl constituie cantonarea unor temerari care s-au aventurat în studiul istoriei comunismului românesc într-o manieră de tratare care seamănă neplăcut de bine cu istoriografia regimului de care România s-a despărțit în 1989<sup>5</sup>.

Demersul de față își propune interogarea unei categorii de surse neutilizate de cercetarea istoriografică în dosarul „Grivița '33”, și anume presa scrisă, cu accentul pus pe principalele cotidiene care au relatat cel mai detaliat succesiunea protestelor grivițene: „Adevărul”, „Dimineața”, „Dreptatea”, „Scânteia” și „Universul”. În mod evident, am acordat atenția cuvenită și altor tipuri de surse și colecții de documente, puține, dar care mi-au clarificat unele nedumeriri. Intenția mea este de a prezenta filmul negocierilor dintre patronat și sindicatele ceferiste așa cum a fost reflectat de aceste publicații, în cadrul general al desfășurării lor. De asemenea, propun o disociere netă a motivației și semnificației acțiunilor greviste, ca mijloc de interpretare al cazului „Grivița '33”. În primul rând, se poate distinge analiza grevelor organizate pentru satisfacerea revendicărilor economico-sociale, care pot fi privite drept acțiuni legale

și în conformitate cu legislația muncii din perioadă. Într-un alt registru interpretativ trebuie însă așezate revendicările radicale și acțiunile de terorism ale sindicatelor comunizate, declanșate după negocierile cu patronatul și care au dus la intervenția în forță a armatei de la mijlocul lunii februarie 1933. În acest din urmă sens se impune sublinierea unei alte disocieri, și anume cea ideologică dintre sindicatele social-democrate moderate și cele anarhist-comuniste. Prin această ultimă disociere intenționez să arăt că, de fapt, au existat două evenimente diferite deși la prima vedere confuzia primează: greva tuturor sindicatelor ceferiste dintre 30 ianuarie și 2 februarie și rebeliunea comunistă din 14-16 februarie 1933. Aceste două evenimente le voi trata însă împreună, atât pentru a înțelege succesiunea evenimentială de către cititorul nefamiliarizat cu acest caz, cât și pentru a explica rațiunea pentru care le consider drept două evenimente deosebite. Întrucât rebeliunea din 14-16 februarie este considerată îndeobște ca fiind acțiunea grevistă în sine, este necesar să elimin această confuzie: de fapt, ceea ce este cunoscut sub numele de greva de la Atelierele CFR „Grivița“ îl reprezintă protestul din 30 ianuarie-2 februarie, acțiune încheiată cu negocieri și cu majoritatea solicitărilor satisfăcute. Anarhia, dezordinile și violențele din zilele 15 și 16 februarie s-au constituit într-un alt eveniment având drept cauze imixtiunea ideologică externă, în care miza economico-socială a acțiunilor revendicative își pierdea relevanța.

## 1. CONTEXTUL

Majoritatea autorilor care au abordat tema grevelor grivițene consideră că acestea nu pot fi izolate de criza economică mondială din 1929-1933. Dar criza economică a fost doar pretextul pentru ofensiva politică a Cominternului spre teritoriile apusene pierdute după 1918. Revanșismul Uniunii Sovietice viza recuperarea acelor teritorii și exportul proiectului politic bolșevic prin „revoluția mondială“ care radicaliza și nemulțumirile materiale ale muncitorilor ceferiști, împingându-i către dezordine și anarhie. Tradiția grevelor „de import“ începuse încă din 1918, atunci când greva tipografilor din decembrie s-a soldat cu aproximativ 100 de victime, acest eveniment istoric fiind un alt caz supus imixtiunii politicului și denaturării propagandistice în anii regimul comunist, alături de grevele minerilor din Lupeni, desfășurate în 1929. Intrată în cel de-al patrulea an, recesiunea economică provocase scăderea nivelului de trai generând tulburări sociale și puternice proteste sindicale, de felul celor din 1931. Efectele negative ale marelui crah financiar de pe Wall Street, din octombrie 1929, au fost resimțite puternic și în România, unde criza economică a fost dublată și de acțiunile destabilizatoare ale agenților Cominternului vizând subminarea autorității statului român<sup>6</sup>. Principalul agent al URSS în România, PCR fusese interzis în 1924 printr-un ordin al ministrului de război, în urma azeziunii acestuia la politica externă a Moscovei, care considera România „stat multinațional“ și contesta administrația românească în teritoriile dobândite la sfârșitul primului

război mondial. Prin „legea Mîrzescu“, elaborată după două luni de la acest ordin al ministrului de război și prin care erau interzise toate formațiunile politice și organizațiile care submineau autoritatea statului, era definitivată scoaterea de pe scena politică a PCR.

În condițiile reculului economic mondial, anul 1933 debuta în România cu creșterea tendințelor de protest ale mai multor categorii socio-profesionale. Lucrătorii ceferiști nu erau o excepție în ceea ce privește scăderea nivelului de trai. Sindicatele ceferiste erau însă bine organizate și dispuneau de forță și radicalism ideologic pentru a se manifesta mai convingător în susținerea revendicărilor. Asumarea de către sindicatele ceferiste a rolului de avangardă în lupta socială va încapsula strategia generală a acestora în săptămânile care vor urma. Așa cum consemnau „Dimineața”<sup>7</sup>, „Adevărul”, „Dreptatea” și „Universul”, în ziua de 30 ianuarie sindicatele ceferiste dădeau publicității „Apelul către toți salariații publici”, în care salariații din ministere, poștă, corpul didactic de toate gradele, corpul sanitar, cel ecleziastic și lucrătorii CFR își manifestau ostilitatea față de noul proiect al guvernului țăranist condus de Alexandru Vaida-Voevod, de reducere a salariilor, proiect propus de Virgil Madgearu, ministrul de finanțe. A doua zi după prezentarea acestui apel și după dezbaterile Congresului funcționarilor publici, se alătură protestului și sindicatele ziaristilor, funcționarilor publici și veteranilor de război<sup>8</sup>.

## 2. GREVA

În urma menținerii intenției guvernului de a reduce salariile angajaților publici, sindicatele ceferiste declanșează greva la finele lunii ianuarie care va dura până la 2 februarie. În urma acestei scurte acțiuni greviste, guvernul va da un comunicat în care preciza că lucrătorilor de la CFR nu li se vor aplica reducerea de salariu. Însă direcțiunea Atelierelor CFR „Grivița”, îngrijorată de circumstanțele în care se produc revendicările muncitorilor, emite o circulară în care preciza clar: „... fără să se aștepte rezultatul întreprinderilor (n.m. cele dintre sindicate și patronat), anumiți instigatori cari se intitulează comuniști în manifestele lor, împiedică prin instigațiile lor ca să se dea aprobările necesare (n.m. privind rezultatul negocierilor). Urmarea va fi... că toți cei cari se vor lăsa ademeniți de aceștia, vor fi îndepărtați din serviciu fără a mai fi reprimiți”<sup>9</sup>. Cotidianul social-democrat „Dimineața” relata astfel desfășurarea grevei din 2 februarie: „Când sirena a sunat încetarea lucrului pentru repaosul de prânz, toți acești muncitori (n.m. circa 3.000 de oameni) s-au întrunit în hala cea mare, unde s-a improvisat o întrunire... S-a hotărât pe loc forțarea celorlalte secții să intre în grevă. Cu această ocazie s-au produs încăierări cu social-democrații pe tema metodelor de luptă – aceștia cerând să se procedeze cu prudență, spre a nu se da ocazie autorităților să provoace... Din vreme au sosit numeroase forțe armate..., fiind totuși ținute la mari distanțe spre a nu da aspect că se provoacă... La ora 4.30, greviștii au ieșit în liniște pe poarta atelierelor. Armata a fost retrasă – astfel că nu s-au produs incidente”<sup>10</sup>.

Negocierile purtate de ministrul lucrărilor publice și comunicațiilor, Eduard Mirto – împreună cu Cezar Mereuță, directorul general al Atelierelor CFR „Grivița” – cu directorii atelierelor CFR și directorul Atelierelor Grivița-vagoane, pe de o parte, și reprezentanții greviștilor pe de alta, au avut ca rezultat satisfacerea doleanțelor muncitorești. Din cele 10 revendicări ale muncitorilor, direcțiunea Atelierelor CFR a aprobat următoarele puncte:

1. Minimul de câștig atunci când lucrătorul n-a putut lucra din motive independente de el.

2. Reținerile legale sau pe bază de împrumut la Casa Muncii CFR să fie până la cel mult 1/3 din drepturile lucrătorilor.

3. Ministrul Mirto a decis ca salariile nici unei categorii de muncitori și funcționari din calea ferată să nu sufere proiectata reducere de 10%, iar reținerile de 10% făcute în luna ianuarie să fie restituite.

4. Acordarea de prime tuturor celor 120.000 de muncitori și funcționari ceferiști din toată țara începând cu 1 ianuarie 1933, ca o completare a salariilor<sup>11</sup>.

### 3. CONFUZII ȘI CLARIFICĂRI

Într-o declarație făcută presei, ministrul Mirto își exprima totuși speranța ca lupta sindicală să nu degenereze: „împreună cu direcția generală, le-am studiat (n.m. revendicările) cu cea mai mare bunăvoință și am aprobat tot ce era îndreptățit. Se poate spune că lucrătorii au avut un deplin câștig de cauză. Era natural ca ei să recunoască aceasta și să continue liniștiți lucrul. Sunt însă printre ei unii cari au regretat profund văzând că cererile sunt satisfăcute. Aceștia continuă să se agite și să atragă și pe alții de partea lor. În momentul de față, lucrătorii ceferiști discută între dânsii. Noi așteptăm cu tot calmul sfârșitul discuțiilor lor. Nu ne îndoim că bunul simț va învinge. Zvonurile că la atelierelor CFR ar fi o situație îngrijorătoare sunt nu numai exagerate dar pe de-a întregul inventate. N'a avut loc nici un act de turburare a ordinii publice și avem convingerea că nici pe viitor nu se va întâmpla nimic. Toată agitația se va termina în liniște, spre satisfacția tuturor părților, poate cu excepția acelor cari nu urmăresc altceva decât turburarea liniștei”<sup>12</sup>.

Optimismul ministrului va fi înșelat însă mai curând decât se putea bănuși, în aceeași zi, ceferiștii ieșeni organizând o amplă grevă de protest. Delegația sindicală grivițeană solicitase patronatului și asigurarea de 44 de ore de lucru pe săptămână în loc de 36. În urma unor noi întrevederi cu delegația Uniunii Sindicatelor CFR și a Sindicatului CFR condus de Alexandru Oprescu, ministrul Mirto și direcțiunea generală a Căilor Ferate au mai aprobat încă 4 puncte:

1. Se asigură lucrătorilor din toate atelierelor CFR 40 de ore de lucru pe săptămână, de luni până vineri 7 ore pe zi, iar sâmbăta 5 ore.

2. Salariul minim va fi echivalentul salariului la orele lucrate, majorat cu o compensație de acord de 20%.

3. Alocația de chirie va fi de 15% de la 1 ianuarie 1933.

4. Revizuirea prețurilor de acord pe baza de cronometrare a timpului de lucru a diferitelor lucrări.

Delegația sindicală se declară satisfăcută de această dată și promite patronatului că greviștii vor relua lucrul și că nu vor mai fi alte dezacorduri. Însă, în ziua de 3 februarie, agitatorii comuniști îndeamnă la noi revendicări și la o nouă grevă, iar 200 de lucrători care au încercat să reia lucrul au fost împiedicați să o facă. Noile revendicări constau în recunoașterea dreptului de funcționare a unui Comitet de fabrică ca organ consultativ obligatoriu pentru administrația CFR în litigiile cu lucrătorii, acordarea unei alocații de scumpiri, anularea impozitului global, încetarea concedierilor și reprimirea celor concediați anterior și mărirea salariilor cu 40%<sup>13</sup>. În aceeași zi, la rafinăriile Societății Româno-Americane și ale „Astreii Române” din Ploiești au loc tulburări ale liniștii publice provocate de muncitorii de acolo. Strategia energetică a subsecretarului de stat din Ministerul de Interne, Armand Călinescu – același care va interveni și la Grivița –, va restabili ordinea cu ajutorul armatei.

#### 4. CRIZA

După acest moment al negocierilor în urma căruia se detensionează climatul general de neîncredere reciprocă dintre sindicate și patronat, se declanșează criza internă a revendicărilor muncitorești. Intră în acțiune agitatorii comuniști, care încearcă să împiedice aplicarea acestui acord privind soluționarea cererilor greviștilor. Pentru a îndepărta eventualele suspiciuni privind veridicitatea acestor afirmații voi cita chiar din oficiosul PCR, „Scânteia”, din 15-28 februarie 1933 care nota, triumfal, victoria ceferiștilor în disputa cu patronatul: „crâncena luptă din 15 și 16 februarie a ceferiștilor de la «Grivița» a fost continuarea luptei lor hotărâte, în care izbutiseră să smulgă direcției și guvernului cuceriri importante, cuceriri care mergeau de la impunerea de revendicări economice... până la impunerea *revendicării politice* (subl. m.) a Comitetului de fabrică...”<sup>14</sup>.

O nouă delegație sindicală este primită de ministrul Mirto. Acesta le explică greviștilor că bugetul CFR nu poate suporta o mărire a salariului de 40%, ci de doar 20%. Ministrul le reproșează reprezentanților greviștilor că revendicările lor devin politice și-și exprimă regretul pentru degenerarea luptei sindicale. Delegația admite explicațiile economice ale lui Mirto și muncitorii reiau lucrul în ziua de 4 februarie. În aceeași zi a început și satisfacerea financiară a doleanțelor, convenită în urmă cu două zile.

Dar speranțele patronatului pentru calmarea situației vor fi înșelate iarăși. Prin aceste satisfaceri succesive ale revendicărilor ceferiștilor, guvernul Vaida-Voevod restabilise unele privilegii suprimate anterior de guvernul Iorga-Argetoianu. Pentru a ține situația sub control, parlamentul este nevoit să voteze „starea de urgență” în ziua de 5 februarie, în ciuda protestelor opoziției liberale, social-democrate și țărănești-radical<sup>15</sup>. Guvernul introduce gărzi militare în Atelierele CFR și începe pregătirile pentru militarizarea Căilor Ferate. În declarația sa, guvernul Vaida-Voevod argumenta instituirea stării de urgență prin prezența pericolului comunist: „în ultimul timp, mișcări concertate cu caracter comunist

au turburat ordinea în diferite regiuni și tind în mod evident la destrămarea țării. Pentru a asigura menținerea ordinii și a evita nevoia nefericită a unei aspre represiuni, guvernul crede că va fi silit a lua măsuri excepționale de prevenirea turburărilor<sup>16</sup>. Unul dintre adepții introducerii stării de urgență era același energetic subsecretar de stat Armand Călinescu, considerând că această măsură se impunea „pentru a preîntâmpina o insurecție comunistă care se pregătea”. Într-un discurs ținut în fața parlamentului, el dezvăluia activitățile subversive ale grupurilor comuniste: „în ianuarie trecut (n.m. 1932), grupul comunist român a ținut un congres în străinătate și a votat o rezoluție în 4 puncte: 1. intrarea comuniștilor în sindicate pentru a demonetiza pe social-democrați; 2. infiltrarea în instituțiile de stat; 3. organizarea de mișcări de mase în fabrici; 4. organizarea de greve. Toate acestea sunt considerate ca mijloace pentru răsturnarea ordinii într-o situație prerevoluționară... Apoi, în sindicate, social-democrații sunt denunțați ca trădători, lucrându-se pentru realizarea punctului 1”<sup>17</sup>.

## 5. SFIDAREA

A doua zi, 6 februarie, încălcând dispozițiile stării de urgență, la Cluj se întrunesc muncitorii ceferiști, unde participă și o delegație grivițeană. În urma acestei încălcări a dispozițiilor guvernamentale, autoritățile locale operează 38 de arestări. În aceeași zi, ministrul comunicațiilor Eduard Mirto, la interpelarea deputatului social-democrat Ioan Mirescu, ia cuvântul în parlament pentru a da explicații asupra situației explozive de la Grivița. Adresându-se deputatului Mirescu, Mirto adăuga: „nu se poate să nu știți că în timpul lungilor ședințe petrecute în atelierele căilor ferate... nu s-au discutat numai problema și revendicările muncitorești, ci s-a discutat utilitatea sau inutilitatea parlamentului și modul de așezare al impozitelor. Atelierele căilor ferate nu sunt săli de întrunire pentru propaganda tuturor ideilor. Înainte de toate, muncitorii trebuie să respecte acel locaș, care are anumită destinație. Dar dv. nu știți că s-au discutat și cauzele crizei economice de la noi din țară, dacă aceste cauze ale crizei nu sunt în strânsă legătură cu cauzele crizei economice mondiale, dacă aceste cauze ale crizei economice mondiale nu sunt în legătură cu așezarea socială actuală? Aceste erau revendicări muncitorești?”<sup>18</sup>

În ziua de 8 februarie, cabinetul lansează „Manifestul guvernului către țară” în care arată pericolul anarhiei comuniste și îndeamnă la calm: „Români, o primejdie mare pândeste țara noastră. Se încearcă destrămarea ei prin anarhie și violență. Organizații ascunse comuniste lucrează la răsturnarea prin violență a ordinii de stat. În executarea aceluși plan unele turburări au început în câteva regiuni. În același timp alte elemente, fără să-și dea seama, dau ajutor indirect acțiunii de destrămare, dedându-se la violențe cari creiază o atmosferă prielnică răsturnării ordinii de stat”<sup>19</sup>. Manifestul este semnat de prim-ministrul Alexandru Vaida-Voevod, ministrul de interne G.G. Mironescu, ministrul justiției Mihai Popovici și ministrul apărării, generalul Samsonovici.

Pentru a sublinia gravitatea crizei cu care se confrunta guvernul, presa centrală citează publicațiile franceze care relatau despre situația din România. Astfel, „La Republique“ își exprima teama ca starea de asediu să nu mascheze tendința spre dictatură<sup>20</sup>. Ziarul „Le Temps“, în articolul „În Balcani“, nota: „incidentele care au obligat guvernul român să decreteze starea de asediu în București și în alte centre; agitațiunea care a silit guvernul jugoslav să ia măsuri severe contra șefilor partidelor opoziționiste, în sfârșit neliniștea care există în stare latentă în alte țări balcanice constituie un ansamblu care reclamă multă vigilență. ... În realitate în timpul celor 14 ani care au urmat după război, comunismul n-a reușit un singur moment să dea în România o forță politică. Toate alegerile generale au confirmat propriu-zis că nu există în țară comunism“<sup>21</sup>. „Le Journal“ opina că „șantajul sovietic în România“ era un rezultat al orgoliului rănit al URSS pentru pierderea Basarabiei în 1918<sup>22</sup>. În intervalul 8-14 februarie se constată încercări de atentate în Gara de Nord și în alte locuri publice din țară, puse la cale de autori rămași necunoscuți. Măsurile luate de autorități dejoacă aceste planuri, după ce Siguranța descoperise încă din 29 ianuarie spioni comuniști la Poșta Centrală din București.

## 6. INTERVENȚIA

Ziua de 14 februarie reprezintă începutul violențelor îndelung amânate de ambele părți. Guvernul dizolvă și scoate în afara legii douăsprezece organizații de factură comunistă, prin această măsură dură executivul sperând să descurajeze dezordinile și încercările de provocare la grevă ale comuniștilor. Pe de altă parte, Siguranța operează zeci de arestări în rândul incitatorilor la anarhie. La Cluj, comuniștii sparg vitrinele magazinului „Barzaon“, iar la fabrica „Dermata“ un comisar și câțiva gardieni sunt răniți de gloanțele trase de comuniști. Evenimentele provocatoare de la Cluj s-au suprapus grevei lucrătorilor din Regionala CFR declanșată pe 13 februarie.

În București, în dimineața zilei de 15 februarie, 2.000 de ceferiști ocupă Atelierele „Grivița“ și declară grevă, după concedierea și arestarea de către Siguranță a unsprezece muncitori comuniști în ziua precedentă. Revendicările lor erau eliberarea imediată a celor arestați, recunoașterea Comitetului de Fabrică, redeschiderea sindicatului dizolvat prin starea de asediu și ridicarea celei din urmă. Ministrul Mirto le răspundea greviștilor că nu-i poate elibera pe arestați, acest fapt intrând în competența ministrului de interne, dar le promitea ca va interveni pentru ei.

Răspunsul lui Mirto generează dezordini. Patru mii de muncitori grivițeni se baricadează, împreună cu femeii și copiii, în incinta Ateliereilor. Descriind starea de euforie revoluționară care îi cuprinsese pe greviști, ziarul „Scânteia“ nota: „toate îndemnurile și apelurile la liniște ale direcției, toate încercările șefilor social-democrați de a opri dezlănțuirea luptei se sfârșesc de îndârjirea muncitorilor. În fața neînduplecării greviștilor, direcția cere intervenția imediată a armatei și poliției... Muncitorii se baricadează în ateliere. Poarta și gardul de

fier al atelierelor fură electrizate de muncitori. Două cisterne de apă fură pregătite pentru a stropi pe asaltatori<sup>23</sup>.

Dispozitivul militar de jandarmi și gardieni înconjoară atelierile. La sunetul sirenelor, o mulțime înarmată cu bâte, ciomege și diverse alte obiecte, chiar și revolve, formată din lucrătorii din schimbul următor și din rudele celor baricadați<sup>24</sup>, se apropie de forțele de ordine. Acestea din urmă decid evacuarea străzii, dar din mulțime se trage cu arme în forțele de ordine; un gardian este ucis și alți douăzeci sunt răniți. Armata, sosită în sprijinul poliției, debarasează strada. Mulțimea risipită devastează magazinele, geamurile vehiculelor sunt sparte; s-au tras focuri de armă în mașina prefectului poliției și în cea a „Salvării”, medicul acesteia și răniții din interior fiind loviți.

În zorii zilei de 16 februarie la orele 6.15, armata îi somează pe greviști să părăsească incinta Atelierelor, aceștia răspunzând cu focuri de armă. Armata replică prin rafale de mitralieră, după care ia cu asalt Atelierile. Această scurtă acțiune s-a soldat cu patru morți și treisprezece răniți din rândul muncitorilor și cu câțiva soldați răniți. Sunt arestați peste 600 de muncitori – aici cifrele date de publicații diferă; în „Dimineața” cifra este de 670 de arestați iar în „Dreptatea” de 760 –, numai cei asupra cărora s-au găsit arme de foc. Comunicatul oficial din aceeași zi recunoștea un mort și doisprezece răniți de partea forțelor de ordine, trei morți și șaisprezece răniți de partea greviștilor. În următoarele zile au loc arestări ale unor lideri comuniști la Iași, Sighet, Tg. Frumos, Câmpina, Brăila, Rădăuți, Storojineț, Bălți, Cernăuți.

În comunicatul remis presei, sindicaliștii social-democrați din Uniunea Sindicatelor Ceferiștilor declarau: „Uniunea a atras în acelaș timp atenția muncitorimei că trebuie să se organizeze în sindicate spre a putea începe o luptă sistematică și hotărâtă pentru cucerirea revendicărilor atât de necesare... A doua zi, când delegații noștri s-au prezentat cu rezultatul în fața lucrătorilor, aceștia s-au arătat neîncredători, iar cei care aveau tot interesul să compromită Uniunea, au determinat pe muncitori să strige că nu au încredere în cele spuse de delegați, și au cerut să se declare grevă. Greva aceasta s-a dovedit că a fost inutilă deoarece aproape toate cererile noastre au fost satisfăcute... În ciuda rațiunei limpezi, o nouă grevă a izbucnit de data aceasta cu pronunțat caracter politic... Muncitorimea a avut ocazia să constate cine îi apără interesele. A văzut prăpastia în care a fost împinsă de către agenții provocatori comuniști, și cel puțin din aceste triste întâmplări să tragă învățăminte necesare<sup>25</sup>. În schimb, după ce-i atacă pe reprezentanții Uniunii Sindicatelor Ceferiștilor în comunicatul său, Federația Asociațiilor și Sindicatelor Profesionale CFR, rivala celei dintâi, anunța: „De această situațiune au profitat elementele turbulente care au căutat să canalizeze nemulțumirile muncitorilor cu alte scopuri decât acela al satisfacerii revendicărilor profesionale<sup>26</sup>. În mesajul său către greviști dat publicității în ziua de 23 februarie, regele Carol al II-lea scria: „am sentimentul că masa muncitorească a acestei țări în sentimentul ei familiar, nu se va lăsa orbită de agenții unei propagande străine, care seamănă fermenți de ură ca să nu dea drept recoltă decât mizerie și sânge. Ajunge pentru aceasta să punem pe instigatori în imposibilitate de a face rău<sup>27</sup>.”



## 7. CONCLUZII

„Baia de sânge“ de la Grivița, așa cum a fost ea considerată de istoriografia comunistă, trecându-se sub tăcere numărul victimelor, a fost mistificare de al cărei ridicol începuse să se autosizeze chiar și discursul oficial. O notă dintr-o culegere de texte apărută în 1982 este edificatoare în acest sens: „aprecierile cuprinse în acest articol (n.m. „Scânteia“, 15-28 februarie 1933) trebuie privite cu rezerve, întrucât, ca și în cazul victimelor răscoalei din 1907, se acreditează cifre mult exagerate, care n-au putut fi confirmate documentar. Ministrul de interne Gheorghe Gh. Mironescu declara în Parlament că în urma „incidentelor“ de la Grivița s-au înregistrat trei morți, șaisprezece răniți grav și mai mulți răniți ușor“<sup>28</sup>.

Rezumând tot ceea ce am numit până acum dosarul „Grivița '33“, acest demers s-a dorit o încercare de rescriere și clarificare a unui eveniment care a marcat cel puțin primele două decenii ale istoriografiei românești postbelice. Neputința de a trata trecutul României muncitorești și sindicale, eliberându-ne de încărcătura ideologică moștenită din trecutul apropiat, pare un handicap destul de serios în calea unei abordări dezinvolve a sindicalismului autohton. Efectele acestei prejudecăți nu întârzie să apară: perpetuarea unei memorii colective moștenite de la ceaușismul istoric pe de o parte, lipsa de interes pentru istoria socială și concentrarea pe cea națională, pe de alta.

Examinând dosarul „Grivița '33“ am propus o dublă disociere: cea economică, generatoarea autentică a protestelor muncitorești, și cea ideologică, dintre sindicatele grivițene, cele social-democrate și cele comuniste, în care rebeliunea armată a unei părți a greviștilor grivițeni a confiscat întreaga memorie post-factum a acestui dosar. Prima disociere mi-a permis să privesc această anchetă istorică nu ca pe o analiză a unui singur eveniment, ci ca pe o investigație a două evenimente distincte. În acest din urmă sens, am încercat să elimin confuzia care atribuie numele de „grevă“ evenimentului finalizat prin așa-numita „represiune“ a armatei, și să-l consider drept un „act terorist“, în același timp conferind calificativul de „grevă“ numai acțiunii revendicative în sine, desfășurate între 30 ianuarie și 2 februarie 1933.

---

1 Mitul ceferistului, avangardist al luptei clasei muncitoare pentru cucerirea puterii politice și instaurarea dictaturii proletariatului, este analizat în contextul mai larg al mitului ilegalistului comunist de Sorin Șerban în studiul „Ilegaliștii“ din volumul coordonat de Lucian Boia, *Miturile comunismului românesc* (București, Editura Nemira, 1998, p. 133-147). În analiza lui Șerban, scrisă cu un umor negru abia reținut, referirile la dosarul „Grivița '33“ sunt sporadice și reprezentate prin concentrarea asupra personajului Vasile Roaită, acestuia din urmă rezervându-i-se un loc aparte în istoriografia rolleriană a „Griviței“. Însă autorul nu se poate abține de la utilizarea unui clișeu empatic și-l caracterizează pe Roaită ca pe o „victimă a grevei din 1933“ (p. 147). Denunțat ca agent al Siguranței – aceasta ar fi fost, chipurile, motivația reală a gestului lui Roaită de a suna sirena de la Grivița; nu de a chema la o solidaritate muncitorească

universală și apoteotică, ci dimpotrivă, acela de a comunica organelor de represiune momentul propice al intervenției –, Roaită este neantizat în ultima decadă a „epocii de aur”.

- 2 Folosesc pluralul în acest caz întrucât există cel puțin două interpretări și atitudini generale diferite față de evenimente: istoriografia deșistă a anilor '50 și până la jumătatea anilor '60, influențată covârșitor de istoriografia rolariană, a fost aceea care a creat reperul „Grivița '33” în istoriografia mișcării muncitorești din România, atât în privința numărului de victime, cât și a așa-numiților „martiri” ai greviștilor. Odată cu ascensiunea lui Nicolae Ceaușescu, „Griviței” i s-a pus o oarecare „surdină”, în parte din cauza prezenței cultului personalității lui Ceaușescu, dar și a unei revizuirii trunchiate a contextului în care s-au produs evenimentele. Astfel, s-a considerat că amploarea „represiunii” a fost cu mult mai mică, așa cum se va vedea mai jos, iar prezența unor figuri ca Dumitru Popa sau aceea a mai cunoscutului Vasile Roaită pur și simplu a fost dată uitării.
- 3 Una dintre cele mai percutante analize a legitimității regimului comunist românesc este dată de Vladimir Tismăneanu în volumul *Fantoma lui Gheorghiu-Dej* (București, Editura Univers, 1995).
- 4 După prăbușirea dictaturii ceaușiste, reinterpretarea izvoarelor ce ne vorbesc despre „Grivița '33” se impune tocmai pentru a înlătura contaminarea istoriei de către politică. Ocazional, în discursul nostalgic național-comunist de astăzi, dar mai ales în zorii noii democrații românești post-decembriste, partidele istorice, național-liberal și național-țărănesc, au fost acuzate ca fiind partide „criminale” invocându-se așa-numitele „masacre” din timpul răscoalei din 1907 și pe cele ale muncitorilor ceferiști din 1933.
- 5 Mă refer aici la una dintre cele mai prestigioase semnături din mediul cultural și academic românesc, și anume la aceea a lui Stelian Tănase, care a publicat într-un număr al revistei „22”, din toamna anului 2001, un amplu articol dedicat grevelor de la Atelierele CFR „Grivița”. Rezerva mea în privința acestui articol s-ar formula în tonul și aprecierile foarte pozitive ale autorului față de greviști și unul negativ la adresa acțiunilor guvernului de atunci, în lejeritatea cu care sunt expediate informațiile oferite de presa de atunci, neluarea în considerare a altor surse privind evenimentul și o oarecare neglijență a redactării textului.
- 6 „Dimineața”, 29 ian. 1933. Ziarul dezvăluia că în acea dimineață, la Poșta Centrală din București, fuseseră arestați 21 de simpatizanți comuniști.
- 7 „Dimineața”, 30 ian. 1933.
- 8 „Dimineața”, 31 ian. 1933.
- 9 „Dreptatea”, 2 febr. 1933.
- 10 „Dimineața”, 2 febr. 1933.
- 11 „Dreptatea”, 2 febr. 1933.
- 12 „Dimineața”, 4 febr. 1933.
- 13 „Dreptatea”, 4 febr. 1933.
- 14 Citatele din „Scânteia” sunt reproduse din volumul coordonat de Doina Smârcea, *Culegere de documente și materiale privind istoria României, 1929-1933* (Editura Universității București, 1980), p. 352.
- 15 „Adevărul”, „Dimineața”, „Dreptatea”, „Universul”, 4 febr. 1933.
- 16 „Dimineața”, 5 febr. 1933.
- 17 *Ibidem*.
- 18 „Dreptatea”, 8 febr. 1933. Deputatul Ioan Mirescu nu a fost singurul care, alături de opoziție, deplângea modul în care guvernul gestiona criza de la Atelierele CFR. Se spune și despre Corneliu Zelea-Codreanu că ar fi declarat în plenul Adunării Deputaților, după intervenția armatei din dimineața zilei de 16 februarie, că „muncitorii au cerut pâine și guvernul le-a dat gloanțe”.
- 19 „Dimineața”, 8 febr. 1933.
- 20 *Ibidem*.
- 21 *Ibidem*.
- 22 „Dimineața”, 9 febr. 1933.
- 23 Doina Smârcea, *loc. cit.*

24 „Dreptatea”, 18 febr. 1933.

25 „Dimineața”, 19 febr. 1933.

26 „Dimineața”, 20 febr. 1933.

27 „Dimineața”, 23 febr. 1933.

28 Ioan Scurtu (coord.), *Istoria României între anii 1918-1944. Culegere de documente* (București, Editura Didactică și Pedagogică, 1982), p. 152. Numele celor morți la Grivița au fost Dumitru Popa, Vasile Roaită, Dumitru Maier, Ion Dumitrescu (vezi Dinu C. Giurescu, *Illustrated History of Romania*, București, Editura Sport-Turism, 1981, p. 520).

# MEMORIE ȘI NARAȚIUNE ÎN DISCURSUL DIDACTIC AL ANILOR '90

Cătălina Mihalache

## 1. ISTORIA CA POVESTIRE

Istoria „rămâne fundamental o povestire, și ceea ce numim noi o explicație nu este decât modul în care povestirea se organizează într-o intrigă ce poate fi înțeleasă”<sup>1</sup>. Povestirea are însă multe chipuri, iar dorința de verosimil, de veridic a publicului se păstrează mereu în umbra fiecărui „subiect istoric”. Oricât de romanțată ar fi o istorie, nu i se îngăduie o ieșire completă în afara adevărului. Dimpotrivă, în căutarea adevărului echivalează uneori cu rigoarea sau cu impersonalitatea expunerii, alături cu fetișizarea probelor istorice, cititorul acceptând o diminuare drastică a virtuților literare ale expunerii. Este cazul istoriilor cantitative dar și al manualelor școlare sau al cursurilor universitare. Manualele sunt adesea dublate de un gen de „lecturi suplimentare” tolerate sau chiar recomandate elevilor, cu scopurile declarate de „a da viață” adevărului deja consacrat în lecții, de a susține curiozitatea și afectele celor incomplet câștigați de metoda istoriografică și de satisfacția intelectuală a cercetării „pure”. Legende, romane, filme, piese de teatru sau desene animate mai mult sau mai puțin „istorice” se oferă tuturor vârstelor prelucrând temele „populare” ale genului sau, uneori, contestând ludic variantele academice ale istoriografiei. Universul școlar are propriile sale oferte, construite în corespondență cu cerințele în uz și, în multe situații, chiar de către autorii de programe sau manuale. În spațiul românesc, în ultimele decenii, un astfel de autor exemplar și prolific a fost profesorul Dumitru Almaș de la Universitatea din București. Din seria lucrărilor sale<sup>2</sup> volumele de *Povestiri istorice pentru copii și școlari, șoimi ai patriei și pionieri* (3 vol., apărute la începutul anilor '80) au marcat imaginația istorică a școlărilor și după 1989, chiar în lipsa „șoimilor patriei și pionierilor”, consacrand o rezistentă producție de legende mai mult sau mai puțin istorice. Primul volum „dublează” oarecum manualele de istorie a românilor pentru clasa a IV-a și a VII-a din anii '80 și se bucură de o apreciere încă vizibilă, deoarece se referă la subiecte din perioada antică și medievală, aparent mai puțin compromise de ideologia comunistă.

Autorul intenționează o pregătire a copiilor pentru întâlnirea cu manualul: „am scris această carte, aș putea să scriu și pentru cei mici [...] care n-au ajuns încă în clasa a IV-a, când încep a învăța istoria patriei după manual“, solicitând ajutorul adulților care să învie, „cu glas cald părintesc“<sup>3</sup> cele scrise, să le apropie și mai mult de atmosfera de basm plăcută auditoriului. Doriința sa este de a cultiva „sentimentul legăturii cu strămoșii“, dar în limitele veridicității istorice sau, cel puțin, a acceptabilității memoriei colective: „n-am născocit alte întâmplări afară de cele clasice cu un *vechi stat de serviciu în istoria și legenda românească*“<sup>4</sup> (s.n. C.M.) ceea ce nu exclude și „eroi ai vremii noastre“, între care, la locul cel mai de cinste, „președintele nostru iubit“<sup>5</sup>.

Impactul acestor povestiri s-a datorat în bună măsură ilustrațiilor realizate de Valentin Tănase. Sunt ample „tablouri istorice“ care dublează fiecare pagină de text, impresionante prin dimensiuni și contrastul de culori, expunând didactic personajele vizate, în posturi elocvente. Compozițiile sunt simple. Prim-planul e lipit de un fundal fără detalii și forme precise, stereotip. Eroul se identifică printr-o poză fermă, frontală sau de profil complet, dominând monumental, prin așezare centrală ori supraînălțată, personajele însoțitoare. Decorul *peisagistic* definește un arhetip al spațiului românesc, spectaculos, fără câmpii dar cu munți, dealuri și păduri. Cel *arhitectural* preferă reproducerea unor monumente consacrate (Biserica de la Curtea de Argeș) sau construcția scenică a unor „interioare specifice“, de film (sala tronului). Bătăliile se extind uneori pe două pagini consecutive. Sugestia dinamică, compromisă în bună măsură de imobilismul figurilor sau de multiplicarea prea puțin diferențiată a gesturilor, există în primul rând datorită aglomerației, suprapunerii de figuri, desenului contorsionat și contrastului de culori dintre grupurile de personaje. Tonul dominant de culoare rămâne în general principala modalitate de asamblare a compozițiilor.

Personajele, chiar grupate, își exprimă cu dificultate relațiile, mai mult prin costume decât prin gestică sau priviri. Ierarhiile sunt indiscutabile. Conducătorii sunt mereu izolați de poporul care li se pune fără rezerve la dispoziție. Pozele sunt teatrale: prinți demni, războinici mânioși, dușmani înspăimântați, supuși îngenunchiați, cai albi cabrați. Bărbați masivi și pletoși cu chipuri aspre, par să-și schimbe doar costumele de la o scenă la alta de parcă un singur personaj a fost nevoit să țină locul tuturor, anulând, de fapt, trecerea timpului și chiar necesara departajare a strămoșilor de dușmanii lor.

Două figuri indistincte de adolescent și câteva prezențe feminine, stângace, nu reușesc să se extragă stării de război cronic din istoria românilor. De altfel, primul personaj *feminin* distinct este o construcție simbolică – Dochia – cea care și-a câștigat dreptul la o legendă întruchipând virtuți *masculine*: curaj, rezistență și devotament față de ai săi. Ilustrațiile secundare trimit la „dovezi“ istoriografice consacrate, cum ar fi Columna lui Traian, stema Țării Moldovei, o scenă de tablou votiv cu familia lui Alexandru cel Bun, castelul de la Hunedoara ș.a. Cei lipsiți de imagini emblematice (cum ar fi Gelu sau Menumorut), personajele secundare sau „poporul de rând“ sunt desprinși din același tipar dârz al

realismului socialist. Legende onomastice (familia Corvineștilor) sau toponimice (București), pildele care exaltă virtuțile civice și dialogul povestitorului cu imaginarii săi nepoți își construiesc un spațiu ficțional favorabil permanenței pendulării între prezent și trecut, între familiar și mirabil.

Trecutul este o permanentă luptă. Ca în basme, actorii se împart în două tabere bine demarcate: cei buni, care sunt mereu „ai noștri“, și cei răi, care sunt străinii cotropitori sau, după caz, trădătorii din țară. Povestirea se transpune într-un adevărat cult al înaintașilor, cu care copiii sunt permanent îndemnați să se identifice, pentru că în ciuda minunatelor lor isprăvi au fost „ca noi toți“ deci, invers, și noi putem fi minunați ca ei<sup>6</sup>. Strămoșii erau, în ordine: viteji, înțelepți, devotați țării și, uneori, gospodăroși. Ca niște părinți autoritari, prinși de importanța misiunii lor salvatoare, își aminteau doar din când în când să se țină de cuvânt față de cei slabi, să muncească „în prietenie“, cu ceilalți, ba chiar „să facă viața oamenilor mai ușoară și mai plăcută“<sup>7</sup>. Dușmanii se purtau nu ca niște adversari onorabili, ci mai mult ca niște copii prost crescuți, pe care, de altfel, Ștefan cel Mare „i-a cumișit“<sup>8</sup> cu perseverență. Străinii erau îngâmfaiți, „oameni ai jafului“, furioși, uneori vicleni, dar întotdeauna înfrânți. Când oamenii din popor sau boierii devotați conducătorului lor aveau ceva nemulțumiri, răul se datora boierilor nedrepti și mincinoși, negustorilor necinștiți sau tâlharilor, de care se ocupa mai ales Vlad Țepeș. Acest voievod pasional și perfecționist în misiunea sa de eradicare a răului, provoacă ușor entuziasmul copiilor neavertizați de ceea ce însemna, mai precis, tragerea în țepă<sup>9</sup>.

Înfrângerea dacilor de către romani sau a românilor de către unguri se transfigurează în căsătorii simbolice, care deși pornesc ca jertfe, sfârșesc prin a garanta „prietenia și pacea între vecini, pentru o vreme îndelungată“<sup>10</sup>. Cucerirea se transformă în simbioză, procedeu aplicat și în alte variante ale istoriilor naționale<sup>11</sup>, pentru a nu știrbi din claritatea destinului triumfal al strămoșilor.

Povestirile sunt construite pe subiecte sau episoade distincte, cu precizări cronologice categorice. Impresia de continuitate – de fir al povestirii – se datorează aceluiași interlocutori ai povestitorului și intenției sale explicite de revenire și derulare („să mai înșir o mărgică pe firul istoriei“<sup>12</sup>). Expunerea principală este încadrată de dialoguri și își propune un final exemplar, moralizator, de memorat („și nu uitați copiii...“). Insistența apropiere de lumea copiilor se traduce în apelative afectuoase și în acceptarea unor întrebări de o prea vizibilă inocență: „și pe daci, cine i-a învățat să facă... țară?“, „toți voievozii noștri au fost oameni voinici și viteji?“<sup>13</sup>. Tonul povestitorului oscilează între cronică și basm, căutând adresări arhaizante<sup>14</sup>, entuziaste, care să sugereze *mărturia*, proaspătă și străveche în același timp, veridică și pitorească. Este simptomatică descrierea arhaizantă (biruință, îndeletniciri, om falnic, meșteșuguri, vecini prădalnici, voiesc, îndârjire, a pârjolit holdele, drumeț, tainic, răufăcători ș.a.) care pornește de la premiza că poate induce și copiilor ideea de vechime când, de fapt, copiii nu i-au cunoscut pe acești strămoși ai adulților și nu cunosc spontan decât stratul cel mai recent și uzual al limbii vorbite.

Termenii populari „dialectali“ se întâlnesc constant, cu aceeași intenție de a sugera deopotrivă familiarul și atemporalul folcloric, adăugate la simpatia evidentă pentru viața oamenilor de rând. Poporul este substanța istoriei iar copiii sunt mereu invitați să se recunoască în manifestările sale. Întrebările retorice sunt un mod de a accentua soluțiile descriptive și de intrigă previzibilă.

Povestirile lui Dumitru Almaș sunt un bun prilej de a demonstra, deopotrivă, atuurile și deficiențele acestei forme de vulgarizare istorică, considerată cumva inofensivă de istorici dar frecvent instrumentalizată de educatori. Aderența lor la un public imatur dar nu lipsit de receptivitate confirmă selecția oportună a subiectelor și impactul expunerii de foileton. Concepția respectă strict normele ideologice ale regimului național-comunist din anii 70-80<sup>15</sup>, ușor de transpus într-un epic facil, cu false interogații, exces de categorizări, intrigi simpliste și afecte tranșante. Este însă vizibil contrastul între efortul de întreținere a verosimilității și tonul declamatoriu al povestitorului, obligat la o sfătoșenie agresivă, la povestiri cu sfârșit autorizat.

## 2. POVESTIREA CA ALTERNATIVĂ

„Aceasta nu este o carte obișnuită de istorie; nu este un manual și nici nu are pretenția de a ține locul manualelor de școală. Am lăsat deci să curgă povestirea [...] ca să fie pe înțelesul tuturor, și al iubitorilor de istorie și al celorla căroro le-a rămas oarecum indiferentă cunoașterea trecutului nostru“<sup>16</sup> (s.n. C.M.). Așa începe o lucrare recentă a profesorului Neagu Djuvara, redactată cu scopul expres de a combate istoria intenționat deformată în regimul comunist și încă perpetuată în manualele de tranziție, împreună cu aceeași limbă de lemn școlară. Volumul a prins viață dintr-o provocare a Irinei Nicolau și din plăcerea de a povesti a autorului, fiind mai întâi o înregistrare orală. Autorul nu și-a propus să fie obiectiv, ci echitabil. În ciuda titlului, a depășit temporal și cultural istoria strict românească. În final, și-a asumat deschis o istorisire „așa cum o văd eu în acest sfârșit de veac și de mileniu“<sup>17</sup>.

Cartea a răspuns unei așteptări independente de schimbarea manualelor, ce s-a produs în anii 1999-2000. Sesizând această oportunitate, Editura Humanitas a valorificat talentul și erudiția profesorului Djuvara într-o formă atractivă, ilustrată, dedicată copiilor, în forma colecției „Istorie și legendă“. Trecerea la un palier de vârstă mai îndepărtat de istoria academică a fost o performanță remarcabilă, bine susținută prin limbaj, design și structura ilustrațiilor.

Autorul se dovedește foarte sigur pe tehnica sa de povestitor, alegând de la început *mirabilul*, nu în sensul său ficțional, auto-exclus realității plauzibile, ci în sugestia sa de „minunare“, de atracție spre ceva inedit. Mirabilul nu este facil, ne provoacă la o competiție de înțelesuri concurente: „Dragii mei, începem azi o poveste minunată! Când zic minunată vreau să spun că seamănă cu minunile de care ne vorbește Sfânta Scriptură: nu înțelege ușor mintea noastră cum de s-a întâmplat așa ceva“<sup>18</sup> (s.n. C.M.).

Povestirea se articulează ca răspuns la o întrebare necesară: „*cum* s-a format poporul român?” atingând un subiect dificil, acaparat și deformat cu insistență de ideologia național-comunistă. Manualele îl descompun de obicei în câteva stereotipuri: preistoria, indo-europenizarea și tracii, geții și dacii, dacii și alte civilizații mediteraneene, Burebista, Decebal, luptele cu romanii, provincia Dacia, romanizarea, retragerea aureliană, continuitatea daco-romanilor, creștinarea lor și succesiunea migratorilor. Etnogeneza se încheie cu asimilarea slavilor și primele știri scrise care confirmă existența unei populații romanice în zona dunăreană. Se discută termenul *vlah* și se cheltuie multă energie împotriva teoriei imigraționiste. Povestirea lui Neagu Djuvara are însă un traseu original, respectând punctele de referință consacrate – dacii, romanii, migratorii – dar atenuând mult continuitatea și cauzalitatea de construcție național-comunistă. Introduce în schimb personaje neglijate ale *mileniului întunecat*, dându-le substanță și specific, evitând diabolizările sau exaltarea virtuților românești. Sunt popoarele care s-au perindat prin ținuturile noastre, ori s-au stabilit prin apropiere. Preocuparea povestitorului nu este de a „urma firul istoriei” ci de a construi o țesătură de intrigi și personaje, de a pune la lucru conexiunile dintre acestea.

Trecutul ales de povestitor se justifică prin terminațiile sale din prezent: denumiri, obiecte și tehnici. Povestitorul întrerupe narațiunea cu „evadări foarte agreabile” care îi permit să facă dintr-o lucrare declarată pentru copii o artă a inițierii în specificul anchetei istorice. Cititorul este avertizat de la început că va fi solicitat să înțeleagă mai întâi „puțină geografie”. Spațiul românesc este surprins în câteva mari unități de relief iar proiecția lor pe hartă este umanizată fără patetism, pentru a înlesni memorarea<sup>19</sup>. Apelul la orientarea spațială este permanent, construirea universului istoric evocat rezultând și din colaborarea cititorului („*uitați-vă pe hartă!*”).

Inițierea în cronologie este o altă grijă a povestitorului, încă din primele rânduri ale cărții. Nu se utilizează periodizările consacrate de istoriografie decât în forme atenuate. Pentru început, timpul se măsoară în ani iar trimerile la secole, milenii sau decenii sunt foarte rare. Autorul folosește fără a explica principala noastră convenție cronologică, aceea de împărțire a timpului înainte și după Hristos, fapt care pare întotdeauna bizar pentru un neinițiat. Datele importante sunt reluate în marginea paginilor de text, într-un „aide-mémoire” susținut adesea de ilustrație. Este cea mai vizibilă îndepărtare de forma consacrată a legendei înțeleasă ca ficțiune, ca ignorare a faptului istoric – așa cum o întâlneam la Dumitru Almaș. Apelul la documentul scris, la autori, la obiectele istorice este însoțit de o judecată asupra lor – care implică cititorul în poveste. Piesele sunt localizate cu acuratețe, explicate succint ca funcționalitate și semnificație, spre a se da prilejuri de cultivare a *specificului*<sup>20</sup>, de pendulare între familiarul din prezent și cotidianul din trecut: „fibulele erau un fel de ace de siguranță ornamentate, folosite în Antichitate pentru prinderea veșmintelor, nasturii nefiind cunoscuți pe vremea cea”<sup>21</sup>.

Autorul se diferențiază de sursele sale: va povesti *bizuindu-se* pe imaginile Columnei Traiane și pe „relatările câtorva cronicari”<sup>22</sup>. Aduce în povestire și alți



istorici, care să susțină prin propria lor credibilitate un text – Herodot, despre sacrificiile umane ale geșilor pentru Zalmoxis<sup>23</sup> – sau o judecată istorică, cum ar fi aceea că între români și cumani s-a realizat o adevărată *simbioză*, pusă sub autoritatea marelui istoric Nicolae Iorga<sup>24</sup>. Povestitorul este atent la evitarea anacronismelor, mai ales prin distanțarea de toponimele uzuale pentru contemporani: „teritoriile Italiei, Franței, Spaniei *de astăzi*“, „Jugoslavia *modernă*“, *viitoarea* Bulgarie (vechea Tracie)“, „limba căreia îi zicem *azi* română“<sup>25</sup>. Utilizează însă referințele geografice comune publicului adult, provinciile românești de exemplu, presupunând o anume cooperare în lectură.

Probitatea istorică este o căutare permanentă, vizibilă mai ales ca moderație în constatări, ca evitare a ficțiunii pure, a exceselor tehniciste, a polemicilor istoriografice susceptibile să deruteze cititorul neavizat. Astfel, autorul vorbește despre o posibilă prezență umană la noi acum 600 de mii de ani (folosind el însuși semnul mirării) sau de faptul că avem unele dovezi că nu toată populația a părăsit vechea Dacie<sup>26</sup>. Sugerează chiar cititorului relativitatea cunoașterii istorice ca un firesc al opțiunilor personale. Astfel, vorbind despre *descălecarea Țării Românești*, atrage atenția că este o poveste populară, înscrisă târziu în cronică și adaugă că „mai mulți istorici contemporani au pus la îndoială realitatea legendei populare. Dar iată că azi ne răzgândim și-i dăm iarăși crezare“<sup>27</sup>. După o expunere credibilă a faptelor și a interpretării lor istorice, se reîntoarce în registrul folcloric, la cel care „a rămas în amintirea poporului cu porecla Negru-Vodă, fiindcă, așa cum ne mai spun cu veacuri mai târziu cronicarii și călătorii străini, ar fi fost negricios la față“. Fragmentul abia citat este un exercițiu de completare a golului de informație palpabilă prin retrodicție<sup>28</sup>. Istoricul își asumă ficțiunea ca probabilitate, tradusă în limbajul comun al legendei: „Eu unul *cred, în adevărul legendelor*“<sup>29</sup> (s.n. C.M.).

O altă formă de inițiere în cunoașterea istorică este introducerea unor termeni considerați indispensabili în acest domeniu: arheologie, preistorie, secol, Epoca Fierului, Antichitate, Evul Mediu, structură socială, dinastie, formațiuni politice etc. Nu sunt întotdeauna explicați. În fond, ceea ce se reproșează didacticii – sub acuzația de didacticism – este ambiția de a explica la tot pasul.

Eliberat de imperative politice sau ideologice ca și de rigorile școlare, autorul se vede nevoit să-și atragă cititorul. De aceea își argumentează opțiunile, îi menajează posibilitățile de cuprindere. Istoria este importantă pentru că ne întâlnim încă foarte des cu ea într-un prezent incomplet cunoscut. Autorul pendulează deci între gratuitatea povestirii și pragmatismul cunoașterii: „oricât de pasionante ar putea fi aceste cercetări pierdute în negura vremurilor, ele tot nu ne-ar putea ajuta să înțelegem din ce încrucișări s-a născut poporul român“<sup>30</sup>. Alege astfel un mod ingenios de a menaja obsesia continuității istorice a românilor și, totodată, de a ocoli principala acuză adusă istoriei-povestire, mai ales în varianta sa școlară – aceea că se reduce la șiruri nesfârșite de evenimente mediocre.

Grija de a evita deformările înrădăcinate în *vulgata* comunistă, este permanentă. Problema continuității strămoșilor pe teritoriul României este sensibil relativizată, adusă în limitele unei plauzibilități avantajoase: după înfrângerea lui Decebal, romanii nu au ocupat un teritoriu pustiit căci, cu toate pierderile sau exilurile „n-a putut fugi toată populația!”<sup>31</sup>. Depășind dacomania de dată recentă, autorul crede că dacii „aveau și ei o formă de civilizație, dar și o cultură mai puțin rafinată iar orașele lor erau mai rare și nu atât de bine clădite și organizate ca cele grecești”<sup>32</sup>. Răzbate însă o simpatie nedisimulată pentru ei, vizibilă mai ales în ilustrații, ca și pentru alte personaje mai puțin sofisticate. Referindu-se la evoluția cavaleriei în antichitate, povestitorul apelează la generozitatea publicului: „vedeți așadar că nu toate popoarele cele mai civilizate au fost cele mai inventive în arta războiului!”<sup>33</sup> Transformă uneori lipsa informațiilor în prilej de meditație. Istoricul și împreună cu el lectorul sunt nevoiți să își accepte limitele de înțelegere în fața unor oameni merituosi prin chiar realizările lor și mai puțin prin faptul că ne sunt strămoși<sup>34</sup>. Tentația rămâne însă, în forma unor observații entuziaste, de extracție romantică, interbelică. Invitându-ne să privim cu atenție Columna ne sugerează să recunoaștem: „cusătura cămășii femeilor dace, care se regăsește întocmai pe ia țărăncii române”<sup>35</sup>. Dincolo de ignorarea arhetipurilor decorative, comune unor civilizații mai mult sau mai puțin apropiate, remarcăm un clișeu încă foarte prezent în manuale<sup>36</sup>, a cărui construcție este îndeobște ignorată<sup>37</sup>.

Subiectul-cadru al povestirii înfruntă sistematic nucleul dur al istoriografiei național-comuniste ajunsă, în anii '80, de o simplitate matematică: etnogeneza ar fi fost o pură reacție de *sinteză* a dacilor cu romanii. Migratorii – asimilați sau plecați de la noi de bună voie – erau înșiruiți în manual doar pentru a sublinia meritele autohtonilor înverșunați să-și continue existența neapărat în această zonă. Djuvara atenuază amănunțind această construcție monolitică și acordă atenție tuturor *barbarilor*, recunoscând că a fost „vreo mie de ani de mișcări și frământări”, din care a ieșit, cu greu, „un popor întreg”<sup>38</sup>. Tratează problematica retragere aureliană cu naturalețe, construind firesc apariția dacoromanilor și a valahilor<sup>39</sup>. Consideră necesar să insiste asupra prezenței slavilor în istoria noastră, sesizând urmele numeroase, încă vizibile în vocabular sau în toponimia României<sup>40</sup>. Un alt moment creditat cu semnificații majore este *simbioza româno-cumană*, enunțată încă din prima lucrare adresată tinerilor<sup>41</sup> dar pe care nu o argumentează aici cu mai multe detalii<sup>42</sup>. Îi sugerează însă consistența prin alcătuirea Statului Asăneștilor, un rezultat al „aventurii românilor, bulgarilor și cumanilor la sudul Dunării”<sup>43</sup>.

Etnogeneza românească este, după cum bine se știe, puternic politizată, nu doar din cauza exceselor naționaliste ale regimului Ceaușescu ci prin chiar elaborarea sa, într-o veche competiție identitară cu vecinii, în special cu maghiarii. Teoriile concurente stârnesc încă mari pasiuni, în ciuda condamnării naționalismelor și a intoleranțelor etnice de către instituțiile pan-europene. Uneori chiar aceste intervenții provoacă revenirea la interpretărilor exclusiviste<sup>44</sup>. Profesorul Djuvara își punctează clar opțiunea, în subtitluri sugestive: *Ungurii năvălesc în*

*Europa și se așează în pusta Panoniei, Ungurii cuceresc Transilvania, Colonizarea secuilor și sașilor. Soarta românilor se înrăutățește.* Sunt titlurile consacrate de tradiția școlară și greu de înlăturat din cauza notorietății lor.

Autorul ne pune însă la dispoziție câteva mijloace de conciliere a adevărilor. Ungurii sunt plasați într-un lung șir de populații turanice care afectează spațiul carpato-dunărean, nefiind primii care se stabilesc în Pannonia. Atacurile lor nu se deosebesc prea mult de cele ale altor vecini, fiind chiar eclipsate de invazia mongolă. Se oprește mai apoi asupra unui moment de glorie al istoriei maghiare: încoronarea de către Papă a regelui Ștefan, insistând pe valoarea națională și europeană a acestui eveniment. Nu dramatizează excesiv cucerirea Transilvaniei ca teritoriu, atenționând că binecunoscutele voievodate ale lui Gelu, Glad și Menumorut erau locuite de valahi și *slavi*. Apreciază colonizarea secuilor și sașilor precum și rolul jucat de ei în edificarea civilizației medievale din Transilvania. Un ultim paragraf notează *în răutățirea* stării românilor prin pierderea drepturilor politice de către nobilii români ortodocși, evitând să detalieze condiția țăranilor iobagi. Și această *în răutățire* a avut însă alternativele sale: acceptarea catolicismului (chiar și maghiarizarea) sau plecarea unor români peste munți.

Viziunea marxistă asupra claselor este pur și simplu ignorată. Sclavia este prezentată ca fenomen istoric persistent deși reprobabil, practicat până în secolul XIX<sup>45</sup>, ceea ce anulează teoria sclavagismului ca mod de producție al antichității. Cât despre nobilii și țăranii medievali autorul oferă explicații terminologice, fără a se aventura în judecăți facile asupra rolurilor sociale și evitând să teoretizeze un feudalism autohton anterior feudalității occidentale<sup>46</sup>.

Lucrarea se încheie cu momentul întemeierii statelor medievale românești, cu o certitudine politică. Văzut însă ca rezultat al unor acumulări, al unor coabitări sau chiar întreprinderi aventuroase („descălecările“), acest final care nu era un destin programat îngăduie dezamorsarea altor reminescente național-comuniste, privind victoriile zdrobitoare ale românilor împotriva ungarilor, cu exemplul cel mai des invocat, al luptei de la Posada. Povestitorul o amintește cu reținere: „bătălia *așa-zisă* de la Posada (dar nu s-a identificat încă locul cu precizie) e *considerată* actul de naștere al Țării Românești“<sup>47</sup> (s.n. C.M.). Independența câștigată atunci este relativă și nu de durată. Interesant ni se pare suportul figurativ al acestui episod. Este bine cunoscută reproducerea din *Cronica pictată de la Viena*, perpetuată chiar și în cele mai slabe condiții grafice de manualele românești și reluată insistent în povestirile lui Dumitru Almaș. Nici în lucrarea lui Neagu Djuvara nu lipsește o variantă a acestui leit motiv: învâlmășeala, românii aruncând cu bolovani de pe stânci, copacii care se prăbușesc peste ostași, caii contorsionați, armurile cavalerilor. Interesant este că în această reproducere nu se pot distinge chipurile înspăimântate ale dușmanilor striviți, ca în ilustrația povestirii lui Dumitru Almaș. Doar caii au ochii măriți de groază. Este un bun prilej de a evidenția calitatea și rafinamentul imaginilor – mereu însoțite de explicații – care preiau funcția epică a divagațiilor textuale.

Ilustrația concordă cu tonul povestirii: culori nuanțate, în pete discrete, tușe fine, contururi mai mult sugerate și reprezentări uneori impresioniste, de pastel – utilizate mai ales pentru crearea distanței sau evidențierea prin contrast a personajelor principale. Volumele sunt delicate, ușor idealizate. Scenele sunt construite cu grijă printr-o bună corespondență a spațiilor și a personajelor, nu doar prin simpla aglomerare de grupuri. Există personaje intermediare cu o gestică proprie, desenate cu o certă artă a detaliului. Figurile se disting prin costume uneori foarte complexe, cum ar fi cele ale împăratului Justinian și ale curtenilor săi. Lipsesc eroi consacrați ai panteonului școlar (cum ar fi Decebal și Traian) dar apar personaje importante pentru intriga propusă de autor: Ștefan cel Sfânt al Ungariei, Ioniță Caloian, voievodul Vladislav Vlaicu și doamna sa. Chipurile sunt desemnate generic atunci când se dorește ilustrarea raselor și a popoarelor. De remarcat că strămoșii noștri daci aduc oarecum, ca veșminte și tipologie, cu... *strămoșii noștri gali*, iar asiaticii seamănă inevitabil între ei, indiferent de etnie. Poate nu e doar o întâmplare.

Ilustrația este presărată asimetric în text și diversă ca structură: războinici izolați, vederea unei așezări civile, scene de luptă, piese arheologice, atacuri, reproduceri ale unor monumente. A fost, fără îndoială, un ev al războaielor, dar imaginea aduce în memorie și secvențe ale stabilității, mai ales în forma scenelor cotidiene. Acestea se construiesc printr-o deosebită grijă pentru anecdotic<sup>48</sup>. Civili sunt mai greu de întâlnit, dar aceste așezări sunt totuși locuite de țărani, meseriași, hamali, copii, femei, călugări. Nu lipsesc „pozele” impresionante ale unor conducători (Ioniță Caloian)<sup>49</sup> sau reconstituirile în stilul dioramelor de muzeu: o vânătoare de mamuți, o herghelie de cai în pusta maghiară<sup>50</sup>. În ansamblu, ilustrațiile reușesc să redea un eroism bine temperat, datorat unor vremuri mai mult decât unor personaje anume. Câțiva daci zâmbesc, un războinic roman ține în dinți capul dușmanului ucis, un călugăr fuge cu tonsura răvășită din calea tătarilor. Românii nu sunt singurii eroi și, în general, nu sunt singuri. Povestea nașterii poporului român este redată în imagini *provocate* dar nu *limitate* la moravurile războinice ale vremii. Această narațiune multiplă poate părea supraaglomerată, de o erudiție uneori obositoare – mai ales în etimologii – și, poate, greu de urmărit. Autorul își ia însă libertatea de a rămâne adult în fața copilului care nu se jenează de curiozitățile sale nedisciplinate. Timpul narat este complex, permite elipse, reveniri, rezumate, intersecția mai multor straturi temporale, suspansuri, rezolvări postume<sup>51</sup>. Din această pasiune a povestirii se nasc uneori și inadvertențe, îngăduite probabil în ideea solicitării unui cititor mai experimentat care să completeze lacunele copilului<sup>52</sup>.

Povestea spusă de Neagu Djuvara nu este o contra-istorie, un artefact asamblat prin *negarea*, prin *combaterea* altor paradigme, ci o istorie, bine articulată într-o logică proprie, cu o reconfortantă finalitate identitară. Tonul degajat și lipsa constrângerilor normative, de tip academic sau școlar<sup>53</sup>, au permis autorului să regândească multe din piesele de bază ale *vulgatei* românești, sub acoperirea erudiției și prestigiului personal, unanim recunoscute.

Reușita sa este o dovadă indiscutabilă că se pot găsi, cu timpul, alternative viabile ale discursului istoric de până acum. Realizările sale nu aparțin însă didacticii istorice, fiind mai degrabă încununarea unei viziuni personale, atente și bine documentate asupra istoriografiei în ansamblul său ca și a măiestriei proprii povestitorului. O nouă raportare a cercetării la didactică ar trebui deci să ia în calcul complexa relație dintre povestitor și publicul său.

### 3. TIMP ȘI NARAȚIUNE

Ofensiva împotriva istoriei evenimentiale a însemnat nu doar o reamenajare a cunoștințelor istorice pe coordonatele „duratei lungi“, a structurilor social-economice și a mentalităților, ci și marginalizarea istoriei povestite. O povestire populată de lideri politici, războaie și revoluții a fost blamată pentru ceea ce fuseseră cândva principalele sale atracții: explicații cauzale facile și categorice, progresism triumfalist, pledoaria pentru Statul-Națiune, europocentrism, eroizarea „celor mari“ și neglijarea celor conduși de ei<sup>54</sup>. Identificarea gravelor omisiuni de subiect ale cercetării istorice „tradiționale“ a fost însoțită și de acuzația de partizanat, de ideologizare brutală. Istoria-povestire a fost denunțată că selectează și accentuează acele valori și fapte favorabile puterii. De altfel, anii '60-'70 au adus contestări mai radicale, nu doar ale istoriei predate în școală, ci și ale sistemului de învățământ, incriminat pentru producerea și perpetuarea discriminărilor de orice tip. Dat fiind că povestirea istoricului – și mai ales a profesorului – nu poate, prin natura sa, să fie decât o interpretare<sup>55</sup>, dintre atâtea altele, o punere în scenă, soluția găsită pentru depășirea acestei parțialități a fost minimalizarea drastică a povestirii.

În Franța anilor '80 s-a redescoperit o istorie așa-numit „tradițională“, noul curent fiind întreținut în special de Asociația profesorilor de istorie și geografie, ca și de revista *Historia*<sup>56</sup>, în sensul revalorizării biografiei, istoriei politice, a monografiilor. Narațiunea istorică școlară a rămas însă mai departe într-un con de umbră, tot mai clar surclasată de auxiliarele sale: ilustrații grafice, statistici, „documente“ scrise ori figurative. Marc Ferro înregistra disoluția acestui tip de relatare, notând că „s-a trecut la istoria în fărâmituri, porțiile au devenit minuscule, confecționarea dificilă, limbajul incomprehensibil“<sup>57</sup>. Ceea ce se poate situa în contextul unui „sfârșit al marilor Povestiri“ (Lyotard) pare mai mult o reașezare a narativului în forme miniaturizate, diseminate, personalizate. Ca fapt cultural, narațiunea se află indiscutabil într-o „condiție postmodernă“ a multiplicării, fragmentării, subiectivității și tehnicismului<sup>58</sup>.

Diminuarea povestirii în manualele de istorie a fost acutizată de o adevărată ofensivă a *documentului*, modernizarea predării istoriei devenind sinonimă cu exersarea de către elevi a criticii și identificării surselor. Elevul trebuia să chestioneze el însuși trecutul și să discearnă autonom, rezistând astfel posibilităților îndochinării întreținute de regimul politic dominant sau de societatea în care trăia<sup>59</sup>. Nevoia de legitimare științifică a istoriei a făcut ca acest exercițiu

critic să evolueze de la o anume inițiere în tainele profesionistului – cercetător, până la pretinsa dizolvare a limitelor acestei profesionalizări<sup>60</sup>. Se uita astfel că *interpretarea* istoricului transformă obiectele în „documente“, în „dovezi istorice“, conform unei logici general acceptate de plauzibilitate. Documentul rămâne un suport al demonstrației iar opțiunea critică – oricât de autonomă – nu există în lipsa unor „oferte cognitive“ produse și vehiculate de societate. Critica surselor nu este inocentă nici când este tolerată ca exercițiu „pentru copii“, neputând funcționa într-un vid al cunoașterii și intenționalității.

Aplicând intenția critică dincolo de obiectul izolat, declarat „sursă istorică“, ajungem la suportul său contextual, la o logică a relaționării diferitelor obiecte/subiecte ale cunoașterii. Aceste relaționări se exprimă într-o metanarațiune (Lyotard), construită ca necesitate ontologică de perpetuare a semnificațiilor prin narativ, prin epic. Narativul ține de însuși modul de a fi al omului în lume, dovedindu-se esențial pentru perceperea corectă a unei evoluții și pentru ușurința cu care ne situăm în timp<sup>61</sup>.

Printr-un exces polemic, narațiunea istorică tradițională a fost echivalată cu disciplinarea cronologică a evenimentelor (politice), izolate deci ne semnificative, a unor „date“ care periclitau prin cantitatea lor impardonabilă memoria și personalitatea elevului (de ce nu, și a profesorului?). Istoria evenimentială vehiculată de manuale, reduționistă și facilă, a fost în mare măsură exilată, odată cu narațiunea istoriografică care i-a dat naștere. Dacă pozitivistii „au făcut din istorie marele ordonator al evenimentelor“<sup>62</sup> – considerau cei din școala Analelor – cultura mass-media „a făcut din istorie o agresiune“<sup>63</sup>, exploatând în același timp, cu deplină libertate, factologia istorică, ca „bază de date“ sau ofertă comercială.

Se poate concepe o narațiune fără eveniment? Sau, așa cum acuză critica postmodernă a istoriei, fără un act deliberat – deci subiectiv, parțial sau chiar partizan – de „punere în intrigă?“<sup>64</sup>. Întoarcerea la narativ, la *faptul* de a povesti, nu înseamnă însă reducția trecutului la o arhivare a evenimentelor și a personajelor implicate. Dar ce înseamnă *evenimentul* pentru istoric? El a fost denunțat de adepții „duratei lungi“ ca o proiecție pe cât de periculoasă pe atât de găunoasă a efemerului, a detaliilor inutile și redundante. În acest sens, evenimentul a fost asimilat cumva „știrilor“ mass-media și lipsei consecințelor de durată – durata fiind înțeleasă ca singura garanție a veridicității istorice<sup>65</sup>.

O altă abordare poate fi însă mai fructuoasă: evenimentul înțeles ca opus al efemerului, a ne semnificativului. Altfel privit, el poate fi un loc al „emergenței brutale, izolare, a unui ansamblu de fenomene sociale ivite din profunzime și care, fără el, ar rămâne ascunse în replicile mentalului colectiv“<sup>66</sup>. Rezumând, evenimentul poate fi un bun post de observație pentru cei interesați și abilitați să o facă. Nu este o „știre“, ci un indicator de sensuri, un punct de confluență a semnificațiilor acceptate sau disputate, al unui întreg sistem de uzanțe și valori sociale, căci „nu există eveniment care, oferit tuturor, să fie același pentru toți“<sup>67</sup>. Istoricul rămâne, așadar, una din instanțele capabile să construiască o negociere a sensurilor și simbolurilor în numele unei comunități.

Istoria este, încă, atașată de identificarea evenimentelor semnificative și de punerea lor în discurs. Cât despre construcția acestui discurs, ea nu este în afara societății, căci „disponibilitatea spre anume scenarii a membrilor unei anumite culturi permite crearea și interpretarea acțiunilor dintr-un text”<sup>68</sup>. Evenimentul și „durata lungă” nu se exclud ci se justifică reciproc iar critica postmodernă a istoriei nu poate nega<sup>69</sup> faptul că istoriile de orice construcție au ca subiect *temporalitatea*.

Istoria nu se poate defini în afara narativului, iar minimalizarea sau ignorarea acestui fapt nu este productivă. Identificând doar slăbiciunile textului scris nu se poate desființa narațiunea istorică. „Diferența între istoria-știință și istoria-povestire trebuie să se producă în cuprinsul povestirii, prin cuvintele acesteia și prin uzajele cerințelor sale”<sup>70</sup>.

#### 4. NARATIV ȘI FIGURATIV

Povestirea nu se mai poate reduce la textul scris, cursiv, la un flux de cuvinte întrerupt rareori de câteva portrete ale panteonului școlar sau de hărți menite să întipărească în memorie „trupul patriei”<sup>71</sup>. Într-o eră a comunicării predominant vizuale și a concurenței acerbe între difuzorii de informație – inclusiv pe piața școlară<sup>72</sup> – predarea istoriei ar fi de neconceput fără suportul său figurativ. Există o adevărată „industrie” a reproducerilor de uz didactic, prosperă în anii '70-'80<sup>73</sup> și în România, care a creat un repertoriu stabil de referințe istorice figurative: de la obiectele dacice la castelul Huniazilor, de la scena bătăliei de la Posada din Cronica pictată la Viena, la imaginile consacrate cu țărani români și steaguri tricolore de la Alba Iulia<sup>74</sup>. Deși *textul* manualelor a suferit schimbări uneori dramatice în ultimele două decenii, *ilustrațiile* însoțitoare au rămas destul de stabile, în special în manualele de istorie românească. „Diferențierea” este mai ales coloristică și „tehnică” – prin grafice, frize cronologice, tabele și statistici corespunzând, în general, modelului manualelor franceze. Imaginea are încă un rol subordonat, nu totdeauna corelat cu intențiile explicite ale textului principal. Ca urmare, se poate vorbi de un potențial insuficient explorat al figurativului în „povestirea” istorică școlară. Situația este radical diferită față de modelul de referință francez, unde se merge spre o critică minuțioasă a imaginilor propuse<sup>75</sup>. Teme noi cum ar fi viața cotidiană, problema evreiască în România modernă, istoria tehnicii sunt, de obicei, mai bine susținute de un „discurs al imaginilor”, care nu corijează însă ansamblul.

Revenirea narativului ar putea fi susținută și de o regândire a rolului imaginii, aceasta putând să continue, să dinamizeze sau să preia o parte din conținuturile textului scris. Ilustrația reproducătoare sau imaginea-tablou ar putea fi îmbogățite cu un sistem coerent de imagini care „întreabă” și „răspund”, *derulează* sensuri. Nu trebuie totuși să cădem în alt gen de exagerări, cum ar fi benzile desenate care invadează textul, pentru a capta cititorul facil, prin analogie cu revistele pentru copii. Se cere o selecție mai atentă la *funcția* de atestare și plauzibilitate a imaginii, a rolului său de *text istoric*.

- 1 Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, trad. de Maria Carпов, București, Editura Meridiane, 1999, p. 117.
- 2 Din prolifică operă de popularizare a profesorului D. Almaș putem enunța câteva titluri ilustrative: *Vestea cea mare. Povestea republicii noastre* (București, Editura Tineretului, 1967, 37 p.); *Drum de luptă și glorie. Pagini închinată independenței* (București, Editura Politică, 1978, 248 p.); *1933: Eroicele lupte ale clasei muncitoare* (ilustrații de Valentin Tănase, București, Editura Ion Creangă, 1983, 16 p). Lucrarea cea mai semnificativă, care reunește toate subiectele de interes ideologic, este *Povestiri istorice: pentru copii și școlari, șoimi ai patriei și pionieri* (ilustrații Valentin Tănase, București, Editura Didactică și Pedagogică, 3 vol., 1982-1987). Și lista de manuale este impresionantă. În anii '60-'80 s-au tipărit mai multe ediții ale manualului său de clasa a IV-a și apoi o variantă adaptată postdecembristă, *Istoria românilor: manual pentru clasa a IV-a*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1994, 126 p. În colaborare cu Ion Nicoară și Alex Vianu a realizat un manual pentru clasa a VII-a, *Istorie universală, modernă și contemporană* (București, Editura Didactică și Pedagogică, 1989, 192 p.), reluat cu adaptări pentru clasa a VI-a (București, Editura Didactică și Pedagogică, 1994, 159 p).
- 3 D. Almaș, *Povestiri istorice*, vol. I, p. 3.
- 4 *Ibidem*.
- 5 *Ibidem*, p. 4.
- 6 *Ibidem*, p. 78.
- 7 Așa cum „pozează” Iancu de Hunedoara față de prizonierii turci care săpau o fântână în castelul său (*Ibidem*, p. 42), brașovenii care îl ajutau pe Ștefan cel Mare (*Ibidem*, p. 64) sau Neagoe Basarab preocupat de mănăstirea sa și manifestând astfel un spirit edilitar remarcabil pentru un simplu precursor al lui Nicolae Ceaușescu (*Ibidem*, p. 71).
- 8 *Ibidem*, p. 65.
- 9 „Ce ziceți voi: cum l-a pedepsit vodă pe acel tâlhar, îmbrăcat ca neguțător?  
– L-a tras în jeapă! strigară într-un glas cei trei prieteni ai mei” (*Ibidem*, p. 46).
- 10 *Ibidem*, p. 20.
- 11 „O istorie a Indiei pentru copii” evită într-un mod foarte asemănător delicata – încă – problemă a relației între autohtonii hindu și cuceritorii lor musulmani, preferând utopia: „musulmanii s-au amestecat cu hindușii, au adoptat obiceiurile lor”. Vezi Marc Ferro, *The Use and Abuse of History or How the Past is Taught*, Routledge&Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley, 1984, p. 4.
- 12 D. Almaș, *Povestiri*, vol. I, p. 14.
- 13 *Ibidem*, p. 8, 78.
- 14 Nu lipsesc și discordanțele temporale: sanitarii nu mai aveau feșe la Tapae (*Ibidem*, p. 12); apoi, deși invalid, Șoiman Burcel a fost de mare folos țării (*Ibidem*, p. 58).
- 15 Vezi Laurențiu Vlad, *Ideology and Education. Some Notes on the Handbooks of Romanian History, 1918-1989*, în „Revue des Etudes Sud-Est Européennes”, 1995, tome XXXIII, nr. 1-2, p. 5-14.
- 16 Neagu Djuvara, *O scurtă istorie a românilor povestită celor tineri*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 5.
- 17 *Ibidem*, p. 8.
- 18 Idem, *Cum s-a născut poporul român?*, ilustrații Radu Olteanu, Simona Bucan, București, Editura Humanitas, 2001, p. 5.
- 19 „Vedeți pe harta fizică a țării noastre cum arată arcul Carpaților: parcă-i un om așezat și adus puțin din spate” (*Ibidem*, p. 7).
- 20 *Specific* are sensul, în această afirmație, de calitate vizibilă ce creează diferențe față de alți referenți, dar poate fi totuși inteligibilă pentru observator. Nu este vorba de un exotism facil, de categorizări rigide, sau de un *pat al lui Procust* care să producă diferitul cu orice preț. Identificarea și decodarea a ceea ce este *specific*, a ceea ce se diferențiază de realitatea



- familiară istoricului și publicului său, trimite întotdeauna la un sistem de reprezentări, de valori și de practici considerate normale într-o anumită cultură. Specificul este deci *firescul* celuilalt.
- 21 Neagu Djuvara, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 8.
- 22 *Ibidem*, p. 27.
- 23 *Ibidem*, p. 13.
- 24 *Ibidem*, p. 57.
- 25 *Ibidem*, p. 35, 38, 44.
- 26 *Ibidem*, p. 8, 33.
- 27 *Ibidem*, p. 64.
- 28 Explicația înseamnă o *înscriere* a unui eveniment într-o serie de cazuri asemănătoare și asumarea de către istoric a probabilității unor cauze (Paul Veyne, *op. cit.*, p. 22).
- 29 Neagu Djuvara, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 64-66.
- 30 *Ibidem*, p. 8.
- 31 *Ibidem*, p. 28.
- 32 *Ibidem*, p. 11.
- 33 *Ibidem*, p. 24.
- 34 Este elocventă comparația între felul în care Dumitru Almaș amintește de podul realizat de romani și varianta lui Neagu Djuvara. Almaș fabulează strident îndepărtându-se atât de realizarea tehnică în sine cât și de scopul construcției, dezavantajos pentru daci. El este impresionat de atenția cu care Apollodor i-a sculptat „cu atâta grijă și talent pe strămoșii noștri daci, pentru că i-a admirat și chiar i-a iubit. Și cum să nu-i admire și să nu-i iubească, dacă i-a văzut cât de prețioase însușiri au?” În mod special avea o slăbiciune pentru copiii daci, care i-au salvat viața când barca lui s-a răsturnat în Dunăre!: „Știi voi, copiii, ce dovedește asta? că dacii erau oameni buni” (D. Almaș, *Povestiri istorice*, vol. 1, p. 16). Iată cum o performanță a tehnicii romane folosea drept prilej de cultivare a strămoșismului merituos la români, prin atemporalizarea calităților individuale, procedeu consacrat de *evitare* a specificului istoric. Neagu Djuvara acordă un spațiu considerabil tehnicilor romane în general și, în acest context al campaniilor militare din Dacia, aduce firesc în discuție și podul de peste Dunăre, bine susținut și de o reconstituire ilustrată. De la bun început se opune reflexului toponimic protocronist, Drobeta Turnu Severin, separând clar cele două denumiri și realități istorice. Explică originea arhitectului în corelație cu întinderea Imperiului roman și apoi acordă cititorilor dreptul la admirație pentru ceea ce a fost unanim recunoscut ca fiind o realizare tehnică de excepție. Nu refuză necunoscutul dar îl transformă în mirabil: „rămâne un mister cum știau ei să clădească de pe atunci stâlpi de piatră sau de cărămidă, pe fundul unei ape adânci, străbătută de un curent puternic. *Lumea s-a minunat de această uimitoare realizare*” (s.n. C.M.) (Neagu Djuvara, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 25).
- 35 *Ibidem*, p. 27.
- 36 Vezi desenul unui „chip de țaran român”, rezultat din prelucrarea unei fotografii – țărani din Maramureș – vehiculată și în alte cărți de istorie, în Liviu Burlec, Liviu Lazăr, Bogdan Teodorescu, *Istoria românilor. Manual pentru clasa a IV-a*, București, Editura All, 1997, p. 23. Desenul este însoțit de următoarea explicație: „chipul țaranului seamănă cu cel al dacilor de pe Columna lui Traian”. Argumentul se reia în altă lucrare, prin alăturarea a două fotografii cu explicația „Daci de pe columnă și țărani români”, cu sarcina expresă pentru elev: „Compară imaginile și stabilește semnificația portului asemănător al figurilor” (Sorin Oane, Maria Ochescu, *Istorie. Manual pentru clasa a VIII-a*, București, Editura Humanitas, 2000, p. 33).
- 37 „Necesitatea pentru români de a furniza prin recurență dovezile unei continuități neîntrerupte cu strămoșii iluștri explică de ce, chiar și în 1943, Mircea Eliade afirma asemănarea dintre veșmântul contemporan al țaranilor *din inima țării* și cel al dacilor” (Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVII-XX*, trad. de Andrei Paul Corescu, Camelia Capverde, Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 140).
- 38 Neagu Djuvara, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 5.
- 39 Pentru lămurirea termenului *valah* autorul face un interesant excurs lingvistic european, prezentând variantele și semnificațiile din spațiul fostului Imperiu roman. Este unul din

- puținele cazuri când textul este însoțit, pentru o localizare mai convingătoare, de o hartă istorică a *urmelor numelui valah*, urmărite din Țara Galilor până în Balcani (*Ibidem*, p. 39-41).
- 40 *Ibidem*, p. 41-46.
- 41 Neagu Djuvara, *O scurtă istorie a românilor povestită celor tineri*, p. 36.
- 42 Idem, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 56-57.
- 43 *Ibidem*, p. 57.
- 44 Problematika etnogenezelor concurente, română și respectiv maghiară, centrată pe disputa simbolică asupra Transilvaniei a fost recent radiografiată, cu o deosebită rigoare, de Alina Mungiu-Pippidi în volumul *Transilvania subiectivă*, București, Editura Humanitas, 1999, 256 p.
- 45 Neagu Djuvara, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 10.
- 46 *Ibidem*.
- 47 *Ibidem*, p. 66.
- 48 Vederea orașului roman are ca punct de perspectivă o căruță cu mărfuri și spinarea unui măgar, așezate asimetric în partea dreaptă jos a unei străzi aglomerate (*Ibidem*, p. 29). În satul slavilor câțiva bărbați se năpustesc asupra unor lupi care atacaseră un om căzut la pământ. Satul este acoperit de zăpadă ceea ce permite o rafinată compoziție coloristică (*Ibidem*, p. 44). Această tehnică a amănuntului semnificativ se subsumează unui reușit *efect de real*.
- 49 *Ibidem*, p. 58-59. Este una din puținele compoziții ample, care „intră” în textul paginii următoare.
- 50 *Ibidem*, p. 6, 51.
- 51 Jean-Michel Adam, Francoise Revaz, *Analiza povestirii*, trad. Sorin Pârveu, Iași, Institutul European, 1999, p. 47-55.
- 52 De pildă, să chestionezi retoric tineri din anul 2001 dacă „v-ați întrebat vreodată de ce avem un județ cu numele Vlașca” (în Muntenia), județ care nu mai există în administrația românească de câteva generații. (Neagu Djuvara, *Cum s-a născut poporul român?*, p. 46).
- 53 Provocarea care a dat naștere „scandalului manualelor” în 1999 a venit tocmai dintr-o lansare nemediată a unei noi tendințe istoriografice în extrem de conservatoare lume școlară. O lume totuși docilă, care a fost mai mult suportul decât cauza polemicilor, așa cum se confirmă și prin lipsa analizelor de substanță, a *lecturii didactice* din conflictele „manualelor alternative” și preferința pentru domeniul politic sau ideologic. Vezi, în acest sens, Dragoș Petrescu, *Național vs. European Identity the 1999 Romanian Controversy over Alternative History Textbooks*, în Al. Zub și Adrian Cioflâncă (coord.), *Globalism și dileme identitare. Perspective românești*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2002, p. 219-234, și Răzvan Părăianu, *National Prejudices, Mass Media and History Textbooks: The Mitu Controversy in Nation-Building and Contested Identities. Romanian & Hungarian Case Studies*, Balazs Trencseny, Dragoș Petrescu, Cristina Petrescu, Constantin Iordachi and Zoltan Kantor (eds.), Budapesta, Regio Books, Iași, Polirom, 2001, p. 93-117.
- 54 Cristian Laville, *Enseignement de l'histoire et endoctrinement: Ou est l'antidote?*, în *Rapports*, I (Grand Themes et Methodologie), XV<sup>e</sup> Congres International des Sciences Historiques, București, Editura Academiei R.S.R., 1980, p. 460.
- 55 *Ibidem*.
- 56 Profesorii de istorie și geografie au avut printre susținători pe Alain Decaux, Michel Debre sau George Duby. Redescoperirea unei istorii așa-zis „tradiționale” s-a datorat și altor circumstanțe, cum ar fi contestarea ideologizării marxiste, reevaluarea istoriei politice, administrative și constituționale, revizuirea istoriei economice cu accent pe inovație și invenție. Au fost reacții categorice contra „cuantificării, punerii în serie statistică, tratamentului aritmetic ce dă iluzia științificității și ne face să credem că putem ajunge la rezultate la fel de precise și la fel de sigure ca și în științele exacte” (George Duby). A fost o redescoperire a biografiei, a spiritualității și o definire a noi teme de cercetare cum ar fi sănătatea sau lectura (Guy Thuillier, Jean Tulard, *La methode en histoire*, Presse Universitaire du France, 1986, p. 16-17).
- 57 André Burguière (ed.), *Dictionnaire de sciences historique*, Presse Universitaire du France, 1986, p. 434.

- 58 Gerard Raulet, *Du grand Recit au petit recit? Histories singulieres et rationalite plurielle*, în *Philosophie et histoire*, Editions Centre Georges Pompidou, 1987, p. 140-142.
- 59 Christian Laville, *op. cit.*, p. 461.
- 60 Jacques Le Goff își exprima în acest sens o opinie moderată: „trebuie să i se ceară copilului să lucreze *întrucâtva* ca istoricul“ (s.n. C.M.), părere enunțată într-un interviu din „Le Monde de l'education“, nr. 61, 1980, p. 24-26, preluat în *Predarea istoriei*, vol. 7, București, Biblioteca Centrală Pedagogică, p. 67. În general, critica documentului a fost echivalată cu experimentalul din fizică sau demonstrația teoremei din matematică, proclamându-se că „documentul oferă garanția de autenticitate și temeiul pe care se bazează explicația causală“ (*Predarea istoriei*, vol. 5, p. 144). Exagerările nu au întârziat nici ele. Critica s-a desprins de obiectul său, devenind o abilitate universal accesibilă și anulând astfel însăși semnificația sa inițială de *specific* al cunoașterii istorice: „orice bărbat, orice femeie trebuie să poată fi istoric. Așa cum trebuie să poată citi, scrie, calcula; să se miște, să privească, să atingă, să facă proiecte“ (Albert d'Haenens, *Raport d'experts, Actes IV (1)*, XV<sup>e</sup> Congres Internațional des Sciences Historiques, București, Editura Academiei RSR, p. 425).
- 61 Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, București, Editura Eminescu, vol. I, p. 576-577.
- 62 Pierre Nora, *Le retour de l'événement*, în Jacques Le Goff, Pierre Nora (eds), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Paris, Ed. Gallimard, 1974, vol. I, p. 212.
- 63 *Ibidem*, p. 215.
- 64 Studiul retoricii și poeticii istoriografice este un curent major al criticii postmoderne, radical în cazul lui Hayden White (*Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore&London, 1975, 441 p.)
- 65 „Părintele duratei lungi“, Fernand Braudel, este categoric în denunțarea efemerității evenimentelor. Evenimentele ne sufocă, provoacă zgomot dar nu își pot dovedi importanța decât prin consecințele lor în timp: „nu ne povestesc o întreagă istorie, o anunță, o sugerează“; sunt „imagini instantanee, imperfecte, prea rapid schițate, prost asamblate unele cu altele“. Totuși, această mișcătoare suprafață a istoriei este și cea mai facilă, mai atractivă, pentru că oamenii se recunosc în ea, dându-le iluzia participării. „Una din forțele acestei victorii a evenimentului este tocmai aici: lasă de înțeles că destinul depinde de voința noastră, că, modești sau iluștri, ne făurim propriul destin“. Nu putem deci exila evenimentul în afara istoriei, nu îl putem neglija. Dar *in sine* „nu este suficient“. Are nevoie și de consecințele sale, care nu sunt imediat vizibile ci sunt „fiicele timpului“. Singura posibilitate de valorificare a evenimentului ar fi deci extragerea sa din actualitatea care i-a dat naștere, respectiv a istoricului din văltoarea actualității (Fernand Braudel, *Les Ambitions de l'histoire*, Paris, Editions de Fallois, 1997, p. 30-49).
- 66 Pierre Nora, *op. cit.*, p. 212.
- 67 *Ibidem*, p. 223.
- 68 Jean-Michel Adam, Françoise Revaz, *Analiza povestirii*, trad. Sorin Pârvu, Iași, Institutul European, 1999, p. 21.
- 69 O evaluare a concepțiilor moderne și postmoderne despre timp și istorie, în articolul lui Sorin Antohi, *Studiile istorice între modernitate și postmodernitate*, publicat în „Litere, Arte, Idei“, supliment cultural al ziarului „Cotidianul“ nr. 35, 18 septembrie 1995, p. 7-8.
- 70 Jacques Ranciere, *Les noms de l'histoire, Essai du poétique du savoir*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p. 12.
- 71 „Trupul glorios al patriei este afișat pe pereții clasei sub forma unei hărți colorate“ (Annie-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 174). „Ideea că ar exista regiuni naturale este o iluzie dată de percepția naivă fixată de către toponomastică. Geografii cei mai conștienți de metodologia științei lor au recunoscut caracterul subiectiv al noțiunii de regiune, care, în geografie, joacă un rol ce corespunde întocmai celui de intrigă în istorie“ (Paul Veyne, *op. cit.*, p. 64).
- 72 Andre Burguière, *op. cit.*, p. 434.
- 73 Pornind de la grija declarată de care se bucura istoria „din partea conducerii partidului“, s-a declanșat o adevărată ofensivă de amenajare a cabinetelor de istorie și științe sociale în toate școlile patriei, dotate cu piese fabricate și difuzate prin rețeaua Ministerului de resort (hărți didactice, reproduceri ale „Gânditorului de la Hamangia“, facsimile ale documentelor semnifi-

cative, albume cu imagini despre „Răscoala din 1907”, seturi de fotografii de interes „istoric” etc). În același timp, profesorii și elevii erau îndemnați să îmbogățească aceste cabinete cu obiecte reprezentative pentru istoria locală și cu „materiale didactice” proprii (de exemplu planșe cu schema apariției statului antic pe baza acumulării de plus-valoare). *Metodica predării istoriei României*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983, 25 p.) insistă asupra *Cabinetului de istorie* (p. 116-119) și a *Mijloacelor de învățământ* (p. 119-123). Cabinetele s-au amenajat, revizuiindu-se după 1989, și uzându-și treptat materialele. Autorii noilor metodici continuă să insiste în *Dotarea cabinetului cu mijloace de învățământ* (Gh. Tanasă, *Metodica predării-învățării istoriei în școală*, Iași, Editura „Spiru Haret”, 1996, p. 187), uitând că istoria nu se mai bucură de atenția specială a forurilor politice – cel puțin nu în forma unei susțineri materiale semnificative. Ideea este fără îndoială utilă, dar a fost foarte compromisă prin ideologizarea abuzivă, prin voluntarismul facil, prin excesele care au transformat „mijloacele de învățământ” în scopuri în sine. Un exemplu ar fi promovarea elevilor prea puțin interesați sau înzestrați pentru studiul istoriei pe baza unor „artefacte” sau „donații” de calitate îndoielnică. Întreținerea unor astfel de cabinete după 1989 s-a dovedit, în general, dificilă, poate nu neapărat datorită crizei financiare și bugetului redus al Ministerului Educației cât mai ales din cauza dorinței de „pedepsire” a istoriei pentru regimul său privilegiat anterior.

- 74 Despre construirea și circulația stereotipelor în manuale, inclusiv a ilustrațiilor, și ponderea lor în școala elementară, s-au făcut observații relativ consonante în ultimele două decenii; vezi Laurențiu Vlad, *op. cit.*, p. 5-10; „Xenopoliana”, III, 1995, 1-4, cu tema *Învățământul istoric azi*; Luminița Murgescu, *Între „bunul creștin” și bravul român. Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831-1878)*, Iași, Institutul European, 1999. Problema nu se rezumă însă la denunțarea clișeului, care prin chiar persistența sa își dovedește necesitatea, cel puțin în primele faze ale inițierii în studiul istoriei. „S-a constatat persistența modelelor mai mult sau mai puțin mitizante propuse de manualele școlare elementare și faptul că există o relație între numărul de ilustrații consacrate eroilor naționali și forța amintirilor înregistrate. Un sondaj din 1980 a sugerat că o istorie mult timp polarizată de războaie a contribuit la formarea convingerii (aproape majoritare) că războaiele sunt cel mai important lucru în istorie. *Un învățământ istoric prelungit*, mai rafinat, la nivel secundar, poate dezvolta o atenție mai mare față de schimbările politice și sociale” (s.n. C.M.) (Andre Burguiere, *op. cit.*, p. 436).
- 75 Comentariul de imagine a devenit chiar probă la Bacalaureat (nu fără contestații, bineînțeles), ceea ce nu ar fi fost acceptat fără o prealabilă construire a unei metode de „decodaj” a ilustrației, bine susținută în manuale și în recomandările pentru profesori. Vezi în acest sens Sandrine Lemaire, *Lecture et decodage de l'image*, „Historiens&Geographes”, no. 367, juillet-août 1999, p. 35-38.

## PROBLEMA MEMORIEI ÎN RELAȚIILE INTERNAȚIONALE. TRATATUL ROMÂNŌ – UCRAINEAN (1997)

Paul Nistor

Depășirea unui trecut conflictual dominat de războaie pustiitoare, rapturi teritoriale și umilințe istorice este o provocare pentru multe state europene în conjunctura noii solidarități continentale din perioada post-război rece. Această redimensionare a trecutului necesită un efort al autorităților politice și al opiniei publice deopotrivă, în condițiile în care amintirea unor drame comunitare și a unor suferințe individuale a permanentizat ostilitatea dintre anumite națiuni.

Folosirea memoriei ca instrument al relațiilor internaționale poate servi unui climat de securitate prin detensionarea raporturilor dintre state, gestionarea conflictelor și transformarea foștilor opozanți în parteneri pe termen lung. Arta metamorfozării relațiilor conflictuale în parteneriat zonal este condiționată de abandonarea viziunii maniheiste a raporturilor bilaterale, în care un stat preferă statutul de victimă permanentă reactualizând ciclic *imagea de agresor* a vecinului.

Frecvența utilizare a memoriei ca armă de consolidare a ostilității, cu formula justificativă: „nu vom uita ce li s-a întâmplat strămoșilor noștri“, este abandonată în deceniile trecute și nu cadrează cu o epocă în care cooperarea regională este cheia stabilității continentale. Reconfigurarea unui trecut ce poate fi permanent interpretat, slujește viitorului, în funcție de finalitatea și obiectivele urmărite de actorii internaționali care vizează, cu insistență, apropierea părților peste drame istorice seculare.

Existența unor exemple fericite de uitare-iertare-redimensionare a trecutului în viața unor națiuni (cazul franco-german) ne stimulează în analiza, pe aceleași coordonate, a relațiilor României cu vecini problematici. Tratatul de bază româno-ucrainean, semnat în mai 1997, a oferit prilejul unei dispute pasionale în mass-media. S-au confruntat cei care au uzat de memorie ca instrument al menținerii tensiunilor dintre state și cei care, invocând pragmatismul și interesele României, au optat pentru cicatrizarea rănilor trecutului. Opiniile referitoare la textul acestui tratat, reflectate în presă, au fost puternic influențate de mediul politic intern și extern, în care o alianță CDR-USD proaspăt venită la putere încearcă persuadarea Pactului Nord-Atlantic pentru o decizie favorabilă integrării României, la summit-ul de la Madrid.

Textul tratatului, supus dezbaterii publice, indica tensiunile existente între cele două țări și contrar unui model experimentat cu succes (cel franco-german), evita prezentarea unei istorii complementare a celor două state în care interese comune și alianțe vremelnice să prevaleze asupra situațiilor conflictuale. Menit a contribui la „întărirea înțelegerii și încrederii reciproce între cele două popoare“, tratatul intenționa „lichidarea moștenirii dureroase a trecutului“, fără a prezenta și momente pacifice ale unei istorii comune<sup>1</sup>. Așadar, din start era acceptat un handicap major, trecutul ca povară evidentă, și relevată lipsa unor etape ale destinderii, apropierii și colaborării în cadrul unei bune vecinătăți. Sub semnul acestui trecut sumbru a stat întreaga polemică de presă, disponibilitatea opiniei publice românești spre uitare și iertare fiind aproape inexistentă.

Comentariile care vizau gradul de utilitate al tratatului se divid în două orientări diferite: pe de o parte, politicienii puterii CDR-USD având nevoie de o rapidă confirmare a înțelepciunii și abilității lor politice, pe de altă parte, opoziția, editorialiștii sentimentali și victimele războiului contra URSS.

Președintele Emil Constantinescu a fost primul care a deschis o retorică a puterii marcată de pragmatism, eludând amintirea unor episoade dureroase ale trecutului. „Istoria însăși nu ne dă dreptul să deturnăm acest spirit (n.a. al Actului final de la Helsinki) în favoarea unor nostalgii, oricât de corect motivate; istoria însăși ne interzice să facem din interesul național o noțiune arheologică“<sup>2</sup>. Liderii PNT, Ion Diaconescu, Radu Vasile și Victor Ciorbea (premier), au motivat avantajele oferite de tratat prin prisma acumulărilor de securitate pentru România, dar evitând să arboreze problemele sensibile lăsate moștenire de o zbuclămată istorie est-europeană.

În contextul apropierii Summitului de la Madrid, guvernul român a fost acuzat de eterna VOX POPULI că abandonează patriotismul național pentru beneficii imediate. Acest refren, deranjant pentru putere, a revenit aproape zilnic, timp de două luni, în paginile ziarelor, iar ministrul de externe, Adrian Severin, s-a considerat obligat să explice: „Nici una dintre părți nu a făcut sacrificii istorice... nu se poate spune că o parte a câștigat și alta a pierdut“<sup>3</sup>. Asaltul argumentației sentimentaliste împotriva tratatului a fost stopat cu o analiză rece, calculată, prin care se indica misiunea construirii Marii Europe în această regiune, misiune dublată de o confirmare a creșterii securității prin întărirea inviolabilității frontierelor.

Răspunzând așteptărilor, elita politică și editorialiștii care au apărat forma finală a textului tratatului, au apelat totuși la trucurile post-decembriște, lăsând să se înțeleagă posibilitatea unirii cu țara a Bucovinei și Basarabiei (în ciuda semnăturilor depuse pe acest tratat) în cazul în care situația internațională ar favoriza România. În acest context, seriozitatea negociatorilor români pare lovită de nulitate atât timp cât discursul oficial avea două măsuri, una pentru partea ucraineană – ce recunoaște fixarea definitivă a frontierei – și una pentru opinia publică românească – care nu admitea abandonarea fraților de sânge. Poziția generală adoptată de autoritățile române se regăsește într-o conduită

frecvent uzitată în plan internațional. Oficialii români s-au abținut de la utilizarea memoriei ca armă a permanentizării ostilității între vecini dar în același timp au refuzat discutarea trecutului în toată complexitatea lui. Prima jumătate a secolului al XX-lea a fost pusă pur și simplu între paranteze, liderii puterii preferând să-și inhibe orice comentarii asupra trecutului și să discute doar avantajele aduse de tratat pentru viitor. Micile succese obținute: apărarea identității minorității române din Ucraina, inviolabilitatea frontierelor, navigația pe brațul Chilia și demilitarizarea insulei Șerpilor au fost supradimensionate și prezentate metonimic, drept soluții la toate problemele istorice româno-ucrainene.

Criticile la adresa tratatului au fost lansate de pe poziții diverse, de la opoziția parlamentară până la comunitatea românilor din Bucovina de Nord. Fondul acestor opinii s-a referit la inacceptabilitatea cedării deliberate a unor teritorii istorice românești (Basarabia de Sud și Bucovina de Nord), gestul guvernului CDR-USD fiind plasat „imaginar” într-o continuitate dureroasă a invaziei sovietice din 1940. Recunoașterea frontierei fixate în iunie 1940 a echivalat, la nivelul mentalității unor grupuri, cu o complicitate între un guvern democrat de la finalul secolului al XX-lea și dictatorul Iosif Visarionovici Stalin, primul consfințind, inconștient și laș, o modificare teritorială decisă printr-un capriciu al forței.

Corneliu Vadim Tudor considera drept vinovați, pentru „cel mai grav act de trădare națională din istoria modernă a României”, pe ministrul de externe Adrian Severin și pe președintele Emil Constantinescu care „se poartă față de Basarabia și Bucovina precum Lenin și discipolul său Stalin”<sup>4</sup>. Dacă pentru PRM, Tratatul româno-ucrainean era „Diktatul de la Kiev”, Valeriu Tabără, liderul PUNR, solicita un referendum național și afirma despre aceia care vor semna acest document că devin „trădători de țară”<sup>5</sup>. Vehicularea ideii trădării de patrie și indicarea „trădătorilor” spre oprobriu public au fost utilizate la maximum de partidele ultranaționaliste PRM și PUNR, personalitățile române responsabile de încheierea tratatului preluând automat din aura negativă a dictatorilor sovietici care luaseră hotărâri cu efecte, aparent similare, pentru România.

„Tragedia națională” a anului 1997 era echivalată cu cea din 1940, amintirea atrocităților săvârșite de sovietici fiind reactualizată și hiperbolizată. Mircea Druc, președintele Partidului Reîntregirii, aducea drept argument împotriva tratatului „soarta și drepturile refugiaților, strămoșilor, exilaților, repatriaților, veteranilor și deținuților politici din Basarabia, Nordul Bucovinei, ținutul Herța, Maramureșul istoric, Transnistria...”<sup>6</sup>. Asociația Mondială „Pro Basarabia și Bucovina” în numele a 100.000 de membri declara că va da în judecată guvernul și președinția pentru „montarea unei crime premeditate contra Neamului Românesc. O crimă cum n-a mai cunoscut istoria noastră bimilenară. Un dezastru național față de care nu putem rămâne indiferenți”<sup>7</sup>.

Falsa echivalare cu tragedia reală a anului 1940 indica o întoarcere a refuzului dar și un artificiu discursiv menit să suplinească o neputință istorică. Ceea ce nu am putut salva în 1940 trebuia să recuperăm în 1997. Suferința trăită

în urmă cu 60 de ani obliga parcă la o acțiune națională de proporții, justificată patriotic și creștin, pentru sprijinirea românilor bucovineni și basarabeni. Uniunea Românilor Bucovineni, atenționând că prețul admiterii în NATO să nu fie trădarea conaționalilor, amintea într-un comunicat: „În fața propriei istorii și a lui Dumnezeu, cei ce abandonează speranțele de a se reuni cândva cu țara ale fraților lor oropsiți de nedreptate și cumplite suferințe, îndurate creștinește în teritoriile cotate de fosta Uniune Sovietică, doar pentru a le merge lor mai bine, nu pot fi considerați decât mancurți sau chiar trădători de neam și țară și tratați ca atare”<sup>8</sup>.

În istoria românilor, anul 1940 este trauma generică, dezastrul prin excelență. Prin prisma celor îndurate de românii integrați imperiului sovietic în anii '40, suferința a fost extinsă și asupra urmașilor acestora, bucovinenii și basarabeni primind statut de martiri naționali. Virtuțile lor erau consfințite de simpla rezistență la politica de deznaționalizare și se impuneau ca un antagonism evident față de lașitatea și trădarea guvernanților CDR-USD. Presa lunilor mai și iunie 1997, deși mobilizată politic pentru a contribui la admiterea în NATO, reflecta o empatizare deosebită cu românii „abandonați”. Bucovina de Nord suferea o metamorfoză evidentă, o periferie geografică românească devenind centru al virtuților naționale. Reacția pentru apărarea acestei regiuni trimitea la nostalgie a patriei pierdute, Bucovina identificându-se cu un nucleu medieval de statalitate românească, un sâmbure tare al națiunii, încărcat de glorie politică și simboluri ale spiritualității românești. În aceste condiții, Vatra Românească nu se sfia să-i numească pe susținătorii tratatului „trădători de neam și ocol părintesc” iar Bucovina să fie văzută ca unul din puținele spații de puritate ale civilizației noastre<sup>9</sup>.

În contextul anului 1997, putem afirma că reacția unei părți a opiniei publice românești, de blamare a respectivului document bilateral, se explică prin rememorarea suferințelor din anii '40 și prin repulsia față de noi „petece de hârtie” care să deturneze soarta neamului românesc. Astfel, raportarea la Pactul Ribbentrop-Molotov devenea absolut necesară și existau numeroase voci care cereau ca partea ucraineană să dezavueze infama alianță sovieto-nazistă. Refuzul Ucrainei a permis identificarea acestui stat cu orgolioasa și intransigentă Uniune Sovietică iar o senzație aproape generală a fost aceea că Bucureștiul nu negocia cu un vecin nou ci cu un adversar tradițional. *Perpetuarea metonimică a imaginii URSS în silueta statului ucrainean era justificată de moștenirea patrimonială a unor teritorii smulse prin forță și de refuzul guvernului de la Kiev de a face concesii teritoriale sau chiar de a accepta un gest de bunăvoință, cu conotații morale reparatorii, cum ar fi fost condamnarea Pactului Ribbentrop Molotov.*

Această perspectivă asupra Ucrainei indica și o precauție românească față de noile state apărute la final de secol XX care nu-și definiseră încă o atitudine clară în relațiile internaționale. Senzația imediată era totuși una de promovare a acelorași temeri ideologice, indiferent de numele statului cu care împărțeam



granița răsăriteană. Persistă așadar ideea unei continuări simbolice a războiului rece, o continuitate care conservă tensiunile din regiune și care împiedică revenirea la normalitate. Granițe trasate arbitrar, state mici menținute în umilință și disconfort față de vecinii mai mari, tirania Marelui Frate de la Est, pusee de naționalism slav și tipul de regim politic din Ucraina dau impresia că războiul rece este în plină desfășurare într-un est european în care timpul folosea o altă măsură.

Dacă pactul Ribbentrop-Molotov întărea ideea unui complot internațional față de România (marile puteri având atunci capacitatea de a hotărî destinul statelor mici) anul 1997 amenința, în opinia unora dintre români, să reconfirme această practică. Alianța Nord-Atlantică sprijinind Ucraina ca mod de îndepărtare a Rusiei față de Europa Centrală, dădea impresia că influențează România în chestiunea tratatului, inviolabilitatea granițelor statului slav fiind mai importantă decât soarta a sute de mii de români. Din nou România era plasată în postura de victimă a unor combinații internaționale, cedarea Bucovinei de Nord și a Basarabiei de Sud urmând a se face ca preț cerut pentru promisiunile de integrare în NATO. Invocarea responsabilității marilor puteri față de un stat mic precum România, se îmbina perfect cu lamentația clasică ce impunea ca dreptatea să fie în mod automat de partea celui mai mic și mai slab, o soluție alternativă echivalând cu un complot malefic.

Din fondul declarațiilor care însoțeau critica tratatului se desprindea ideea alterității evidente față de Ucraina. Nu doar opoziții dar nici măcar oficialii români nu vorbeau de o istorie complementară sau o apropiere civilizațională. Acest lucru nu se dorea cu adevărat. Ucraina este doar o civilizație slavă, realmente diferită de cea românească iar dorința de apropiere nu transpare nici din acele politicoase declarații ale diplomaților. Dacă trecutul ne despărțea prin răni deschise nici prezentul nu indica un destin comun. În mod frecvent, alteritatea unui prezent post război rece făcea referire la un mediu politic semitotalitar în Ucraina, cu o manifestare externă pe măsură și o construcție a identității naționale bazată pe naționalism și intransigență. Din contră, România era țara unde triumful democrației fusese demonstrat prin alegerile din noiembrie 1996.

În apărarea discursului anti-tratat au fost aduse și punctele forte care țineau de exploatarea memoriei naționale. Bucovina și Basarabia nu erau doar teritorii aflate în litigiu printr-un rapt teritorial condamnat și spații pulsând de istorie românească, acoperite de locuri ale memoriei. Într-un comunicat lansat de Asociația Ortodoxă Română din nord-vestul Germaniei, Comunitatea Română din Spania și Comunitatea Românilor din Franța se aminteau: „Pe aceste locuri s-a format și dezvoltat poporul român. Aici s-a scris istoria noastră bimilenară. Cetățile Hotin și Cetatea Albă, martore ale acestei istorii, se află și azi pe teritoriul Ucrainei. Putem noi, românii, uita istoria multiseclară a Basarabiei și Bucovinei de Nord în cadrul statului voievodal Moldova?”<sup>10</sup> Așadar tratativele nu puteau fi continuate în condițiile disputării locurilor memoriei. Acestea

conțineau o parte din istoria și spiritualitatea noastră și nu erau negociabile. Statul ucrainean se făcea vinovat de un sacrilegiu dureros în condițiile profanării acestor locuri. Ideea era întărită și de o delegație a minorității române din Ucraina, condusă de Vasile Tărățeanu, care îl prevenea pe primul ministru român de inoportunitatea semnării acestui tratat. Totuși, în caz de încheiere a actului bilateral, se solicita utilizarea liberă a simbolurilor naționale, revenirea la denumirea tradițională a satelor românești și chiar transformarea Codrilor Cosminului în Parc Național, cu rol de monument istoric pentru minoritatea română din regiunea Cernăuți<sup>11</sup>. Conservarea locurilor memoriei devenise o problemă vitală, corelată cu teama de pierdere a identității în fața unui naționalism ucrainean agresiv.

Un alt „atu“ folosit de adversarii tratatului era cel al continuității, prezența românească sau pre-românească de 2000 de ani ridiculizând cei 50 de ani de apartenență teritorială la o republică ucraineană. Războiul duratei era completat, în date statistice, de un război al procentelor etnice, în 1775 românii constituind 77% din totalul populației. Schimbarea procentajului ar fi fost realizată printr-un genocid etnic ce nu putea fi iertat slavilor de la est, indiferent de numele pe care îl purta statul lor sau de regimul politic în exercițiu.

Vechea tradiție voievodală românească impunea și ea devalorizarea rivalilor, rutenii nefiind decât „fugarii de pe moșiile boierești polone din Galiția iar huțanii s-au strecurat în decursul vremurilor din Pocuția în Moldova“<sup>12</sup>. Superioritatea aristocratică a românilor nu îngăduia coabitarea cu urmașii unor lucrători dependenți, care își pierduseră acum chiar și un minim bun simț față de cei care în trecut fuseseră atât de ospitalieri. Argumentul de civilizație transpune puternic față de o cultură slavă, în general neînțeleasă de cei mai mulți dintre români.

Opozanții tratatului s-au simțit încurajați și confirmați în pozițiile lor publice de marile agenții internaționale de presă. France Press lua în dezbatere cazul teritoriilor cedate de România Ucrainei Sovietice, în urmă cu o jumătate de secol, Reuter accentua ilegalitatea unei modificări oneroase a frontierelor în 1940, iar Associated Press comenta dorința guvernului român de a obține acceptul NATO prin orice compromis<sup>13</sup>. Prin implicarea agențiilor de presă consacrate, „rușinea“ românească căpăta dimensiuni internaționale iar simpla răfuială cu președintele Constantinescu și guvernul CDR-USD era depășită de misiunea înaltă a salvării onoarei internaționale a României. Criticii tratatului și-au extras energia din ideea unei campanii patriotice purtate împotriva unor conducători politici nedemni iar semnalele ce vorbeau despre tonul triumfalist al presei de la Kiev dădeau o motivație în plus pentru solidarizarea opozițiilor.

Ideea complotului internațional, cu complicitatea unor guvernanți români de moment a fost întărită de mesajul neașteptat trimis de Bill Clinton președintelui Constantinescu. Deși oficialitățile române negaseră permanent amestecul Occidentului în aceste negocieri Est-Est, textul telegrammei americane avea să „reconfirme“, pentru opoziții tratatului, modelarea destinului României prin

imixtiuni străine. Mesajul american, încheiat pe un ton optimist, lovea însă în prejudecățile și în așteptările românilor „patrioți”: „Prin confirmarea inviolabilității frontierelor actuale între țările dumneavoastră [...] tratatul pune baza unei strânse cooperări politice... Tratatul reprezintă, de asemenea, o contribuție importantă la construirea unei Europe nedivizate... Realizarea dumneavoastră reprezintă triumful speranțelor de viitor asupra problemei trecutului”<sup>14</sup>.

Articolele din presa anului 1997 au întărit, și în cazul românesc, teoria conform căreia o mare parte din opinia publică obstrucționează o politică externă curajoasă care tinde să se abată de la tiparele retorice tradiționale. Discursul oficialităților de la București axat pe idei în mare parte abstracte pentru românul de rând – securitate continentală, Marea Europă, integrare euro-atlantică – nu a reușit să convingă totalitatea populației. Riposta, de o rară virulență, a avut în prim plan pe bucovinenii și basarabenii care cunoscuseră exodul, pe veteranii de război – cei care și-au riscat viața pentru apărarea acelor teritorii – și pe „star”-urile naționalismului românesc, „îngrijorate” și „consternate” de această nouă dezmembrare a patriei.

Reamintirea suferințelor personale și a dramelor comunităților locale din perioada 1940-1945 nu a mai lăsat loc uitării și iertării. Timpul s-a concentrat în acel mai 1997, cerându-se la modul imperativ soluții pentru probleme care datau de secole. Printr-un ciudat anacronism, guvernul Victor Ciorbea se afla în complicitate atât cu un Occident care, de sute de ani, agasa România cât și cu un regim stalinist inițiator de modificări frontaliere. Din această ultimă perspectivă, Ucraina dobânda o caracteristică metonimică, ea preluând sarcina reprezentării Uniunii Sovietice în momente în care românii simțeau nevoia de a se raporta la un mare vecin, intransigent și agresiv. Forța și perseverența argumentației anti-tratat nu demonstau doar imposibilitatea depășirii unor traume dobândite și înăbușite în timpul războiului rece, ci ofereau spectacolul unei perpetuări a acestei confruntări într-un suspendat timp est-european.

Disputa de opinii din presa anului 1997 dovedea din nou tirania amintirilor în relațiile dintre vecinii cu un trecut conflictual. Noile obiective integrate interesului național, la final de secol XX, nu au fost capabile să aducă compromisul uitării peste suferințele reevocate. Ideea de dreptate, cerută de partea care s-a simțit lezată, prima asupra ideii de iertare. Iertarea nu putea fi acordată în numele unei Europe unite, atât timp cât subiectul văzut drept vinovat nu-și recunoștea greșeala și nu admitea că dreptatea este de partea unui singur actor, cel care își asumase statutul de victimă.

Memoria colectivă a funcționat standard, atât în evaluarea caracteristicilor vecinilor de la est, percepuți permanent drept invadatori și adepți ai unor soluții de forță cât și în cazul afinităților sentimentale cu locuri ale memoriei încărcate de glorie medievală. Cu greu mentalul colectiv ar fi fost capabil de o revizuire „rațională” imediată a unor poziții clasice. Reacția opiniei publice în lunile mai-iunie 1997 a demonstrat, în ultimă instanță, incapacitatea guvernanților de a-și pregăti și construi succesul prin tehnici de persuasiune care să grăbească

depășirea unor relații ostile între națiuni vecine. Situația creată ar trebui să ofere guvernanților sugestii referitoare la noi strategii care să împace pe români cu propriul trecut și care să ofere o viziune modernă asupra mult clamatului viitor comun european. S-ar impune o campanie deliberată de reconfigurare a relațiilor dintre vecini, în care dimensiunea conflictuală să fie minimalizată de o preeminență a colaborării istorice transfrontaliere. Atât timp cât războaiele și campaniile militare sunt reperatele primordiale pentru raporturile cu Ungaria sau Rusia, posibilitatea acceptării generale a unui viitor comun în Estul Europei este umbră de o eficace tiranie a amintirilor.

- 
- 1 Tratatul de bază româno-ucrainean, Preambul.
  - 2 Bogdan Chireac. „Constantinescu și Kucima au semnat Tratatul de bază abandonând trecutul în favoarea speranțelor”, „Adevărul”, 3 iunie 1997.
  - 3 Mugurel Rădulescu, „Tratatul româno-ucrainean: suspans până la încheierea negocierilor”, „Adevărul”, 5 mai 1997, p. 1.
  - 4 A. Dumitrașcu, „Corneliu Vadim Tudor acuză renunțarea definitivă la teritoriile românești în favoarea Ucrainei”, „Curierul Național”, 3 mai 1997, p. 3.
  - 5 „Procesul tratatului”, „Ziua”, 7 mai 1997, p. 3.
  - 6 „România Mare”, 9 mai 1997, p. 12.
  - 7 „Comunicat al Asociației Mondiale Pro Basarabia și Bucovina”, „Ziua”, 8 mai 1997, p. 3.
  - 8 „A doua înfățișare a procesului”, „Ziua”, 12 mai 1997, p. 5; Întoarcerea refuzatului este bine surprinsă la Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor*, traducere de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Echinoc, 1999, p. 128-129.
  - 9 „România Mare”, 16 mai 1997, p. 1.
  - 10 „În legătură cu tratatul dintre România și Ucraina”, „22”, nr. 18, 6-12 mai 1997, p. 2.
  - 11 „Minoritatea română din Ucraina nu privește pozitiv încheierea tratatului româno-ucrainean”, „Adevărul”, 5 mai 1997, p. 4.
  - 12 „În legătură cu tratatul Româno-Ucrainean”, „22”, nr. 18, 6-12 mai 1997, p. 2.
  - 13 „Compromisul româno-ucrainean văzut de marile agenții de presă”, „Adevărul”, 5 mai 1997, p. 5.
  - 14 „Bill Clinton felicită președinții României și Ucrainei pentru semnarea tratatului de bază”, „Adevărul”, 4 iunie 1997, p. 9.

### BIOGRAFIILE CUVÂNTULUI SCRIS\*

Cartea la care ne-am oprit a apărut în 2001, la Paris, la Presse Universitaires de France, în vestita colecție „Que sais-je?”. Ea cunoaște versiunea română datorită strădaniilor Camelliei Secăreanu, în colaborare cu Radu Tătărucă, cel care semnează și prefața volumului.

Mărturisesc că, în momentul în care am primit semnalul existenței acestei lucrări, pornirea imediată din parte-mi a fost nevoia stringentă de a o parcurge, închipuindu-mi că voi găsi o carte impresionantă, atât prin proporții, cât și în ceea ce privește conținutul ei. Pentru că, orice s-ar spune, titlul ales de către autor ridică pretenții, justificabile, de altfel. Am întâlnit cu totul altceva decât mă așteptam. Asta nu înseamnă că valoarea ei suferă scăderi deși, recunosc, cu un ușor regret că nu am găsit ceea ce mă așteptam. Este, de altminteri, dacă nu imposibil, atunci extrem de dificil să înglobezi, într-o carte, o întreagă istorie a cărții. Poate, totuși, titlul ar fi fost de dorit să fie altul, unul întru totul justificator conținutului.

Interesându-mă însă de personalitatea științifică a lui Albert Labarre, am constatat, totuși, că pregătirea profesională și cariera acestuia convinge, în cele din urmă, că alegerea problematicii cărții nu poate fi decât una fericită, din moment ce vine din partea unui exeget al domeniului. Albert Labarre – conservator general onorific al Bibliotecii Naționale a Franței – este cunoscut datorită preocupărilor sale în domeniul bibliologiei și biblioteconomiei, favorizate, evident, de mediul în care își desfășoară activitatea; drept urmare, a fost în măsură să semneze prefața tezei de doctorat a istoricului francez și bibliofil totodată, Roger Devauchelle, intitulată *La Reliure: recherches, techniques et bibliographiques sur la reliure française* (Paris, Filigranes, 1995, 319 p.), în cuprinsul căreia sunt investigate tehnicile de legare, decorare etc. a cărților vechi, precum și întocmirea bibliografiei *Dictionarium*-ului lui Ambrogio Calepino (1502-1779), apărută la Baden-Baden, în 1975.

Totodată, Lamarre se dovedește a fi o personalitate de primă mărime a intelectualității europene cu preocupări în istoria bibliotecară, de vreme ce face parte, alături de alți iluștri profesori europeni, din comitetul unui grup de lucru fondat în 1979, cunoscut sub numele de „Wolfenbuttel Arbeitskreis für Bibliotheksgeschichte“.

Autorul realizează o radiografiere a *suporturilor scrierii și a primelor sale tipuri*, circumscriindu-se, de fapt, *forme* ei, pleacă în investigarea problemei de la pictograme și ideograme, trecând în revistă primele tipuri de alfabet, în speță cel fenician, adaptat de greci, și din care iau naștere alfabetul latin și cele moderne de astăzi, încheindu-și excursul cu statistici și considerații privitoare la statutul și producția de cărți „în lumea actuală”, după formula autorului. Lucrarea oferă, succint, dar suficient de cuprinzător,

---

\* Albert Labarre, *Istoria cărții*, traducere de Cornelia Secăreanu, Iași, Editura Institutul European, 2001, 142 p.

lămuriri în legătură cu materialele folosite de-a lungul timpului drept suport al scrierii, însoțite de explicații privitoare la modurile de „preparare”, de pregătire a acestora până să ajungă în forma definitivă necesară utilizării lor: piatră, tăblițe de lemn, argilă, țesături, oase, cochilii, fragmente de vase, frunze de palmier, ardezie, cărămizi, fildeș, diverse metale, ajungând la papirus și inovația Pergamului, modalitățile de tratare folosite până a se ajunge la produsul finit, pergamentul, rămânând neschimbate până în Evul Mediu.

Maniera de analiză folosită de autor în tratarea subiectului este, într-un fel, didactică, constând în explicarea progreselor cărții, a modului de prezentare proprie fiecărei epoci, în corelație permanentă cu contextul care, de fapt, a creat-o. Regăsim în text ideea determinării reciproce între carte și cadrul social-politic în care apare. Ne sunt împrăștiate, citind lucrarea lui Albert Labarre, modalități de prezentare a cărților în antichitatea greco-romană, când are loc o mutație capitală în istoria cărții, „mai importantă poate decât cea a lui Gutenberg” (p. 20), în momentul când cartea-volumen este transformată, între secolele II și IV d. Hr., în *codex*, făcut din foi inserate și pliate pentru a forma caiete legate între ele. Evul mediu, Bizanțul și perioada monastică au cultivat *scriptorium*-ul mănăstiresc, un adevărat laborator al cărților ieșite de sub pana călugărească, remarcabilă atât prin conținutul lor, cât și prin forma de prezentare, de înfrumusețare a cuvântului scris cu decoruri spectaculoase. Nu este uitată nici partea orientală a lumii, dominată de arabi, cei care, pe la 750, folosind cunoștințele prizonierilor de război chinezi, găsesc un mod de fabricare a hârtiei, preluat, apoi, de Occident. De la primele „mostre” de carte tipărită se ajunge la generalizarea și, în final, la înstăpânirea noii forme de prezentare, cea corespunzătoare contextului creat de curentul Luminilor în țările Europei de Vest. *Cartea modernă*, cum ține să specifice autorul, cel mai recent tip de carte pe care, de altfel, îl folosim și noi, constituie ultimul capitol al lucrării. Nu insistăm asupra lui, întrucât ar fi superfluu să detaliem implicațiile progresului general al societății în forma și fondul cărții, în general. O scurtă dar utilă bibliografie însoțește lucrarea ce constituie o contribuție importantă, destinată, precum întreaga colecție, publicului larg, dar nu numai.

Cătălina Chelcu

## MIT ȘI SIMBOL ÎN TEXTELE SACRE

Interpretările date istoriei au ele însele propria istoricitate: nu interpretăm oricum, precizează Paul Ricoeur (*Eseuri de hermeneutică*, 2 vol., traducere de Horia Lazăr și Ion Pop, Cluj, Editura Echinoc, 1999), ci cu scopul de a explica, de a prelungi și a menține vie tradiția din care facem parte. Este și motivul pentru care spunem că timpul interpretării aparține, oarecum, timpului tradiției. Deși e înțeleasă ca transmitere a unui *depositum*, tradiția moare dacă nu e interpretată în continuu. Moștenirile de acest gen nu sunt niște tezaure etanșezate, trecute din mână în mână fără a fi deschise. Dimpotrivă, ele se reînnoiesc chiar prin utilizările și reutilizările care, în aparență, par că le epuizează exemplaritatea, valoarea de model, zestrea de experiențe. Tradițiile trăiesc din interpretări succesive. Ricoeur caută, prin urmare, un *timp al sensului* care să încrucișeze cele două temporalități, cea care transmite și cea care reînnoiește. Ipoteza lui de lucru este că valențele acestui timp sintetic au ceva în comun cu constituirea semantică a simbolului, știut că dă sens prin mijlocirea altui sens. În semantica simbolului, sensul primar, literal,

adesea fizic, trimite, indirect, la un sens figurat, spiritual, existențial. Simbolul spune mai mult decât pare că reușește la prima vedere. Or, problema lui Ricoeur este de a descifra raportul dintre *plusul de sens* și *încărcătura lui temporală*. Vizează, deliberat, un timp al simbolurilor și nu al miturilor pe motiv că funcția socială a celor din urmă nu epuizează bogăția de înțelesuri a fondului simbolic, susceptibilă de a fi refolosită într-o altă epocă, într-o altă „constelație” de legende. Mai mult, aranjarea mitului sub formă de povestire presupune un început de raționalizare care limitează puterea de semnificare a simbolului. Plecând de la mărturisirea răului în cultura ebraică, Ricoeur discerne trei niveluri semnificative: nivelul primar al experienței păcatului; nivelul mitic, fabulatoriu, memorialistic al istorisirilor despre păcat; nivelul livresc, sacerdotal, al dogmatismelor mitologice. Ricoeur este convins că rezerva de sensuri a simbolurilor primordiale e mai bogată decât cea a simbolurilor mitice și cu atât mai mult decât cea mitologiilor raționalizante. Trecând de la simbol la mit și apoi la mitologie ne deplasăm de la un timp ascuns, incomensurabil, „necivilizat” la un altul strict reglementat, uzat, sărăcit de semnificații. Vedem astfel că tradiția înstrăinată de simbol și îndreptată către mitologia dogmatică se situează pe traiectoria acestui timp epuizat: devine moștenire, depozit, raționalizându-se. Orice tradiție își pierde puterile mitologizând simbolul. Ea nu se revigorează decât cu ajutorul interpretării dispuse să reia drumul în sens invers, de la timpul consumat la cel ascuns, primordial, cu alte cuvinte întorcându-se de la mit la simbol și la rezervele de sens ale acestuia.

Ricoeur pledează pentru accepția tradițională a hermeneuticii asociate cu exegeza, definind-o ca disciplină care își propune să înțeleagă un text începând cu intenția lui, cu ceea ce vrea acesta să comunice. Hermeneutica lui este, în felul ei, o genealogie, dar care nu ne duce la o origine temporală ci la un nucleu virtual de semnificații. Întemeiată pe fenomenologie (descrierea semnificațiilor implicate de experiență în general, fie că e vorba de experiența lucrurilor, a valorilor sau a persoanelor) ea pune în discuție atât conceptul de simbol cât și practicile de simbolizare, cu alte cuvinte niște limbaje care numesc ceva pe cale directă pentru a desemna altceva pe cale indirectă.

Studiul lui Ricoeur are ca punct de plecare noțiunile de sincronie și diacronie dezvoltate de Levi-Strauss în *Antropologia structurală*. Ce înțelegem, totuși, prin „structuralism”? Este o teorie care semnaleză coduri culturale în măsură să traducă mesaje în termenii altor coduri dar și să exprime, în propriul lor sistem, impulsurile primite din partea unor sisteme diferite. Or, mitul tinde să se identifice cu un cod care reglementează schimbările în sensul perpetuării sale. Sistemul mitic și reprezentările pe care acesta le pune în mișcare servesc la stabilirea unor raporturi de omologie între condițiile naturale și cele sociale sau, mai precis, la definirea unei legi de echivalență între contraste semnificative, situate în mai multe registre: geografic, zoologic, botanic, religios etc. Pentru mitologia ebraică explicația structurală este, fără îndoială, lămuritoare dar reprezintă un strat expresiv de nivelul al doilea, subordonat surplusului de sens păstrat în fondul simbolic: mitul lui Adam, de exemplu, e secundar în comparație cu noțiunile de „pur” și „impur”, conturate din experiența cultului și a penitenței. Ricoeur urmărește o *unitate de intenție*, o „luare împreună” a elementelor entropice care certifică acea mentalitate aflată, bunăoară, la originea teologiei simbolice medievale. Oamenii din epocă nu confundau, arată Ricoeur, nici lucrurile nici planurile dar aveau pentru toate un numitor comun, un loc de contact al lumii profane și al celei sacre. Cum principala caracteristică a simbolului este polisemia, diversitatea de sensuri, el nu își poate îndeplini menirea decât numai într-o economie a ansamblului. Natura simbolizează orice, în orice cultură dar pentru cei din Evul Mediu ea nu transmitea nimic dacă

nu își găsea prototipurile în Biblie. Simbolurile se manifestă, este adevărat, în afara gândirii logice, univoce dar, în același timp, numai în interiorul unei ordini care le limitează, le articulează și le disciplinează semnificațiile. Analiza structurală nu poate decurge, crede Ricoeur, în absența înțelegerii hermeneutice a transferurilor de sens. În acest fel, sondarea structurilor nu e exterioară unei anchete care și-ar propune să gândească plecând de la simboluri.

Opoziția față de structuralism pleacă de la tendința acestuia de a considera textul în sine, fără ancorări în realitatea palpabilă. Ricoeur îi reproșează lui Levi-Strauss generalizările originare în analiza gândirii sălbatice care nu e atât exemplară cât mai mult extremă, la celălalt pol aflându-se, la fel de grăitoare, credința ebraică reînnoită la nesfârșit și conservată tocmai prin acceptarea propriei istoricități. Or, modelul structural poate fi extins dincolo de entitățile textuale, la toate fenomenele sociale, pentru că aplicația sa nu e limitată, crede Ricoeur, la semnele lingvistice, ci se face simțită la toate felurile de semne analoage cu cele lingvistice. Autorul descoperă veriga intermediară dintre modelul textual și fenomenele sociale chiar în noțiunea de sistem semiologic deoarece funcțiile semiotică ori simbolică, apărute din substituirea lucrurilor prin semne, nu sunt doar suprastructuri ale vieții sociale ci temelia ei autentică. Conform acestei funcții generalizate a semioticului, nu numai funcția simbolică este socială ci însăși societatea se manifestă ca fiind, inevitabil, una simbolică. Dacă urmăm această sugestie dată de autor trebuie să recunoaștem că explicațiile corelative, tipice modelului structural, sunt cu totul diferite de cele frecventate în modelul causal clasic, mai ales dacă interpretăm cauzalitatea în termenii lui D. Hume, ca pe o succesiune regulată de fapte anterioare și următoare, fără nici o legătură logică, internă, între ele.

A înțelege un simbol înseamnă a-l reaeza într-o totalitate omogenă, mai vastă decât el, care „leagă” universul simbolurilor dându-i consistența unei „lumi”. Uneori, autorul desfășoară valențele multiple ale aceluiași simbol pentru a-i proba caracterul inepuizabil. Alteori, încearcă să înțeleagă un simbol prin prisma altuia, conform analogiilor aplicate tuturor simbolurilor afine cu simbolul studiat. Altfel spus, vrea să înțeleagă simbolul cercetând manifestări conexe ale sacrului, cum ar fi ritualul sau mitul. În sfârșit, un ultim mod de a-și apropia simbolistica constă în a arăta cum un același simbol unifică mai multe niveluri ale experienței sau ale reprezentării: exteriorul și interiorul, concretul și imaginabilul. După Ricoeur, a interpreta înseamnă a lăsa să apară o coerență. De fapt, vrea o conciliere între structuralism – care încerca să obiectiveze și să despartă gândirea subiectivă a cercetătorului de structura instituției investigate – și hermeneutica descalificată, până atunci, ca meditație cu vagi resorturi științifice. Structuralismul deține aici locul unei lecturi strict conjuncturale, „de escortă”, de intermediere. Ricoeur îl folosește ca explicație punctuală, limitată, a fenomenelor, urmând ca ulterior să își extindă deducțiile pe cont propriu, din aproape în aproape. „Conștiința validității unei metode nu se poate despărți niciodată de conștiința limitelor ei”, sublinia Ricoeur. Pentru început, stabilește că, spre deosebire de știință care dă forma de eveniment nou unor structuri, gândirea mitică creează structuri bricolând reziduuri sau resturi de evenimente din reprezentările colective anterioare.

Sensul ținând de configurația celor relatate, gândirea mitică e prizoniera unor evenimente sau experiențe pe care le dispune și redispune fără încetare pentru a-și da un rost. Astfel se explică de ce societățile arhaice sunt atât de vulnerabile în fața neprevăzutului care le disturbă, instabilitatea sistemului totemic rezultând chiar din structura lui sincronă. Istoria mitului se înscrie deci, în lupta structurii contra evenimentului, în efortul de anulare a perturbărilor produse de factorii istorici prin transformarea trecutului



într-o combinație de fapte ce se reflectă mutual. Sarcina de a articula timpul mitic, aflat în afara devenirii, cu ritmurile anotimpurilor și cu înlănțuirea generațiilor îi revine ritualului. El se pronunță asupra diacroniei însă face acest lucru tot în termeni de sincronie căci simplul fapt de a celebra echivalează cu schimbarea trecutului în prezent. Pentru înțelegerea Vechiului Testament hotărâtoare nu sunt clasificările sau nomenclaturile ci evenimentele fondatoare organizate în trei nuclee de sens: primul este Potopul, al doilea cuprinde faptele petrecute între eliberarea din Egipt și ajungerea în Pământul făgăduit, iar al treilea e centrat în jurul temei Unului lui Dumnezeu și al misiunii lui David. După cum ușor se poate observa, suntem îndreptățiți să vorbim de un *primat al istoriei* în cultura vetero-testamentară, toate raporturile lui Yahve cu Israel fiind semnificate *prin* și *în* evenimente care nu au lăsat nici o urmă de teologie speculativă. Reinterpretarea de către fiecare generație a fondului de tradiții conferă înțelegerii istorice un caracter la fel de istoric și dă naștere unei dezvoltări constante ca semnificație dar dificil de proiectat într-un sistem sincron. În gândirea ebraică reformularea istoriei în acord cu tradiția o ia totdeauna înaintea reevaluărilor intelectuale și teologice. Ar fi deci eronat să înțelegem mărturisirea de credință ebraică pe baza unor categorii prestabilite care, deși foarte obișnuite pentru noi, nu au de-a face cu acelea de la care poporul ales și-a ordonat propria-i gândire teologică. Miturile Facerii și Căderii – clădite pe un prim strat simbolic – nu își epuizează sensurile în aranjări omoloage cu cele sociale. Doar așa trebuie să înțelegem critica pe care Ricoeur o aduce structuralismului, opunând temporalitatea sincronă dar „fisurată” a miturilor totemice temporalității neîntrerupte, mereu reinvestite cu sens, a miturilor ebraice.

În eseurile de față Ricoeur se referă și la noțiunea de *relație socială* unde fiecare individ nu numai că ține seama de reacția celuilalt dar își motivează comportamentul cu ajutorul unor simboluri și valori care nu exprimă obișnuințe private ajunse, cu timpul, notorii, ci reguli publice dintotdeauna. Găsește chiar niște apropieri între acțiunea socială și funcționarea limbajului: acțiunea nu are sens decât condusă de norme a căror menire este să perpetueze un cod cultural. Sensul unei îngenunchieri, de exemplu, depinde de sistemul de convenții care dă înțeles acestui gest. Împreună cu Clifford Geertz vorbește despre medierile simbolice gândite să structureze acțiunile colective în așa fel încât faptele individuale să se semnifice reciproc. Putem interpreta un comportament ca semnificând ceva în funcție de o anumită regulă simbolică, fără ca cea din urmă să implice ideea de constrângere. Normele doar ordonează acțiunea, o prefigurează, dându-i formă și înțeles. Înainte de a fi *interpretate*, simbolurile sunt *interpretante* ale conduitelor noastre.

O acțiune de mare relevanță dezvoltă niște semnificații actualizabile și în altă situație decât cea în care s-a produs gestul primordial. Cu alte cuvinte, înțelesurile unui eveniment depășesc condițiile sociale ale producerii sale și pot fi reiterate în alte contexte socio-istorice. Aici Ricoeur găsește prilejul de a sublinia caducitatea teoriei marxiste care vedea în suprastructura culturală efectul unei infrastructuri economice strict delimitate din punct de vedere istoric. Or, nu este oare o trăsătură fundamentală a marilor opere culturale faptul că ele transcend contextul apariției lor dovedind autonomia așa zisei suprastructuri? Din constatarea autonomiei deduce și definirea deosebit de nuanțată a ideologiei, mai întâi ca reprezentare integratoare și abia mai târziu ca mistificare a realității. În opoziție cu Marx, care o leagă numai de lupta de clasă, Ricoeur consideră că *ideologia este un fenomen de nedepășit al vieții comunitare*: societățile în care trăim au dintotdeauna o constituție simbolică, de regăsit în interpretări, imagini și reprezentări ale legăturii sociale înseși. Nu crede, așadar, în eventualitatea unei cercetări neideologice a

ideologiei, care s-ar lovi de imposibilitatea de a atinge un moment zero al comunității, o realitate anterioară simbolizării „contractelor“ sociale. În ciuda acestui scepticism, accentuează profilul ideologiei comparând-o, în aspectele ei secundare, cu un fenomen atât de apropiat ei în manifestările lui primare: utopia. Ideologiile aparțin claselor dominante, fiind contestate de clasele dominate sau în ascensiune, mai înclinate către utopie. Ideologiile privesc înapoi, utopiile privesc înainte. Ideologiile se acomodează cu realitatea, o legitimează, utopiile o neagă, o distrug.

Potrivit lui Ricoeur, a deconstrui un mit înseamnă a readuce logica acțiunii sale în propria-i sferă de validitate, îndepărtând-o de semnificațiile ei ontologice, teologice. În plus, autorul operează o distincție între *demistificare* și *demitologizare*. Prima e tot una cu a recunoaște mitul ca ficțiune și a renunța la el. A doua pretinde recunoașterea mitului ca mit în vederea eliberării fondului simbolic pe care acesta îl deține dar nu îl valorifică. Demitologizarea mai cere să descoperim distanța ce desparte cultura noastră și aparatul ei noțional de cultura în care s-a exprimat prima oară ritul sau gestul adoptat de noi. Prin urmare nu definim mitul ca simplu negativ al științei ci recunoaștem în el o modalitate de a invada și a „mundaniza“ lumea de dincolo cu realități familiare, tangibile. Demitologizarea restituie mitului intenția inițială, fiind animată de dorința de a-i înțelege mai bine un text și a-l interpreta, adică a raporta reprezentările lui obiective la înțelegerea de sine care se arată și, totodată, se ascunde în el. Demitologizăm doar în conformitate cu intenția mitului, care vizează mai multe decât recunoaște formal. Mitul nu exprima, în opinia lui Marx, decât proiectarea puterii umane într-o lume de dincolo fictivă. Dimpotrivă, filosoful francez vede în el procesul de luare în stăpânire de către om a originii și finalității lui prin mijlocirea sus-numitei mundanizări a religiosului, urmate, în ordine, de o anumită distanțare de sine, obiectivare și, mai apoi, reasurare.

Acestea sunt numai câteva din subiectele discutate în cele două volume propuse acum publicului român. Cu siguranță că parcurgerea lor va oferi cititorului – poate mai avizat decât noi – și alte prilejuri de meditație, evident, în funcție de preocupările fiecăruia.

Andi Mihalache

## FUNCȚIA CULTURALĂ A GESTURILOR. NOTE LA DOUĂ INTERPRETĂRI RECENTE

Angajat pe trasee sociale previzibile, nevoit să-și asume clișee comportamentale de ale căror sensuri se simte profund străin, omul contemporan meditează tot mai puțin asupra gesturilor care îi acompaniază conduita socială. Cu toate acestea, gestualul nu a dispărut din cultura contemporană. Fără a avea rolul de a institui un anumit tip de raporturi în societate, frecvența cu care aceste manifestări, basculate cel mai adesea în registrul banalului, își semnaleză prezența depinde de cadența cu care sunt chemate să confirme diverse situații. Astfel, gesturile obscene, provocatoare sau lipsite de deferență sunt condamnate în raport cu un ansamblu de conduite prescrise în funcție de anumite contexte sociale. Mâna întinsă spre cel considerat inferior în ierarhia socială, prioritatea acordată femeilor în unele situații, mai ales în societățile europene cu preponderență masculină, sau gestul victoriei într-o campanie electorală sunt elemente menite mai curând să fixeze o stare deja recunoscută decât să instituie un alt gen de raport. Progresiva „laicizare“ și „raționalizare“ a civilizației moderne nu a răpit acestor deprinderi valențele simbolice, chiar dacă impactul și eficacitatea le-au fost diminuate.

Semnificația lor socială a suscitât reflecția istoricilor, antropologilor și semioticienilor. Dintre lucrările cele mai recente, două rețin atenția prin înnoirile metodologice pe care le avansează: Jean-Claude Schmitt, *Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval*, și Felicia Dumas, *Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*<sup>1</sup>. Caracterul lor complementar invitându-ne la o analiză comparativă, constatăm că lucrarea istoricului francez urmărește, din unghiul antropologiei istorice, una din structurile mentale dominante ale istoriei medievale occidentale; în timp ce Felicia Dumas realizează un „studiu semiologic“ vizând cazul particular al liturghiei ortodoxe. Dincolo de propunerile metodologice avansate de autori, planul abordărilor punctuale trădează o serie de imponderabile care merită o discuție mai nuanțată.

Jean-Claude Schmitt pornește de la ipoteza potrivit căreia epoca medievală poate fi caracterizată drept o „civilizație a gestului“<sup>2</sup> și explorează temeiurile unei astfel de aprecieri. În condițiile unei slabe dezvoltări a scrisului, cuvântul și gestul s-au impus drept structuri fundamentale ale mentalului medieval, devenind „cel puțin pentru clerici, obiecte ale reflecției politice, istorice, etice și chiar teologice“<sup>3</sup>. În același timp, predominarea „culturii gestului“ nu exclude cuvântul scris, cu atât mai puțin cu cât era mai rar, constituind, implicit, un temei al valorizării sociale, mai ales în cazul clericilor care, asumându-și menirea de a codifica cuvântul divin, „se bucură în creștinătate de o sacralitate care-i plasează deasupra oamenilor obișnuiți“<sup>4</sup>. Pentru iliterații scrisul are mai curând o valoare morală, contribuind la păstrarea unor informații prețioase, pe când gestul, prin caracterul său imediat, vizibil și simbolic, una normativă, instituind în mod nemijlocit un anumit raport între indivizi.

Între încercările taxonomice și analiza conținuturilor autorul optează, pentru cea de a doua cale, plasându-și demersul între *reprezentare* și *interpretare* în cultura medievală. Analiza astfel concepută se structurează pe două paliere, dintre care „încercările de interpretare a gesturilor, de reducere a lor la categorii intelectuale, la valori semnificative și norme ale unei culturi“ dețin un loc preeminent fără a pune însă în umbră „felul în care gesturile dezvăluie structurile puterii, ierarhiile fundamentale ale societății“<sup>5</sup>. Opțiunea metodologică, explicit formulată, conduce însă spre o specificare destul de vagă a manierei în care paradigma interpretativă a gestului din antichitatea clasică implică omologii în cultura medievală<sup>6</sup>. Locul ocupat de gesturi în cadrul reflecției teologice este comprehensiv relevat de autor, fără ca absența unui criteriu clar al selecției surselor să compromită acuratețea analizei. Trăsăturile gândirii medievale sunt indisociabile de viziunea creștină care postulează caracterul preeminent al sufletului și interpretarea trupului într-o manieră oarecum ambiguă, atât ca simbol al păcatului originar, cât și ca expresie a Creației<sup>7</sup>.

La capătul analizei, Jean-Claude Schmitt observă că nu trebuie gândită o istorie liniară a gestului, în sensul devalorizării sale odată cu generalizarea scrisului și apariția rațiunii moderne. Această constatare poate fi extinsă la toate demersurile de istorie culturală preocupate să explice tranziția de la medievalitate la modernitate.

Abordarea propusă de cea de-a doua lucrare ilustrează argumentul conservării, de-a lungul epocii moderne, a unor spații de sociabilizare în care gesturile dețin o poziție determinantă. Încă de la început, autoarea precizează că urmărește investigarea teologicului dintr-o perspectivă semiologică. Astfel, acumulările teoretice proprii acestui domeniu impun formulări menite să fixeze parametrii comunicării non verbale în cadru liturgic. Unele dintre acestea precum *co-text*, *comunicare tabulară*, *acte de limbaj comportative și explozive*, *enunț prelocuționar* ridică probleme de adecvare la problematica abordată, după cum altele precum *actant liturgic* sau *comunicare simbolică*

semnifică nimerit „participantul la interacțiunea de tip special reprezentată de celebrarea ritualului liturgic”<sup>8</sup>, respectiv „tipul de comunicare care caracterizează în general interacțiunile de natură ritualică”<sup>9</sup>.

În planul metodei, autoarea sugerează utilizarea alternativă a antropologiei cu câteva „metode operatorii ale semiologiei”<sup>10</sup> sau, altfel spus, „un ansamblu de metode ale științelor imprecisului” (antropologie, sociologie, lingvistică generală, hermeneutică etc.) susceptibile de a fi folosite în „domeniul semiologiei non verbalului”<sup>11</sup>. Subordonându-se acestei alegeri, investigarea se realizează cu ajutorul *observației participante* (cercetătorul se implică în viața grupului studiat și interacționează cu membrii acestuia)<sup>12</sup>, care presupune metoda empirică a observației și anchetele de teren, iar referințele antropologice trimit la lucrările lui Marcel Jousse, David le Breton, Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss și la scrierile patristice. În pofida acestor distincții metodologice corect formulate, analiza nu insistă prea mult pe direcția antropologiei istorice. Urmărind să descrie un model de comunicare, studiul, singura contribuție care se ocupă de gestualul creștin dintr-o perspectivă comunicațională „sau mai larg, semiotică”<sup>13</sup>, după aprecierea autoarei, se dovedește amendabil din perspectiva încercărilor explicative de natură istorică. Astfel, variantele comunicaționale, figurate prin triada *limbaj gestual*, *limbaj proxemic* și *sistem vestimentar*, prescriu un model descriptiv de abordare bazat pe înregistrarea elementelor vizibile în actul liturgic și relevarea dimensiunii lor de vehicule ale comunicării. Încercările de situare diacronică în raport cu limbajul liturgic au la bază contribuții bibliografice în mare parte depășite<sup>14</sup>. Spre exemplificare, poate fi citată discuția în jurul semnului crucii sau a darurilor liturgice care reclamau o aprofundare pe temeiul diversificării referințelor<sup>15</sup>. În același registru, transmiterea gestului liturgic doar prin intermediul tradiției orale se dovedește a fi o manieră explicativă precară ținând cont de faptul că *actanții liturgici* aparțin unor paliere culturale diverse și astfel nu au acces la o singură sursă de informare. În sprijinul acestor constatări se poate apela la izvoare de natură iconografică, legislație bisericească, cărți de cult, relatări de călătorie sau surse etnografice, susceptibile să restituie formele culturale de transmitere și receptare a ansamblului liturgic.

Observațiile de mai sus urmăresc un registru oarecum colateral demersului întreprins de Felicia Dumas, neavând darul de a compromite investigația de natură semiotică. În plus, caracterul exemplar al studiului nu rezidă în acumulările de natură cantitativă, ci mai curând în faptul că pune în evidență remanența gestualității, supraviețuirea simbolicului în anumite spații de socializare, precum și imposibilitatea unei istorii care presupune trecerea bruscă de la o civilizație la alta prin eludarea palierelelor culturale și a diferențelor de limbaj.

1 În acest sens, pot fi citate și contribuțiile mediului istoriografic autohton care abordează această problemă: Simona Nicoară și Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996; Alexandru-Florin Platon, *Societate și mentalități în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000.

2 Sintagma a fost avansată de Jacques Le Goff.

3 Jean-Claude Schmitt, *Răzuna gesturilor în Occidentul medieval*, traducere de Doina Marian, București, Editura Meridiane, p. 23.

4 *Ibidem*, p. 24.

- 5 *Ibidem*, p. 447.  
 6 *Ibidem*, p. 45-75.  
 7 *Ibidem*, p. 84.  
 8 Felicia Dumas, *Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*, Iași, Institutul European, 2000, p. 26.  
 9 *Ibidem*, p. 27.  
 10 *Ibidem*, p. 29.  
 11 *Ibidem*, p. 35.  
 12 *Ibidem*, p. 31.  
 13 *Ibidem*, p. 65.  
 14 Principala referință pentru originea istorică a gesturilor liturgice o constituie lucrarea lui V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cursuri universitare, Cernăuți, 1929.  
 15 Dintre lucrările accesibile, cele semnate de Georges Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, și Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Polirom, 1997, puteau contribui la unele lămuriri din perspectiva antropologiei istorice.

Bogdan Petru-Maleon

## TIPURI DE IMAGINAR ÎN SECOLUL LUMINILOR\*

Existența noastră, istoricește finită, este determinată de autoritatea lucrurilor moștenite care ne influențează, inevitabil, comportamentul. Una din aceste moșteniri este povestirea. Ea se manifestă ca o înlănțuire de cuvinte prin care ne constituim în comunități de cultură și prin care aceste comunități se interpretează, ele însele, pe cale narativă.

Publicată pentru prima dată în 1985 și considerată un demers destul de riscant, *Marele masacru al pisicii* nu alege drumul deja consacrat de istoria științifică, ci pe cel al istoriei reprezentărilor. Robert Darnton își motivează opțiunea explicând că lucrarea sa, care încearcă „să aprofundeze curente de gândire din Franța secolului al XVIII-lea“, își propune să exploreze percepții mai puțin familiare ale realității. Cercetând una câte una surprizele oferite de o juxtapunere neobișnuită a unor texte (o versiune primitivă a basmului *Scufița Roșie*, o povestire relatând un masacru al pisicilor, o descriere bizară a unui oraș, un dosar neobișnuit întocmit de un inspector de poliție-autor) nu dorește să inventarieze feluritele modalități de mediere simbolică, specifice secolului XVIII, ci oferă o modalitate de a le aborda.

Analiza debutează cu o posibilă definiție a percepției asupra realității și cu câteva precizări epistemologice și metodologice.

Investigația istorică tradițională este abandonată în favoarea unei noi alternative, înaintea de istoria-etnografică. Se pleacă de la ipoteza că oamenii sunt diferiți și pentru a le putea înțelege modul de a gândi trebuie să acordăm un loc important alterității. De aceea, Robert Darnton sugerează că detașarea de sentimentul fals al familiarității față de trecut poate conduce mai ușor la investigarea unui material vechi ca arhivele, dintr-o perspectivă nouă. Importantă pentru autor nu este încercarea de a descoperi ce gândeau oamenii, ci mai ales *cum* gândeau. De aceea, istoricul-etnograf studiază viziunea individului de rând asupra lumii, „încercând să-i descopere cosmologia, să reconstituie modul de organizare mentală și de exprimare a realității prin comportament“.

\* Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, traducere de Raluca Ciocoiu, Iași, Editura Polirom, 2000, 264 p.

Metodologia propusă de Darnton are repere clasice dar și mai noi. Dintre cele clasice, acesta amintește cercetarea arhivelor, pe care o consideră indispensabilă. Dintre cele mai noi, autorul amintește de „noțiunea de lectură“ a unui text, de urmărirea surselor documentare în scopul descoperirii „locurilor“ excentrice, a viziunilor neobișnuite, de relevarea dimensiunii sociale a gândirii, a semnificațiilor oferite de documente, care pot fi corelate cu semnificații mai largi, trecând de la text la context și invers.

Totuși, de ce acest titlu ? O ipoteză ar putea fi predilecția autorului pentru capitolul cu același nume. O altă supoziție care s-ar potrivi ar fi motivul central al simbolisticii legate de pisică: cea a sexualității pe de o parte și a violenței pe de alta. Motivul sexualității trimite la o insultă metonimică: omorând pisica preferată a familiei, muncitorii o acuză pe stăpână de adulter și vrăjitorie iar pe stăpânul lor de prostie și ignoranță. Motivul violenței ne aduce în față o formă de revoltă des uzitată de muncitorii secolului XVIII împotriva stăpânilor lor. Folosind simboluri care mascau semnificația reală, dar lăsând să se întrevadă destul, aceștia își disimulau violența simbolică, nedând stăpânului vreun motiv de a-i concedia. Muncitorii împing gluma până la marginea realității. Limitele acestor poante sugerează întrucâtva chiar limitele între care trebuiau să se încadreze acțiunile de revoltă din Vechiul Regim.

Studiul lui Darnton surprinde cititorul prin originalitatea interpretării și, mai ales, prin libertatea acordată fiecăruia de a lectura evenimentele în propriul său cod cultural. Acest lucru reprezintă un semnal ce atrage atenția asupra cărții de istorie ca bun simbolic, cu paginile întotdeauna deschise în fața unei noi lecturi sau redescoperiri a realității. Concluzia acestei lucrări îi aparține chiar autorului. El nu vrea să convingă pentru că nu are pretenția că a descoperit adevărul cu majusculă, însă speră ca textul „să placă“. Pentru Darnton aceasta este o garanție care valorează mai mult ca orice dat, fiindcă în acest mod impresiile produse de lectura textului său ar putea fi reținute mai lesne, și ca atare, valorificate și cu alte ocazii.

Bogdan Moșneagu

## ROGER CHARTIER ȘI ISTORIA SOCIALĂ A CULTURII\*

În urmă cu aproape două decenii, în cadrul antologiei alcătuite de Alexandru Dușu, sugestiv intitulată *Dimensiunea umană a istoriei*, cititorul român avea prilejul primului contact cu opera lui Roger Chartier. Studiul reprodus acolo aducea în actualitate literatura vehiculată în secolele XVII-XVIII sub formula cărții albastre (*le livre bleu*). Relația intimă între operă și receptor, precum și palierele culturale care se intersectează în vehicularea materialelor culturale apar drept preocupări fundamentale ale istoricului francez. De asemenea, la nivelul metodei, atrage atenția preferința pentru îmbinarea demersului cantitativ cu analiza de istorie socială.

Odată cu apariția, sub egida aceleiași edituri, a volumului *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, în paginile căruia sunt reunite contribuții publicate de-a lungul timpului în periodice sau volume colective, lectorul interesat descoperă în Roger Chartier un istoric preocupat să contribuie la înnoirile metodologice și conceptuale ale

---

\* Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, traducere de Maria Carpov, București, Editura Meridiane, 1997, 265 p.

ultimului deceniu. De aceea, autorul afirmă că lucrarea supusă analizei „a fost alcătuită pentru a se opune folosirii clasice a însăși noțiunii de cultură populară”. Aici sunt vizate explorările lui Michel Vovelle sau Robert Mandrou, bazate pe afirmarea existenței unor spații culturale autonome ca limbaj și receptare. Revizuirea distincției tradiționale popular/savant în sensul înlocuirii postulatului „corespondenței stricte între clivajele culturale și opozițiile sociale” cu ceea ce reprezintă „circulații fluide”, „practici împărtășite”, „diferențe amestecate” se impune, ținând seama de schimburile culturale permanente dintre elite și societate. Corpusul Bibliotecii albastre oferă un exemplu elocvent de transgresare a barierelor culturale atât prin caracterul divers al textelor cât și prin operațiunile de adaptare întreprinse de editori pentru a le face accesibile cititorilor nefamiliarizați cu lectura. Astfel, atenția cercetătorului este captată de „încrucișările și tensiunile” care stau la baza unor forme culturale primate până nu demult dintr-o perspectivă unitară. În acest sens, Roger Chartier preferă noțiunii de cultură populară care „postulează *a priori* validitatea unui decupaj”, „inventarierea materialelor comune întregii societăți (ritualuri festive, coduri de purtare aleasă, tipărituri de mare circulație) și diversitatea practicilor care le folosesc”.

În acord cu delimitările metodologice operate, traiectoriile lucrării sunt „de la cuvinte la text, de la scris la gesturi, de la tipăritură la rostire”, utilizând rezultatele obținute de demersul statistic spre a ajunge la reconstituirea practicilor sociale și culturale. Astfel, relația intimă stabilită între cititor și text, acceptarea sau respingerea unor modele culturale impun o serie de precauții metodologice după care autorul își ghidează demersul. Dintre acestea apare pregnant evidențiată primejdia de a se confunda „studiul textelor cu cel al gesturilor și al ideilor pe care, evident, aceste texte le pot produce”.

Una dintre temele de reflecție la care invită textele lui Roger Chartier se referă la înțelesurile conceptului de *cultură*. În opinia sa, sensul dat în general de istoria franceză, prin opoziție cu palierul economic și social, trebuie revizuit, întrucât, dincolo de finalitățile materiale sau scopurile sociale, „toate sunt, în același timp, «culturale», de vreme ce ele traduc în act multiple moduri în care oamenii dau semnificație lumii căreia aparțin”. Lărgirea conceptului de cultură implică faptul că orice istorie (economică, socială, religioasă) „cere studierea sistemelor de reprezentare și a actelor pe care le guvernează acestea” devenind astfel istorie culturală. În registrul aceluiași înnoiri metodologice și conceptuale, autorul susține inversarea termenilor unei sintagme clasice, *istorie socială a culturii*, în încercarea de a înțelege cum indivizii construiesc relațiile sociale pe baza reprezentărilor vehiculate în cadrul comunității.

Riguros în a-și proteja cititorii de amalgamările ideatice pe care le implică o lectură nesistematică, Roger Chartier propune două grile de lectură care corespund în fond nivelurilor majore de acces la textul istoric: un prim palier este cel al analizei, care stabilește relațiile posibile între texte și comportamente, și o alta, care transgresează limitele unui demers punctual, urmând cronologia redactării, constituie un prilej de a urmări „mișcările majore ale istoriei culturale în Franța din ultimii zece ani”.

*Bogdan-Petru Maleon*

## CODURI CULTURALE ÎN SECOLUL XX\*

La începutul secolului XXI, istoricii români încearcă, o dată în plus, să depășească un anumit decalaj metodologic față de istoriografia occidentală. Tributari – în bună măsură – pozitivismului științelor sociale de dinainte de război și instrumentarului conceptual marxist, ei își manifestă disponibilitatea de a participa la discuția mai largă privind reflectarea trecutului.

Volumul colectiv coordonat de Monique Segré, cercetătoare la U.M.R.–I.D.H.E. (Instituții și Dinamici Istorice ale Economiei), care face obiectul prezentului demers, nu se adresează în mod explicit spațiului istoriografic. Prin sugestiile de abordare metodologică pe care le oferă, *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* constituie însă o lectură necesară. Realizată în cadrul L.I.R.E.S.S. (Laboratorul interdisciplinar de cercetare și studiu în cadrul științelor sociale), interesând prin urmare ansamblul științelor sociale, lucrarea reprezintă o încercare de a lărgi perspectiva analizelor asupra societății contemporane prin reunirea unor contribuții venind din orizonturi diverse.

Două sunt, după noi, premisele volumului. Conștientizarea dificultăților pe care sociologia le întâmpină în înțelegerea transformărilor din societățile actuale, plecând de la inadecvarea conceptuală a instrumentelor de după război, precum fenomenul de progres, de mobilitate socială, de ascensiune etc. și de la insuficiența metodologică care a motivat reunirea în cadrul Laboratorului a cercetătorilor din domenii diferite. În al doilea rând, refuzul aserțiunii că „societatea industrială” semnifică o ruptură cu vechea ordine, creând dihotomia de tipul absolut/relativ – măsurabil, solidarității comunitare/individualism, ierarhie/cetățean etc. Eșafodajul teoretic al volumului, amintind de Michel Foucault, cu negarea caracterului eminentemente „pozitiv” al modernității, dar și de Marcel Gauchet (sacru nu dispăre în fața rațiunii, el se află doar camuflat în societățile moderne), conține ideea că societățile moderne n-au distrus, ci au readaptat vechile forme, au încorporat valorile societăților tradiționale. La fel ca în societățile anterioare, resimțim astăzi nevoia miturilor, riturilor și simbolurilor, pentru a da un sens existenței sociale. Această realitate, a lumii contemporane – creatoare de noi mituri, în care simbolicul este mai puternic decât ansamblul argumentelor raționale, impune reconsiderarea metodelor de analiză. O dublă deschidere, a sociologiei către mijloacele antropologiei și încercarea acesteia de a se apropia de societatea cotidiană – provocarea metodologică principală a ansamblului lucrării – ne este, astfel, propusă de sociologul Pierre Bouvier, în studiul *Lectură „socio-antropologică” a epocii contemporane*.

Volumul se circumscrie structural titlului, trei secțiuni – dedicate mitului, ritului și simbolicului – putând fi, astfel, facil decelate. O consistentă bibliografie generală întregeste lucrarea. Materialele ce privesc în mod explicit primul aspect, *Mitologie filmică a epocii nucleare* aparținând Helènei Puisseux și *Bibliografiile lui Elvis Presley: o narațiune mitică* a lui Gabriel Segré, demonstrează manipularea mitului în beneficiul unei ideologii. Trimițând neîncetat la real, mitul legitimează o situație socială și impune anumite valori. Asupra forței riturilor în societatea actuală s-au oprit cea mai mare parte a lucrărilor Laboratorului. Modalitate de refacere a legăturilor sociale, de raportare la valori, o reîntoarcere la sacru, ritul este totodată dinamic, tipuri noi de rituri putând fi create pentru a asigura coeziunea grupurilor marginale (Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere și ciclul de viață*). Raporturile sociale nu pot exista fără acte simbolice, iar omul

\* Monique Segré (sub direcția), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, 246 p.



dublează caracteristica de „animal social“ prin cea de „animal ritual“ este concluzia analizei riturilor profane realizată de profesorul de antropologie, Claude Rivière (*Structură și antistructură în riturile profane*). Studiile ce se succed ilustrează această idee. Michel Pinçon și Monique Pinçon-Charlot descriind *Ritualuri familiale și sociale din marea burghezie*, cu semnificația manifestărilor mondene, observă rolul riturilor în cunoaștere și control până la cele mai intime niveluri; Régine Sirota analizează *Procesul de socializare și deprindere a bunelor maniere, legat de un ritual : aniversarea*; Marie-France Doray prezintă riturile legate de întâlnirea a două instituții (familia și școala) și modul în care copilul este inclus în sacralitatea școlii (*Rituri familiale și începerea anului școlar*); pe același palier se situează și Monique Segré, cu *Ritualuri într-o instituție de artă*. Posibilitatea sfârșitului traumatizant al unor rituri, ce deveniseră o a doua natură, este semnalată de Yvonne Johannot, în *Cartea și ritualurile ei*. Lucrările circumscrise ultimului palier al volumului abordează simbolurile, păstrând caracteristica celorlalte secțiuni, de alternare a studiilor majoritar teoretice cu cele „cazuistice“. Modul în care simbolul primește semnificații ținând de diferitele reprezentări sociale este analizat de Pierre Lantz în *Symbolism individual (singular), symbolism colectiv*. Cel menționat mai sus arată rolul activ al imaginației individuale în circulația reprezentărilor sociale, iar Haroun Jamous (*Fetele cu văl*), plecând de la existența unui aceluiași element (vălul) în două culturi distincte, cea islamică și cea occidentală, ne introduce în decodarea forței simbolice. Istoricul Jean-Pierre Daviet, în *Simbolicul în atelierul istoricilor*, include această breaslă în deschiderea metodologică a noilor lecturi prin evidențierea rolului istoriei în cuprinderea temporală a complicatelor relații dintre mit, rit și simbol.

Continua reconsiderare a societăților din trecut implică, pentru istoric și – în genere – pentru cercetătorul din domeniul științelor sociale, un efort de înnoire metodologică. Apelul la interdisciplinaritate, prin dezbateră sistematică, instituționalizată a modului de cuprindere a domeniului este modelul de analiză propus de prezentul volum. Unul cu siguranță de urmat și în spațiul românesc.

Ovidiu Buruiană

## DESPRE NARAȚIUNE CA EXPERIENȚĂ A TIMPULUI\*

Timput a fost din totdeauna văzut ca un pericol pentru stabilitatea relațiilor interumane, mereu pasibile de a fi aruncate în coșmarul incertitudinii. Și cum cea mai radicală amenințare a timpului este, fără îndoială, *moartea*, narațiunea apare omului ca una din cele mai bune exorcizări, acționând ca o neutralizare a acestei solicitări extreme, implacabile, a duratei. Iar istoria este povestirea model cu care depășim neliniștile dându-ne modele de interpretare readaptabile vremurilor. Ea transcende ideea de mortalitate, lărgind orizontul de semnificații al evenimentelor dincolo de puterea de cuprindere a unui singur individ. Ajungem astfel la marele adevăr al povestirilor din „O mie și una de nopți“ sau „Decameronul“ unde personajele știau că a istorisi înseamnă să îndepărtezi moartea: narațiunea era deci, o demortificare simbolică a vieții.

În ceea ce privește narațiunea istorică, Jörn Rüsen îi atribuie trei trăsături care o individualizează: a) narațiunea istorică este legată de mediile memoriei; ea mobilizează acele fapte istorice încrustate în respectivele medii, astfel încât prezentul să devină inteligibil iar așteptările viitorului realizabile; b) narațiunea istorică organizează unitatea

internă dintre trecut, prezent și viitor cu mijlocirea ideii de *continuitate*, care adaptează cunoașterea precedentelor semnificative la intențiile și speranțele omului; c) narațiunea istorică servește la conservarea identității sociale a autorilor și cititorilor/ascultătorilor săi în deplină colaborare cu aceeași idee de continuitate, cea care trebuie să ne convingă de perenitatea noastră în ciuda oricăror prefaceri.

A avea conștiința timpului este tot una cu a putea să povestești despre el. Narațiunea este, potrivit teoreticianului german, un construct discursiv pe baza căruia conștiința istorică își îndeplinește funcția de ghidare a vieții practice. Această competență, „making the sense of the past” cum o numește Rösen, se divide în alte trei abilități, ușor definibile în termenii celor trei caracteristici ale narațiunii: formă, conținut, funcție. Gândindu-ne la *conținut* putem vorbi de competența conferită de experiența istorică, referindu-ne la *formă* invocăm de fapt funcția de interpretare a istoriei și, în cele din urmă, căutând *funcția* nu găsim altceva decât capacitatea de orientare istorică. *Experiența* ne învață cum să privim trecutul, cum să-i sesizăm particularitățile, cum să decelăm ceea ce desparte o epocă de alta, ceea ce îndepărtează trecutul de prezent. *Interpretarea* ne asigură abilitatea de a lega într-o sinteză coerentă diferențele de mai sus, eliminând orice asperitate în numele nevoii de sens. *Orientarea* articulează identitatea individuală sau colectivă în funcție de cunoașterea istorică și mai ales de transformările aduse de timp. Cu alte cuvinte, ne deprindem a) să facem diferența între „noi” și „ceilalți”; b) să interpretăm și să acomodăm aceste incongruențe, găsindu-le, prin povestire, un punct de intersecție; c) să dăm interpretării un scop, o aplicare în practică.

Autorul cărții de față urmărește strategiile culturale care dau un înțeles sau altul experiențelor temporale ale lumii umane. Raportându-se la constante antropologice prin lentila cărora investighează semnificațiile date timpului, Jörn Rösen arată că principala noastră ipostază este aceea de *homo narrans*: interpretarea contingențelor, accidentelor și traumelor din istorie se face spunând o poveste.

În centrul preocupărilor lui Jörn Rösen se află noțiunea de conștiință istorică (*historical consciousness*), din care încearcă să extragă *nu o istorie a istoriografiei ci una a modalităților de înscriere în durată*, a felurilor de a ne trăi, recunoaște și accepta istoricitatea. După Jörn Rösen, istoria societăților este, în esență, istoria actelor de interpretare și de simbolizare, în cursul cărora se realizează o lectură a lumii și a propriei identități. Urmărește, așadar, un mecanism de autodesemnare simbolică, aflat la originile oricărui fapt din istoria culturii, sau cum spunea el însuși într-un alt context, „to understand the understanding of time (...) as a means for empirical research, mainly in intercultural comparison”.

Timpul este o dimensiune fundamentală a vieții noastre dar fiind tulburat de contingențe firul său nu poate fi urmărit decât în funcție de specificul cultural al societății analizate. Și, în plus, nu există nici o orientare culturală care să nu subziste fără o fără o complexă întrepătrundere între așteptare și memorie. Știm că *istoria*, așa cum o înțelegem astăzi, nu poate fi reperată în toate culturile și nici în toate epocile. Dar întotdeauna omul și-a dorit să conceptualizeze *timpul*, distingându-i dimensiunile trecute, prezente și viitoare. Mai mult, în orice cultură experiența timpului este tradusă într-o matrice de semnificații (*pattern of significance*) care face schimbarea inteligibilă, acceptabilă, ghidând astfel activitățile sociale. Urmărindu-le, înțelegem, indirect însă, ce schimbare contează și cum anume se impune ea în fricile, speranțele și amintirile noastre, grație unor gesturi, meditații sau atitudini care nu au ca primă finalitate gestionarea relației dintre om și istorie. În toate societățile, *povestirea* a fost cea practică de ordin cultural care procura interpretările necesare identității sociale, împă-

cării cu noi înșine, în așa fel încât însăși contingența – definită de Rūsen drept ceva petrecut „by chance“, „occurrent by accident“, „being out of order“, „beyond a pattern of meaning“ – să devină purtătoare de sens, *semnificantă* a dezideratelor colective dintr-un moment istoric anume. Prin intermediul *narațiunii* care selectează și omite, integrează și dă sens, gândirea domină hazardurile istoriei și toate acele provocări care perturbă nevoia de a ne reprezenta scurgerea anilor cât mai rațional sau mai consolator cu putință. Narațiunea mediază experiența umană a timpului, descoperindu-i scopuri și valori cu ajutorul cărora capturează fluiditatea duratei în secvențe bine delimitate, cu veleități de explicații ultime, suficiente lor înșile (*shape of time*). În societățile arhaice această aspirație spre explicații totale s-a concretizat în extinderi ale individului la dimensiuni cosmice, atotcuprinzătoare, expiatorii, atemporale, deseori anacronice. În epoca modernă însă, locul cosmologiilor a fost luat de istorii universale care dau curs ispitei totalizante doar la nivel sublunar, dar fără a ezita să apeleze la recuzita retoricii de tip eshatologic.

Jörn Rūsen fixează centrul de greutate al demonstrației sale la intersecția *experienței* de viață cu *interpretarea* acesteia. Considerând că nu există întâmplare căreia să nu-i găsim semnificații pentru mai târziu, el caută în aceste fabule *intenționalitatea*, acel amestec, greu sesizabil, de prejudecată și premeditare, care ne ghidează discret memoria, intuițiile, expectativele.

Narațiunea este una din modalitățile de a face față timpului, de a cădea la învoială cu evenimentele, de a negocia niște concluzii care să salveze imaginea de sine și compatibilitatea noastră cu istoria următoare. Propunând o tipologie a regimurilor temporale, Rūsen remarcă, în primul rând, o dimensiune *mitică*, divină a timpului, strict separată de cea umană, de viața de zi cu zi; în al doilea rând o dimensiune *istorică*, a șirurilor de fapte și a seriilor cauzale, împărțită și ea în narațiuni tradiționale, exemplare, critice și genetice; în treilea rând, o dimensiune *alegorică*, rezumată în formula *historia magistra vitae*, cu rosturi pedagogice, valabile oricând și de aceea văzută ca extra-temporală; în al patrulea rând, o dimensiune *mistică*, de sfârșit al vremurilor, unde primele trei se combină, dar nu într-un „meta-temporal moment“ ci în ideea de *Kairos*, când transcendența se întrupează într-o situație istorică bine determinată (încarnarea lui Dumnezeu-Tatăl în fiul său Iisus, entuziasmul adus de o revoluție etc).

Primele două registre, mitic și istoric, trezindu-i interesul în mod special, Jörn Rūsen vine cu alte precizări. Bunăoară, vede sentimentul religios al timpului în trei variante: a) timpul *eshatologic*, care face ca sfârșitul istoriei sacre să depindă, paradoxal, de fiecare act al istoriei profane, punând în relație de filiație sau de semnificat-semnificat epoci inițial izolate una de alta din punct de vedere cronologic; modul cum Vechiul Testament îl anunță pe cel Nou exemplifică destul de bine puterea de semnificare a unei narațiuni care, prin intermediul analogiei, poate conferi unui singur fapt, crucificarea, o capacitate de simbolizare, de unificare transculturală; b) dacă sensul eshatologic nu se opune timpului care l-a precedat, existând o bună mediere între ceea ce a fost înainte și ceea ce a urmează, între istoria oamenilor și cea a zeilor, *sensul apocaliptic* aduce o ruptură netă a timpului divin de cel prozaic; c) atunci când apocalipticului i se dau înțelesuri mundane putem vorbi de simțul *imediat* al timpului, în care devenirea este pusă sub semnul întrebării în așa fel încât legătura dintre „înainte“ și „după“ este tăiată, la fel ca și conexiunile cu alte evenimente; ruptura este ținută minte și primește sens din ea însăși, din unicitatea ei, fiind preservată și reiterată grație comemorărilor. În cazul dimensiunii istorice Rūsen subliniază faptul că funcția orientativă a narațiunii se realizează în patru ipostaze (tradițională, exemplară, critică,

genetică) corespunzătoare, fiecare în parte, celor patru condiții pe care autorul le consideră indispensabile acordului cu noi înșine, persistenței eului: afirmarea, regularitatea, negarea, transformarea.

*Narațiunile tradiționale* păstrează memoria originilor. Ele constituie prezentul vieții sociale, continuitatea ca permanență a organizării sociale inițiale, identitatea prin afirmarea, recunoașterea vechilor coduri cu care societatea se autodefineste și, de ce nu, sensul timpului ca simț al eternității. Sunt povestiri fondatoare, genealogice, integratoare, legitimize, jubiliare, limitate ca și conținut empiric, spuse de unii altora în ideea de a verifica soliditatea relațiilor interpersonale, acea *togetherness* – a fi împreună – de care vorbește Rūsen. Atunci când se prezintă sub forma unor tradiții sublimate în comportamentul social, conștiința istorică implică obligația de a reitiera evenimente instauratoare și de a dovedi astfel forța unificatoare a valorilor religioase sau morale.

*Narațiunile exemplare* perpetuează memoria acelor cazuri particulare care ilustrează reguli cu caracter general, continuitatea ca validitate a respectivelor reguli, susceptibile să se facă aplicabile peste tot, în ciuda tuturor specificităților, identitatea ca generalizare a experiențelor singulare ajunse însă norme universale de conduită și sensul timpului ca extensie spațială a „deja știutului“. Ele anunță trecerea de la faptele imemorabile la faptele empirice atestabile, de la argumentul tradiției la cel al regulii, de la valori morale bine contextualizate, în funcție de cultura sau religia locului, la extrapolări care își uită sursa devenind atemporale și aspațiale. Dacă narațiunile tradiționale au un echivalent destul de firav în realitate, memoria istorică structurată de *exemple* este deschisă unui număr infinit de fapte trecute care nu au o semnificație prin ele însele ci numai în corespondență cu o idee preconcepțată, abstractă despre om și istorie. Narațiunea exemplară, marxismul de pildă, implică derivarea unor principii de mare întindere din întâmplări cu consecințe foarte restrânse în primă instanță dar extinse ulterior, prin analogie, asupra tuturor faptelor asemănătoare.

*Narațiunile critice*, aparținând modernității, contestă memoria evoluțiilor de până atunci, problematizând organizările sociale contemporane, continuitatea ca alterare a precedentelor idei despre aceeași continuitate, identitatea ca negare a formulelor identitare în vigoare, sensul timpului doar ca obiect al judecății umane. Sunt așadar, mai mult niște anti-povestiri, punând în discuție convențiile sociale care stau la temelia înțelegerii timpului. Deschid calea unor noi coduri culturale și subzistă din rememorarea devierilor care pun sub semnul întrebării ideea, culturală și ea, de continuitate. Pretind că o salvează chiar în ceea ce distrug sub acoperirea dorinței de a separa binele de rău, „progresul“ de „reacțiune“. Construiesc identitatea prin negație, prin sublinierea a ceea ce nu este o colectivitate. În asemenea narațiuni faptul empiric este mai mereu contra-argument, probă a contra-realității, a decăderii sistemului de valori. Nu întâmplător, tendința de a se utiliza teorii generale, atocuprinzătoare, este respinsă ca neavenită, optându-se pentru inventarierea, fetișizarea rupturilor. Se spune „nu“ oricărui tip de determinare, contribuția acestor narațiuni la valorile sociale constând chiar în critica acestor valori. Ele relativizează valorile ori le dislocă spre a le înlocui cu altele, confruntându-le sistematic cu dovezi palpabile ale originii lor partizane, ipocrite, sau construind antiteze între aspirația lor spre universalitate și aplicabilitatea lor restrânsă.

*Narațiunile genetice* întrețin o memorie a transformărilor propriu-zise, a devenirilor în curs, continuitatea ca dezvoltare constantă în care organizarea socială se caracterizează printr-o stabilitate dinamică, identitatea ca mediere între vechi și nou unde schimbările și permanențele fac parte din procesul de auto-definire, și, în cele din urmă, sensul timpului ca simț al temporalizării, al contextualizării, al istorizării valorilor prin

acceptarea alterității, a culturilor străine, a pluralității punctelor de vedere. Dominant aici este *progresul*, în cursul căruia valorile nu se schimbă decât pentru a se adapta mai bine momentului și a se permanentiza. Ele marchează trecerea de la morala premodernă, teoretic una a reperelor imuabile, la morala modernă obedientă împrejurărilor care îi dau naștere. Principiile morale includ de acum posibilitatea propriei lor metamorfoze. Dacă narațiunile critice înlocuiesc un *pattern* cu altul, narațiunile genetice vin cu ideea că schimbarea este grăitoare prin ea însăși. Povestirile de tip genetic devin ele însele agente ale acestei substituiri, luând-o sub control și dându-i astfel o justificare cu care oamenii să facă față angoaselor viitorului. Narațiunile din această categorie domesticesc noutatea, înfățișând-o ca simbioză între *precedent* și *nemaivăzut*, ca metamorfoză aproape miraculoasă a *străinului* în ceva familiar nouă. În procesul modernizării, asemenea fabule evaluează continuitatea ca permanență, făcând din reformarea obiceiurilor de viață tradițională însăși condiția apărării lor.

Simțul timpului prinde contur o dată cu împărțirea istoriei în epoci și chiar propria noastră viață capătă sens din racordarea la această periodizare. Numai că Jörn Rüsen nu e interesat atât de criteriile acestor compartimentări cât de substratul lor cultural, preexistent, aproape inconștient, de modurile diferite în care oamenii au construit, de-a lungul istoriei, ideile de obiectivitate, adevăr, probitate. Pe urmele lui Paul Ricoeur, Rüsen deosebește trei feluri în care percepțiile noastre asupra timpului ne influențează, involuntar, viața: a) *funcțional*, puțin conștientizat, instinctual aproape, cotidian, activând în contexte culturale predefinite, ca „invenție”, în sensul construcției sale umane, imemorabile, nedatabile, simbolice, convenționale; b) *reflexiv*, instituționalizat prin narațiuni de instanțe religioase, științifice sau politice îndrituite să dea evoluției sociale o interpretare globală, unanim acceptată dacă nu canonizată; c) *operativ*, atunci când reflexivitatea este pusă în practică și coordonează, legitimează sau temperează la modul concret activitățile sociale. Fiecare din cele trei stadii depinde de celelalte două, neexistând acțiune umană fără o ulterioară motivare valorică, extinsă uneori, mult mai departe, asupra unor acțiuni lipsite de legătură cu motivația inițială.

La nivelul teoriei istoriei, conceptualizarea timpului a cunoscut numeroase schimbări care au afectat mai ales interpretările totalizante ale istoriei, date de Kant, Hegel, Marx etc. Tentativa de a descoperi o concepție unică despre timp, aplicabilă oricărei culturi și oricărei perioade, și-a pierdut astăzi credibilitatea științifică. Acest declin se datorează unei noi filozofii a istoriei, deosebită de precedenta prin logica sa *reconstitutivă*, sau *reconstructivă* cum crede Rüsen, voit fragmentară, și nu *teleologică*, dedicată unui sfârșit dinainte știut sau unei idei preconceptuate despre trecutul omenirii. Irreversibilitatea acestei reevaluări rezultă din faptul că în perioada premodernă timpul era văzut ca o calitate *obiectivă* a lucrurilor și evenimentelor preexistente nouă (*every thing has its own time*) pe când acum este apreciat ca un construct *subiectiv* al minții umane. În cele din urmă chiar și timpul natural, inițial intangibil, ajunge să fie evaluat drept construct uman datorită raționalizării la care a fost supus prin intermediul cifrelor. Altfel spus, omul l-a luat în stăpânire cu ajutorul aritmeticii, dându-i aceleași conținuturi subiective.

Rüsen găsește și trei modalități de contestare a vechilor concepții despre lume: a) un prim tip ar fi cel căruia îi spune *normal*, și care provoacă potențialul interpretativ al unei societăți, făcând-o să povestească și integreze astfel noutatea oarecum fără efort, punând la lucru numai paradigmele în vigoare; în acest caz miturile fondatoare ale unei cetăți nu numai că nu sânt puse în discuție ci, dimpotrivă, se autoconfirmă chiar prin intermediul aceluși fapt neprevăzut care le solicită și le scoate în evidență capacitatea de a învinge

realitatea cu ajutorul fabulei; b) un al doilea tip ar fi cel *critic*, când o experiență nouă a timpului nu poate fi inclusă în cadrul narativ și cultural existent, necesitând anumite schimbări în narațiunile cu care societatea făcuse până atunci față provocărilor de orice fel; ca exemplu, Rügen face trimitere la felul în care societatea chineză a răspuns crizei în care se afla prin confucianism, adică prin raționalizarea religiei cu ajutorul moralei, ceea ce a dus și la rectificarea ordinii politice tradiționale; c) un caz extrem este cel *traumatic*, când o criză anume, imposibil de integrat în istoria de până atunci, nu schimbă cosmologia în vigoare ci o distruge pur și simplu, fără puțința de a o înlocui prea curând cu o altă interpretare a lumii noastre; cel mai cunoscut caz este, bine înțeles, Holocaustul.

Pentru Jörn Rügen, timpul înseamnă ceva mai mult decât conceptele care încearcă să îl delimiteze, acesta transgresându-le datorită dinamicei devenirii a colectivităților. Dar această limită nu este, în opinia sa, o graniță de netrecut. Dimpotrivă, experiența timpului constituie o permanentă provocare, depășind mereu definițiile livrești și modificându-le conținutul în funcție de ultimele evenimente. De aceea, restricțiile care ni se impun în însușirea ideii de „timp” se acomodează cât se poate de bine cu spectaculoasa istoricitate a acestei noțiuni.

Nu orice relație cu trecutul este istorică *per se*. Caracterul istoric al unui fapt anume rezultă din acele contacte care ne sugerează diferențele calitative dintre trecut și prezent, precum și din fascinația pe care ne-o procură această distanțare. Un trecut este istoric atunci când se întinde dincolo de limitele ținerii de minte individuale prezentând calități care fac din el, simultan, ceva revolut și, totodată, actual. Pare autentic numai dacă este activ în prezentul comunității care îl resuscită, deoarece autenticitatea este calitatea existențială a amintirii. Cu alte cuvinte, conștiința istorică se originează în memorie, principalul constituent al subiectivității umane.

Narativitatea și obiectivitatea sunt cele două dimensiuni de bază ale cercetării istorice. Prima apropie studiile istorice de literatură, de reprezentările ei dătătoare de sens, cea de a doua tinde spre o cunoaștere garantată de reguli prestabilite, care să furnizeze concluzii cât mai puțin arbitrare.

În perioada premodernă munca istoricului era apreciată ca literatură cu scopuri veritative, dar plăcută auzului, ca roman adevărat și carte de înțelepciune, pentru ca în epoca modernă raționalizarea cercetării prin norme unanim acceptate să dea senzația plusului de obiectivitate și ambiția de a reconstitui istoria întocmai, așa cum a fost ea în realitate. Dacă în timpurile premoderne atenția cădea pe *relația dintre istoric și auditoriul său*, pe obligația morală a celui dintâi de înfățișa ascultătorilor fapte istorice despovărate de ficționalitate, din care să se poată trage învățăminte sau reguli de conduită în practica de zi cu zi, discursul istoric modern respingea acest estetism, arătând că totul se restrânge numai la *raporturile dintre istoric și obiectul său de cercetare, documentul*. Acesta ne-ar asigura recuperarea integrală a istoriei, văzute de Ranke drept realitate neperisabilă care, sublimată în urme de ordin material, își așteaptă cuminte descoperitorii. De la fidelitatea față de tradiție, se trecea, începând cu a doua jumătate a secolului XVIII, la încrederea în istoric. Nimeni nu își făcea griji pentru confuzia dintre voința istoricului de a cunoaște și felul inevitabil arbitrar în care își delimitează domeniul de interes, afectând din start rezultatele anchetei. Este ceea ce numim astăzi istoricism. Obiectul cercetării istorice, trecutul, nemaexistând la modul palpabil, istoricul este deci și judecător și parte, alegând, din infinitatea surselor doar cele care îi sprijină ipotezele despre un trecut oarecare. De vreme ce ținta curiozității sale nu îi preexistă în totalitate, la fel ca în științele exacte, istoricul însuși construind-o,

suprapunerea dintre obiectul cunoașterii și criteriile destinate studierii lui pare inevitabilă. Nu rareori, folosind aceleași documente dar puneri în intrigă diferite, istoricii ajungeau la concluzii absolut antinomice. Postmodernismul, afirmat drept critică a modernității la începutul anilor 70 ai secolului XX, a condamnat acest scientism și pretențiile lui de obiectivitate, punând accentul pe aspectele retorico-lingvistice ale narațiunii istorice, pe modul în care limbajul ne mediază accesul la trecut, pe analiza discursului istoric ca text literar, pe disjuncția dintre faptul istoric „brut” și reprezentarea lui în istoriografie.

Propunându-și unele nuanțări, Jörn Rüsen spune că istoria încearcă să fie obiectivă în două feluri: a) ca depozitară a cunoștințelor de ordin practic, anecdotic, legendar, valoric, sapiențial, când timpul este venerat în calitate de sediment al dezvoltărilor trecute care își spun cuvântul în prezent; b) ca știință întemeiată pe critica izvoarelor susceptibile să ne dea informații despre felul *cum* s-a petrecut un fapt istoric, *cine* i-au fost actorii, *unde* s-a produs și *când* a avut loc. Este evident că în plan social, *experiența împărtășită* a avut totdeauna câștig de cauză în fața *documentului studiat*. Prin prisma narațiunilor cu care se înscriu în durată, într-un mod acceptabil pentru ei, oamenii își procură o identitate istorică. O dată obținută aceasta transformă individul în parte a unui ansamblu temporal mai larg decât limitele proprii vieții, pe care le transcende cu mijloacele memoriei. De pildă, acest gen de imortalitate se regăsește foarte bine în *identitatea națională*. Deducem de aici că *adevărul este o chestiune de consens*, periodic negociat între povestitorii și ascultătorii care își pun de acord viziunile despre trecut. Este subordonat conștiinței istorice sau, altfel spus, acelor concepții despre actualitatea trecutului care personifică duratele de timp dându-le o anume concretețe, corporalitate, ușor de remarcat, bunăoară, în cazul unor tratate de pace mai longevive, capabile să facă epocă. Atunci conștiința istorică îmbracă valori morale cum ar fi loialitatea, respectul cuvântului dat, în haina percepțiilor despre timp, mediindu-le, sintetizându-le și legându-le retrospectiv de situații concrete unde joacă rol de arbitru, de călăuză. Nu este deci vorba de o plauzibilitate *logică* a valorilor, în sensul coerenței lor teoretice, ci de o plauzibilitate *practică*, în sensul că au o bună relație cu realitatea. Acumularea unor informații de ordin istoric, transmise din generație în generație, duce la coagularea unor modele de interpretare care adună diferite tipuri de cunoaștere a trecutului într-un ansamblu comprehensiv, într-o imagine dezirabilă a istoriei. Aceste modele interpretative nu iau neapărat forma unor teorii dar pun totuși la dispoziția noastră anumite chei de interpretare. Ele nu facilitează cunoașterea istoriei, așa cum o înțelegem astăzi, ci activează mai mult la nivelul reflex al observației și ordonării, hotărând care eveniment sau fenomen merită să fie ținut minte. O dată cu trecerea timpului și cu strângerea cât mai multor informații cresc și competențele noastre în interpretarea istoriei, ceea ce înseamnă că respectivele paradigme sunt puse în discuție tot mai des, devenind mai flexibile și putând fi introduse în argumentația de tip academic. Modelul explicativ *tradițional* ajunge să fie *critic*, cel *exemplar* evoluează spre stadiul *critic*, iar cel *critic* spre ipostaza lui *genetică*.

Procesul globalizării a sporit atenția pentru studiile comparative, stimulând ieșirea din cadrele idiomatice ale ideologiilor naționale sau regionale, occidentale sau orientale bunăoară. Jörn Rüsen crede că e cazul să nu mai judecăm culturile ca entități imuabile, autonome, independente una de alta, cu limbaje și coduri culturale numai ale lor, intractabile, oprindu-ne în schimb asupra istoricității lor, și nu în ultimul rând, asupra interferențelor prin care, în timp, și-au cosmetizat formele spre a păstra mai bine conținuturile.

Considerând că identitatea istorică reiese din reprezentarea unor întâmplări exemplare de către generațiile care îl povestesc iar și iar, perpetuu, Jörn Rüsen propune cititorilor săi o tipologie a acestor evenimente: a) evenimente cu funcție pozitivă, fondatoare, cum ar fi plecarea din robia egipteană la evrei, învierea lui Iisus la creștini, Declarația de Independență la americani; b) evenimente care forjează identități într-un mod negativ, când oamenii se autodefinesc și își consolidează imaginea de sine încercând să reziste unor împrejurări care le contestă vehement valorile, identitatea, felul de a trăi; cea mai potrivită ilustrare este Holocaustul, datorită rolului avut în reconturarea postbelică a identității evreiești și a celei germane deopotrivă: evreii au făcut din experiența concentraționară epicentrul memoriei naționale în timp ce germanii se străduiesc și astăzi să se împace cu povara unei uriașe vinovății; c) evenimente ori lanțuri de evenimente care înlocuiesc mai vechile concepții despre identitatea colectivă cu altele noi; un exemplu ar fi acela când schimbările înseși devin obiect al comemorărilor, substituind, totodată, imaginea de sine inițială cu alta mai adaptată situației actuale: de pildă, procesul de secularizare care transformă identitatea religioasă într-una laică, de obicei etnică. Rüsen insistă însă asupra influențelor reciproce existente între *experiența unei crize și formarea unei identități sociale* cu mijlocirea inevitabilă a conștiinței istorice. Teoreticianul german asociază noțiunea de *criză* aceloră de *continuență*, de aleatoriu, de nepremeditare, de bruscare a sentimentului continuității temporale, când constatăm, desemnând, de acum încolo nimic nu va mai fi la fel. Acestei dezordini mentale conștiința istorică îi răspunde fie cu numeroase tentative de raționalizare, adică de integrare a lucrurilor aparent fără noimă într-o ordine narativă, într-o poveste care să ne convingă că faptul imprezvizibil se înscria de multă vreme în orizontul nostru de așteptare, fie, mai grav, cu înlocuirea grilelor culturale prin care lecturam, până atunci, realitatea imediată. Rüsen crede că evoluția gândirii istorice este cel mai bine redată de aceste discontinuități în fața cărora culturile se mobilizează, evidențiind în mod expres convingeri până atunci neverbalizate, neasumate, dacă nu chiar negate. De aceea, se poate spune că la originile conștiinței istorice stă, deseori, o criză, o traumă în jurul căreia individul își reconstruiește identitatea, propria coerență în relație cu ceilalți și cu el însuși. Suntem ceea ce suntem datorită unor evenimente sau în pofida acestora. Nu întâmplător, Jörn Rüsen se oprește asupra locului pe care faptul traumatic îl deține în istorie. Trauma nu este altceva decât incapacitatea de a răspunde la întrebarea „de ce?”. Neputându-i găsi o logică, ea ne debusolează, ne împinge dincolo de obișnuințele cotidiene și de limitele cunoașterii de sine, silindu-ne să-i descoperim, totuși, un rost o dată cu care să ne recăștigăm securitatea existenței. Or, *istorizarea* este ea însăși o strategie culturală de surmontare a tulburărilor de autopercepere colectivă iscate din marile catastrofe, de felul ciumei din secolul XIV. Atunci când oamenii încep să spună povestea a ceea ce s-a întâmplat, ei schițează deja primul pas în direcția aducerii aceluia traumatism în marginile unei noi concepții despre ei înșiși. La sfârșitul acestui drum narațiunea acordă traumei un loc anume într-un șir de evenimente sau de relații cauză-efect, acomodând-o într-o istorie oarecare și anihilându-i astfel forța distructivă. A scrie istorie înseamnă să propui sensuri unor fapte în aparență entropice. Căci atât pentru practica rutinieră cât și pentru identitatea noastră, ideea de continuitate în timp este sinonimă cu logicul, cu raționalul și coerența ca atribute exclusive ale gândirii noastre, fiindu-ne absolut indispensabilă. În consecință, detraumatizarea prin istorizare se realizează cu ajutorul mai multor strategii de plasare într-un context istoric a ceea ce pare fără precedent: a) *anonimizarea* este cea mai la îndemână, lăsând culpa pe seama unor colectivități, epoci și îndeosebi noțiuni ce nu pot fi responsabilizate la



modul concret; exemplificăm cu ideile, de „străin“, „destin“, „mileniu întunecat“, „tranziție“, „vreme de război“ și alți asemenea actori neaparținând ordinii curente a lucrurilor; b) *clasificarea* subsumează trauma unor categorii de evenimente deja cunoscute nouă, ajutând victimele să-și definească și să-și înțeleagă drama; desemnând-o în termeni consacrați, aceasta își pierde singularitatea, doza șocantă de neprevăzut și neinteligibil; însăși folosirea cuvântului „tragedie“ ne sugerează lucruri oribile dar care fac parte dintr-o poveste cu un anumit mesaj pentru participanți și asistență; c) *normalizarea* dă sens, dizolvând potențialul perturbator al celor întâmplate; în acest caz trauma apare drept ceva care are loc de când lumea, în toate spațiile și toate timpurile, fiind explicată ca o realitate înrădăcinată în așa-zisa „natură umană“, aceeași de la bun început; d) *moralizarea* domesticește și ea puterea traumei apelând la valoarea ilustrativă, pedagogică a exemplificării; nefericitul eveniment devine un „caz“ care concretizează o permanență sau o „lege“ a istoriei, a comportamentului uman; unele traume pot ajunge, cu timpul, modele pozitive, important fiind ca povestirea lor să emoționeze; exemplele cele mai apropiate publicului românesc sunt bătălia de la Kossovopolje, mai precis transfigurarea unei înfrângerii pe câmpul de luptă într-un martiraj, într-o victorie morală a sârbilor sau filmul „Lista lui Schindler“ care subliniază importanța deciziei umane și faptul că nu am învățat încă suficient din Holocaust; e) *teleologizarea* împacă trecutul traumatizant cu prezentul prin faptul că evenimentul produs cândva este înscris într-o serie causală care duce direct în actualitate, justificând-o, legitimând-o pe cea din urmă; în discursurile de această factură se spune că toate suferințele comunității nu au fost zadarnice, ele întemeind până la urmă contemporaneitatea luminoasă; statul Israel ca efect al Holocaustului este cel mai cunoscut precedent; tradusă ca etapă sau jertfă inevitabilă pe drumul către o mare reușită trauma nu mai presupune amenințarea recidivei și tocmai prin acest caracter irepetabil devine întrucâtva memorabilă, dar în sensul merituos al cuvântului; f) *reflecția metaistorică* evaporă trauma prin abstractizare, o eludează printr-un limbaj scientist despre istorie în general, despre modurile ei de reprezentare, despre raporturile ei cu adevărul și ficțiunea, despre tot ceea ar caracteriza-o, în general, ca experiență și ca disciplină academică. Toate aceste strategii istoriografice de tratare a traumei urmăresc, potrivit lui Rüsen, *extrateritorializarea* aceluși trecut care nu vrea să treacă, încercând să îl elimine din biografiile colective și să îl atribuie altor actori, altor responsabilități, altor istorii.

După cum ușor putem observa, identitatea nu este o unitate ușor delimitabilă, la vedere, aidoma unui lucru, ci un compromis între diferențele și asemănările dintre oameni, un mod de a trăi împreună cu alții și de a-ți crea sentimentul apartenenței la o lume (*intersubjectivity*). Ea provine din două surse: a) transferul trăsăturilor identitare de la o generație la alta, de la trăirile cotidiene și acumulările cognitive ale comunității la cele ale individului și, uneori, invers; altfel spus, de la înlănțuirea biologic-generațională la o *unitate temporală*, transindividuală, a trecutului, prezentului și viitorului pe care oamenii o receptează drept *conștiință colectivă*; b) dezvoltarea ei din fapte trecute dar păstrate în actualitate grație *memoriei* sau *consecințelor* de lungă durată pe care respectivele întâmplări le-au avut. Cu toate că *memoria* și *conștiința istorică* sunt dependente una de alta, ele nu desemnează unul și același lucru. Conștiința istorică are, într-adevăr, memoria ca punct de plecare, dar ea reclădește un trecut aflat dincolo de aducerile aminte ale grupurilor sociale sau indivizilor în viață. Ea chiar fortifică ori dă noi profiluri acestei memorii prin faptul că îi cedează experiențe de secole în forma conceptualizată, codificată, a unor valori, cutume și mituri însușite de noi ca și cum ar fi amintiri personale. Grație plusului de cunoaștere pe care conștiința istorică îl dă memo-

riei, aceasta își mărește puterea de cuprindere, racordându-ne la trecuturi altfel pierdute și la o continuitate de generații greu de imaginat cu alte mijloace.

În definitivarea unei identități istorice evenimentele joacă un rol decisiv. Ele sunt trăite, rememorate sau chiar comemorate și, astfel, explicate, *reprezentate*, acceptate drept componente esențiale ale imaginii despre sine. În plus, oamenii se identifică de multe ori cu propria dramă, contingenta, hazardul acesteia ajungând, surprinzător, să semnifice unicitatea, originalitatea identității lor. Războiul de exemplu, a fost din totdeauna un element al identității personale și sociale, fiind construit, ceremonial, ca rit de trecere, ca eveniment-limită. De asemeni, în societățile arhaice fiecare etapă a vieții avea o importanță socială și era acompaniată de o festivitate care traducea destul de fidel imaginea pe care comunitatea o avea despre individ și reciproc, modul cum acesta își vedea raporturile cu ceilalți. Ulterior, evenimentele speciale erau ținute în viață de memoria generațiilor care perpetua fie prin ritual, fie prin exercițiul comunicării și interacțiunii sociale, identitatea constituită în jurul acelor momente.

Din cele prezentate mai sus nu trebuie să înțelegem că această conștiință istorică s-ar limita doar să aplice valorile prezentului evenimentelor trecutului. Lucrurile sunt mult mai complicate. Viața noastră este marcată, vizibil sau nu, de fapte istorice ale căror repercusiuni se fac simțite *înainte* de a fi luate în atenție de istoricii care le găsesc înțelesuri conforme mai mult contemporaneității și mai puțin contextului istoric original. Identitatea socială nu este doar imaginată, construită sau inventată sub impulsul prejudecăților de ordin cultural ci este predeterminată, în mod real, de evenimentul propriu-zis, „inocent” din punct de vedere al interpretării, al recrutării lui în ordinea unei narațiuni istorice. Din cele afirmate de Rügen deducem că posteritatea faptului istoric comportă mai multe nivele de reprezentare, diversificate fie în funcție de apropierea sau distanța cronologică față de acel moment, fie de câți intermediari ne facilitează accesul la el. Astfel, relatarea unui martor ocular ar semnala un prim nivel de reprezentare, felul cum ascultătorii își însușesc mărturia ar fi un al doilea nivel, preluarea celor receptate într-o narațiune istorică tardivă ar fi cel de-al treilea iar eventualitatea unor comemorări și mai târzii ale evenimentului narat ar desemna al patrulea nivel, de regulă unul cosmetizant, mitic, plasat dincolo de mediul familiar nouă. Dar aceasta nu înseamnă că oamenii sunt gata să creadă în ceva ce nu s-a întâmplat. Dimpotrivă, realitatea unui eveniment mitizat este estimată ca fiind cea mai acută posibil, ipostaza lui de arhetip atemporal, nemuritor, făcându-l mai autentic decât orice cunoaștere imediată. Mitizarea modifică statutul ontologic al evenimentelor, adică modalitatea lor de a fi în lume, ridicându-le din registrul factualității banale, profane, precis delimitate ca timp și spațiu al producerii, către stadiul superior, etern, de eveniment al lumii zeilor. Mitul defavorizează *faptele* istoriei privilegiind *ideile* extrase din ea și care, o dată formulate, dau narațiunilor tradiționale acea putere de a ne dirija viețile cu gândul la proveniența divină a ordinii în vigoare. Dar dacă *mitului* îi este suficient un singur fapt, acela instaurator, din care decurg apoi toate evoluțiile omenirii, *istoriei*, pentru a fi credibilă, îi sunt necesare atât date precise și urme de ordin material, cât și o rețea de mai multe evenimente cu mare capacitate de semnificare.

Dar pentru autorul lucrării în discuție, narațiunea rămâne, întâi de toate, manifestarea interacțiunii sociale, a intersubiectivității, cea din urmă garantând plauzibilitatea celei dintâi. Este un mod de control asupra propriei vieți, o tentativă de a ne reda prezentul și a ne regăsi identitatea ca povestitori, în strânsă concordanță cu interesul sau dezinteresul celorlalți. Ideea că ceilalți *te continuă* în conștiințele lor, te multiplică și te transmit astfel memoriilor viitoare este una din convingerile lui Jörn Rügen dar și ale

întregii culturi universale. O regăsim, de pildă, la sud-americani sau mai exact în *Povestașul* lui Mario Vargas Llosa, din care redăm acum, la încheiere, un scurt fragment: „... Povestașul sau povestașii trebuie să fie un fel de poștași ai comunității. Personaje ce mergeau de la un cătun la altul, pe întinsul teritoriu pe care se risipiseră indienii machiguengas, povestind unora ce făceau alții, informându-i reciproc despre evenimentele, întâmplările sau nenorocirile acestor frați pe care îi vedeau rareori sau poate niciodată. Însuși numele îi definea. Povesteau. (...) Gura lor era liantul acestei societăți, pe care lupta pentru supraviețuire o obligase să se fărâmițeze și să se risipească în cele patru zări. (...) Povestașul nu aduce numai știri actuale ci și despre trecut. Probabil că e și un fel de memorie a colectivității, că îndeplinește un rol asemănător celui jucat de trubadurii și jonglerii medievali“.

*Andi Mihalache*

## ISTORIILE CIVILIZAȚIUNII\*

A. D. Xenopol

Între producțiile istorice cele mai însemnate ale timpurilor noastre, se deosebesc așa numitele *Istории ale civilizațiunii*. Ele iau în cercetare întreaga dezvoltare a unei părți mai mari sau mai mici din omenire<sup>1</sup> în decursul unui timp, și caută să-și dea seama de cauzele și sensul progresului ei. Concepute din puncte de vedere deosebite, tratate cu o putere de spirit și cu cunoștințe mai mult sau mai puțin întinse, ele toate tind, în ultimul rezultat, a descoperi în mersul omenirii, sensul direcțiunii sale de până acuma, a înțelege bine prezentul, pentru că astfel să arate întrucâtva calea pe care trebuie să calce în viitor, și să o ferească de abaterile la care a fost și este încă expusă.

Dacă aruncăm o ochire repede asupra dezvoltării omenirii, lucrul cel întâi ce-l observăm este o diferență între perioadele ei succesive pe care o însemnăm ca progres. La o cercetare mai adâncă, recunoaștem că acest progres este neîntrerupt, deși apare sub forme deosebite și în diverse puncte a omenirii, astfel că deodată vorbim de creștere și decădere. Creșterea și decăderea însă sunt proprii indivizilor, popoarelor. Aceste au într-adevăr o culme, un sfârșit; dar omenirea merge tot înainte fără ca să știm unde se va opri. Acolo unde un individ termină calea sa, unu altul îi culege sarcina și merge mai departe, și când un popor dispăre de pe scena lumii, unu altul pășește în locu-i, sau pentru a dezvolta mai departe ideile și formele de viață care au fost patrimoniul celui dispărut, sau pentru a aduce la lumină forme cu totul noi din sufletul omenesc.

Al doilea fenomen ce ni se înfățișează este că acest progres nu urmează de loc o cale pașnică și liniștită. Parte impusă de necesitate, parte productul patimilor, răutății și mai cu seamă al neștiinței omenesci, o sumă de rele bântuie omenirea. Ele par strâns legate de natura progresului însuși, pentru că viața este o mișcare și un schimb necontenit. Ștergerea unui popor de pe scena lumii și înlocuirea lui prin altul, este ceva necesar, ascuns în destinul omenirii<sup>2</sup>.

---

\* La 1 iunie 1869 A.D. Xenopol deschidea, în „Convorbiri literare“, o amplă discuție despre istoria civilizațiilor și despre cercetătorii dedicați acestui subiect (François Guizot, H.Th. Buckle, W.E. Hartpole Lecky, John William Draper). Fragmentul de față face parte chiar din primul episod al reflecțiilor xenopoliene. Vezi „Convorbiri literare“, an III, nr. 7, 1 iunie 1869, p. 105-109.

Un nou element de viață trebuie introdus în vinele ei; un complex nou de forme trebuie să se miște pe scoarța pământului. Această modificare sau ștergere a unei lumi interioare este însă adesea însoțită de periclitarea indivizilor de care e purtată. Se sfarmă forma specifică de înțelegere a lumii cu creierii celor din care ea pornește. Apoi o sumă de idei sau un complex de simțăminte se concentra uneori în un suflet privilegiat, de unde izvorând cu putere sub forme originale, sunt destinate a exercita odată o influență mare și salutară. Dar în genere modelele sunt prea mari pentru timpul în care apar; tot ce au produs e înțeles rău, aplicat și mai rău, și adesea din principii bune se nasc consecințe grozave. Pe scene mai restrânse, rătăcirii și lupte analoage se urmăresc, cu efecte tot atât de cumplite: opinii eronate după care popoarele se îndreaptă câțva timp spre nenorocirea lor; sisteme comerciale și industriale producătoare de foamete în loc de bogății, sisteme filosofice, fără nici o bază reală, care dominând un moment sufletele, produc în sfera interioară suferințe morale, în sfera acțiunii, luptele politice și sociale de la cele de partidă până la revoluțiuni, și printre toate aceste răutatea și patimile individuale, totdeauna sigure de rezultate favorabile lor, întrucât sunt încurajate de neștiință – iată în puține trăsături partea tristă și umbroasă a mersului omenirii.

Prin mijlocul tuturor acestor anomalii, trece puterea fatală care ne împinge neconținut înaintea, puterea progresului, a civilizațiunii. Ea răstoarnă mai curând sau mai târziu tot ce-i este contrar, fie produsele neștiinței și a răutății; fie însuși monștrii ce se nasc din ea. În săpătura sa ascunsă se prăbușesc unele după altele, formele care păreau deodată adevărate și legitime, și căderea lor dovedesc contrarul de ceea ce arătau... Răsturnarea însă a răului, a neadevărului stabilit, nu se face fără durere, căci și el se împlântase adânc în inima omenirii, și el se hultuise pe natura-i generoasă, și smulgerea sa trebuie să lese o rană. Cu durerea, cu suferințele noastre plătim, nu numai rătăcirea, ci și întoarcerea la adevăr.

În o așa stare de lucruri, îndată ce omenirea a recunoscut-o, silințele ei vor tinde de la sine a îndepărta măcar acele rele care nu sunt produsul necesității. Desigur acum că totdeauna, marea majoritate a oamenilor lucrează cu convicțiunea că lucrează spre bine, căci de aceea avem o statistică a crimelor și nu a virtuților, și deci e de crezut că partea cea mai mare de nenorocire ce omenirea și-a atras ea însăși, a fost mai mult rezultatul neștiinței sau al unei științe false, decât acel al răutății. Deci omul ar suferi mai puțin dacă ar putea distinge ceea ce e bine de ceea ce e rău<sup>3</sup>. Cum însă să recunoască individul în toată bunăvoința lui, adevărul de minciună, binele de rău, ceea ce e destinat să rămână, de formele efemere cu care e amestecat, în complexul de fapte și de idei ce puterea ocultă care ne împinge înaintea, aduce neconținut la lumină ca semn al prezenței sale? Crediințe, teorii, principii, partizi de tot felul răsar din toate părțile; toate cer pentru sine adevărul, legitimitatea, toate denigrează ceea ce e contrar. Făcând parte din corpul viu al societății care se zbuiciumă în căutarea căilor de progres și fericire, amețit de pericolele cu care o greșeală este însoțită, mișcat de patimi, dorințe, simpatii și antipatii care-i orbesc privirea și îi falsifică judecata,

este mai cu neputință individului de a distinge clar în fapte și idei, partea în sine bună de cea în sine rea<sup>4</sup>. Nevând o normă superioară care să determine hotărârile sale, văzând cât de adesea ceea ce se arată ca bine, devine un izvor de nenorocire și din contra ceea ce pare rău la întâia privire, are urmări fericite, și deci cunoscând incapacitatea sa de a prevedea urmările unui fapt sau a unei idei, ca unele ce stau ascunse în viitor, văzând contradicția între spiritele eminente ce se dedau la dezlegarea problemelor ce viața ne prezintă, individul simte slăbiciunea rațiunii sale, ușurătatea cu care se înșeală întrucât se reazemă numai pe puterea spiritului individual de a afla adevărul, și atunci – sau cade în disperare și progresul e ucis, sau aleargă la experiența timpurilor trecute, pentru a le cere înțelepciunea ce conțin. În cazul dintâi se aflară civilizațiunile antice, în al doilea cea modernă. Niciodată istoria nu avu importanța ce o are în timpurile noastre; ba putem zice că istoria în sensul de astăzi nici n-a existat. Vom vedea în curând pentru ce.

În evul mediu domina biserica și teologia, și dominarea lor fu bună și legitimă, cât timp spiritul avu nevoie de tutelă; dar mai multe evenimente, care nu avem a le enumera aici, aduseră deja către secolul al XIII-lea și mai hotărât către al XIV-lea și al XV-lea spiritele la o astfel de stare, că biserica ar fi trebuit să slăbească cu încetul influența ei, până în fine să o depună. Aceasta nu o făcu și deveni prin urmare un element contrar progresului, pe care-l servise până atunci. După o luptă lungă și dureroasă, ea fu sfărâmată, după cum trebuia să se întâmple, și spiritul individual se libera din ce în ce de lanțurile ce împiedecau avântul său. Puterile sale se manifestară mai întâi în biserică, unde dădu naștere la o mulțime de secte, – apoi ieși cu totul afară din ea și se aruncă în filosofie. Această revoltă a spiritului individual în contra autorității, avu pe de o parte consecințe foarte strălucite, pe de alta însă produse un mare rău: din încrederea exagerată în puterile spiritului propriu, se născură din toate părțile sisteme filosofice sau politice care iarăși și ele pretind fiecare la adevăr ca și sectele diverse în sfera religiunii; numai ele sunt mai periculoase, căci nefiind simple opinii, pentru care oamenii au învățat a nu se mai între-ucide, și ocupându-se cu chestiuni de o importanță nespūsă pentru viață, sunt producătoare de inimizități între oameni, astfel că luptele religioase de altă dată sunt astăzi reprezentate prin luptele politice și sociale<sup>5</sup>. Apoi orisonul neguros al religiunii pe care se putea odihni aspirațiunea omului în aventurile sale către misteriiile existenței și a destinului său, dispăru împrăștiat ca prin un farmec. În cerul întins și strălucitor ce se deschise sub dânsul, agera privire a filosofiei se aruncă cu grăbire crezând că-l va pătrunde și înțelege. Dar varietatea explicațiunei ne lasă nemulțumiți, și cerințele metafizice ale sufletului nostru rămân în starea de dorințe nemărginite. Deci rezultatele rele a direcțiunei filosofice a secolelor din urmă, sunt în privirea interiorului, o îndoială, o nemulțumire care îndepărtează sufletul de la gândiri mai înalte, în privirea exteriorului, experiențe dureroase pentru idei necoapte. O reacțiune era deci necesară. Aceasta fu reacțiunea istorică a secolului nostru, al XIX. Ea are de împăcat pretențiunile contrare, supunându-le controlului superior

al istoriei. Bogăția acestui ram de producțiune în timpurile mai noi părea că prevestește schimbarea ce era să se producă în caracterul său. Puterile unui spirit nou se produceau mai întâi în cătine, înainte de a se produce în calitate. Schimbarea se arată în ramurile diverse asupra cărora se făcură studii istorice. Nu numai faptele politice fură cercetate în dezvoltarea lor, ci toate ramurile activității, dreptul, limba, literatura, filosofia, științele, artele, religiunea, comerțul etc. Toate fură tăiate în lungul dezvoltării lor; și mai fiecare idee nouă ce iese astăzi la lumină<sup>6</sup> nu se mai reazemă în genere numai pe spiritul individului, ci legitimitatea ei este sprijinită prin o cercetare istorică care caută să demonstreze că acea idee este produsul necesar al dezvoltării. *Importanța istoriei în zilele noastre provine dară din neîncrederea în spiritul individual.*

Producțiunile istorice despre care am vorbit răspundeau numai în parte necesității timpului. Ele erau folositoare numai pentru unele întrebări speciale... Trebuia mai mult; trebuia cerut de la timpurile trecute învățături pentru îndreptarea generală a vieții întregi, în care toate se amestecă și se leagă nedespărțit. Aceasta caută să o facă genul nou de scrieri de care ne ocupăm: *Istoriile civilizațiunii.*

Ele caută să determine natura și modul dezvoltării omenirii de până acuma, analizează elementele care au contribuit la acea dezvoltare și modul cum au contribuit, determină prin urmare direct sau indirect *care este direcțiunea, adică ideile și faptele ce reprezintă progresul și deci trebuie cultivate și favorite, și care sunt direcțiunile ce-i sunt contrare, adică ideile și faptele de care trebuie să ne ferim sau pe care trebuie să le lăsăm în părăsire.*

Istoria astfel tratată, capătă o valoare practică cum nu putea s-o aibă până acuma. Istoria cum a fost în genere tratată până acuma are o valoare eminentă pentru mulțămirea fantasiei și a unor simțăminte scumpe sufletului omenesc; valoarea practică ce se putea deduce din ea, învățătura pentru diriguirea tendințelor noastre în privirea scopurilor mai mari ale vieții, era mai nulă. Istoria prezenta un șir de fapte legate între sine mai bine sau mai rău, care ne desfășoară în tablouri succesive și în cadruri variate digurile desemnate în timpuri, de omenire, serie uneori măreață, asemeni unei epopee și foarte aptă de a ne înălța spiritul spre gândiri mai nobile, de a introduce în sufletul nostru conștiința mișcărătății individului în curgerea timpului și țesătura împrejurărilor<sup>7</sup>. Și aceasta numai în cazul cel mai favorabil, căci altminteri istoria nu era decât o enumerare seacă a unor evenimente de o importanță secundară care însă prin aceea se petrecuse în lumea văzută, căzuse mai ușor sub privirea istoricului decât mișcărilor ascunse din lăuntru sufletului. Dacă întrebăm însă, în ce consistă valoarea ei curat practică, atunci ni se răspunde că istoria prezintă o sumă de cazuri în care omenirea a făcut deja experiență, și ne scutește dar pe noi de a repeta și de a încerca din nou pericolele legate de dânsa – un răspuns care la întâia privire pare foarte mulțumitor, a cărui realitate și valoare dispăre însă cu totul la o cercetare mai serioasă, și care pentru aceea nici nu a fost pus în aplicare, din bunul simț al oamenilor. Dacă oamenii s-ar conduce în faptele și

ideile lor după modelele timpurilor trecute, apoi în loc de a scăpa prin aceasta de durerile experienței, ei ar mai adăogi altele noi la cele ce au de suferit. Analogiile între faptele sau ideile din două epoci (adesea cu totul apropiate) sunt înșelătoare. O faptă, o idee era posibilă, ba chiar necesară în un timp, pentru că se făcea în mijlocul unei sfere de acțiuni și ieșea din mijlocul unei sfere de gândiri potrivite sie. Astăzi aceeași idee, aceeași faptă ar fi cu neputință. Ceea ce era bun la Romani nu poate fi bun astăzi, și a ne conduce în viața noastră socială, morală, politică întocmai precum s-au condus Românii n-ar avea de rezultat alta decât monstruoziță<sup>8</sup>. Așadar valoarea istoriei pentru viața practică putea încă deveni negativă.

- 
- 1 Cercetările sunt îndreptate mai cu seamă asupra Europei – cuprinzându-se sub această denumire și statele Americane – căci în ea bate astăzi mai puternic pulsul vieții omenirii.
  - 2 Când ajunge la împlinire trebuie considerată ca legitimă; până atunci prepusul crimei poate atârna asupra poporului distractor.
  - 3 În sensul consecințelor practice.
  - 4 Vezi nota precedentă.
  - 5 Să se gândească cineva pe de o parte la sutele de secte numai ale creștinismului, de la catolicism până la mormoni – căci să nu credem că religiunea a ajuns a fi cu totul ceva indiferent și individual – pe de alta la sistemele filosofice, spiritualiști, materialiști, pozitivști etc. la acele politice și sociale precum monarhism, radicalism, socialism și comunism ba chiar nihilism, la sistemele de educațiune a poporului, la acele de pedepse, la raportul statului cu biserica, a moralei cu religiunea și către altele, și atunci încă va avea numai o slabă idee de haosul în care ne-au aruncat reacțiunea spiritului individual. Din toate părțile contrazicere. Unde e adevărul?
  - 6 Se înțelege în ramurile în care spiritul individual s-au arătat nemulțumitor pentru descoperirea adevărului.
  - 7 Istoriile de care ne ocupăm produc această impresie în mod mult mai puternic, după cum o vom vede.
  - 8 Aceasta era eroarea fundamentală a școlii „Bărnăuțiu“ care neținând seamă de trecerea timpurilor și de modificările ce ele aduc, vroia ca să ne întoarcem cu totul la viața Romană – eroare arătată și urmărită în consecințele ei de D-I Maiorescu în critica sa „Contra școlii Bărnăuțiu“.



### ACTIVITATEA FUNDAȚIEI ACADEMICE „A. D. XENOPOL“ (2002)

În anul 2002 Fundația Academică „A. D. Xenopol“ a adus în discuție teme generoase, aflate nu numai în atenția istoricilor, ci și a ziariștilor, politologilor, a societății civile în general. A patronat lansări de carte, manifestări științifice naționale, participând, totodată, la reușita altora, cu caracter internațional.

Din programul acestui an amintim, în primul rând, simpozionul *Unirea Principatelor în perspectivă istorică*, organizat de Fundația noastră împreună cu Muzeul de Istorie al Moldovei, la 23 ianuarie a.c. Au participat prof. univ. dr. Alexandru Zub, m.c., dr. Dumitru Vitcu, prof. univ. dr. Gh. Cliveti, dr. Dumitru Ivănescu, dr. Cătălin Turliuc, conf. univ. dr. Mihai Cojocariu, drd. Adrian Cioflâncă. Cu acest prilej, a fost lansat volumul *Vârstele Unirii. De la conștiința etnică la unitatea națională*, Iași, Ed. Fundația Academică „A. D. Xenopol“, coordonat de Dumitru Ivănescu, Cătălin Turliuc și Florin Cântec.

Dat fiind că una din preocupările constante ale Fundației este aceea de menține vie amintirea marilor nume ale cercetării și gândirii istorice românești, la 21 martie a avut loc simpozionul *David Prodan. 100 de ani de la naștere*, la care au participat acad. Gh. Platon, prof. univ. dr. Alexandru Zub, m.c., prof. univ. dr. Victor Spinei, m.c. A fost un bun prilej de a evoca personalitatea marelui istoric clujean, complicatul context politic în care și-a desfășurat activitatea și vicisitudinile pe care istoriografia română le-a avut de înfruntat în perioada postbelică.

Pe linia acestui efort restitativ s-a aflat și manifestarea din 18 aprilie, *Vasile Conta – 120*, la care au luat parte prof. univ. dr. Alexandru Zub, m.c., prof. univ. dr. Ștefan Afloroaiei, conf. univ. dr. Valerius Ciucă, dr. Cătălin Turliuc, dr. Marcela Ifrim, dr. Florin Cântec. Discuțiile au evidențiat elemente mai puțin cunoscute din biografia gânditorului, destinul său dramatic și posteritatea întrucâtva nedreaptă pe care a avut-o.

Din seria colaborărilor internaționale remarcăm simpozionul *Twentieth Century Romania: a retrospective*, organizat în colaborare cu *Center for Romanian Studies*, în perioada 24-25 iunie. Desfășurată în 15 sesiuni, acțiunea mai sus menționată a prilejuit comunicări susținute de prof. dr. Alexandru Zub, m.c., dr. Dumitru Ivănescu, dr. Gh. I. Florescu, dr. Dumitru Șandru, dr. Gh. Onișoru, drd. Cătălina Mihalache, drd. Dorin Dobrinu, drd. Bogdan Schipor, drd. Sorin Ivănescu.

Un alt reper de seamă în agenda Fundației Academice „A. D. Xenopol“ l-a constituit ziua de 17 octombrie a.c., când pasionații de istorie modernă au putut asista la simpozionul *Independența României – 125*, susținut de prezența unor vechi cercetători ai subiectului: acad. Gh. Platon, prof. univ. dr. Ion Agrigoroaiei, prof. univ. dr. Dumitru Vitcu, dr. Cătălin Turliuc, prof. univ. dr. Gh. Cliveti.

De mare interes s-a bucurat simpozionul *Totalitarism, ideologie și realitate socială în România și RDG*, realizat în colaborare cu Goethe Zentrum și Konrad Adenauer-Stiftung. Alături Mihai Dinu Gheorghiu (Paris) și de istoricii germani Wolfgang Schuller (Konstanz), Luzian Geier (Bukowina Institut Augsburg), Ulrich Burger (Klausenburg), de doctoranzii Universității Central Europene – Budapesta, Mihai Chioveanu și Steliu Lambriu, precum și de Liviu Bejenaru de la Colegiul Național pentru Studierea Arhivelor Securității, au luat cuvântul numeroși cercetători sau profesori ieșeni: prof. univ. dr. Alexandru Zub, m.c., dr. Liviu Antonesei, prof. dr. Gh. Iacob, conf. dr. George Poede, dr. Mihai-Ștefan Ceaușu, dr. Cătălin Turliuc, drd. Dorin Dobrinu, drd. Sorin Ivănescu, drd. Adrian Cioflâncă. Comunicările prezentate cu această ocazie îmbinând, în mod fericit, informațiile de ordin factual cu perspectivele teoretice ori comparative, vor constitui subiectul unui volum colectiv, finanțat de Konrad Adenauer-Stiftung.

La invitația Institutului „A. D. Xenopol“ și a Fundației omonime au mai susținut prelegeri profesorii Harald Rosenbach, la 10 aprilie, Roger Chartier, la 27 iunie, și Wolfgang Sculler, la 4 octombrie.

Activitatea noastră pe acest an s-a încheiat cu sărbătorirea, la 16 decembrie, a doi istorici de marcă ai Iașilor, dr. Ecaterina Negruți (75 de ani) și prof. univ. dr. Vasile Neamțu (80 de ani). Omagierea a trezit interesul unui public larg, și a facilitat, în mod previzibil de altfel, rememorarea unor momente de mare importanță din istoria istoriografiei ieșene.

În plan editorial semnalăm apariția numărului IX al revistei „Xenopoliana. Buletin al Fundației Academice «A. D. Xenopol»“. Racordându-se la dezbaterele de mare actualitate numărul la care ne referim se intitulează *Discursul istoric la început de secol și de mileniu* și adună în paginile sale contribuții extrem de variate, atât ale unor istorici consacrați cât și ale unor tineri cercetători din Iași, București, Sibiu, Budapesta. Efortul oamenilor de profesie de a încheia un discurs coerent, necesitatea înnoirilor metodologice, a unor conferințe sau anchete în colaborare cu istorici din Occident, absența marilor sinteze, ideologizarea din anii totalitarismului, situația și rolul școlilor de la Iași, Cluj și București, disputele dintre generații sunt doar câteva din aspectele abordate în revistă.

Nu putem însă încheia această scurtă punere în temă fără să precizăm că apariția numărului de față, dedicat istoriei culturale, se datorează generosului sprijin oferit de către doamna Katherine Verdery, căreia îi mulțumim pe această cale.

*Andi Mihalache*

# SUMAR

## OPȚIUNI, METODE, CONTROVERSE

<i>Istoria culturii la o continuă răspântie (reflecții marginale)</i> <b>(Alexandru Zub)</b> .....	1
<i>Istoria culturii. Schiță pentru arheologia unui concept</i> <b>(Florin Cântec)</b> .....	6
<i>Roger Chartier și noua istorie culturală franceză</i> <b>(Alexandru-Florin Platon)</b> .....	15

## ISTORIA SENSIBILITĂȚILOR

<i>Barocul românesc în prima jumătate a secolului XVII</i> <b>(Daniel Pavăl)</b> .....	21
<i>Barocul postbizantin. Realități istorice și culturale</i> <b>(Bogdan Moșneagu)</b> .....	29
<i>Din istoria timpului liber: însemnări pe cărți în secolul</i> <i>XVIII (Mihaela Gheorghiu)</i> .....	41
<i>Dimensiunea romantică a exilului pașoptist. Cazul Ion</i> <i>Heliade Rădulescu (Mihai Chiper)</i> .....	55

## INSTITUȚII ȘI PRACTICI SOCIALE

<i>Ritual și legitimitate monarhică în evul mediu. Cazul</i> <i>francez (Mihai Carp)</i> .....	63
<i>Public punishments in sixteenth-century. Theoretical</i> <i>background (Emese Bálint)</i> .....	69
<i>Premise pentru o istorie a formelor de sociabilitate</i> <i>mondenă. Salonul boieresc din prima jumătate a</i> <i>secolului XIX (Dan Dumitru Iacob)</i> .....	80

## IDENTITĂȚI COLECTIVE, GEOGRAFII SIMBOLICE

<i>Some considerations on the ethnic and cultural identity of</i> <i>the Bessarabian Romanians reflected in the</i> <i>Russian historiography (Andrei Cușco)</i> .....	88
<i>Escaping Geography, Evading History (Mihai Chioveanu)</i> .....	106
<i>Cunoașterea alterității ca formă de putere. Despre</i> <i>orientalism și balcanism (Adrian Cioflâncă)</i> .....	116

## MEMORIE ȘI UITARE ÎN SECOLUL XX

<i>Istorie socială și memorie oficială. Dosarul „Grivița '33“</i> ( <b>Steliu Lambru</b> ).....	124
<i>Memorie și narațiune în discursul didactic al anilor '90</i> ( <b>Cătălina Mihalache</b> ).....	136
<i>Problema memoriei în relațiile internaționale. Tratatul româno-ucrainean, 1997 (Paul Nistor) .....</i>	153

### REFLEXE CRITICE

<i>Biografiile cuvântului scris (Cătălina Chelcu).....</i>	161
<i>Mit și simbol în textele sacre (Andi Mihalache) .....</i>	162
<i>Funcția culturală a gesturilor. Note la două interpretări recente (Bogdan-Petru Maleon) .....</i>	166
<i>Tipuri de imaginar în Secolul Luminilor (Bogdan Moșneagu) .....</i>	169
<i>Roger Chartier și istoria socială a culturii (Bogdan-Petru Maleon).....</i>	170
<i>Coduri culturale în secolul XX (Ovidiu Buruiană).....</i>	172
<i>Despre narațiune ca experiență a timpului (Andi Mihalache).....</i>	173

### XENOPOLIANA: RESTITUTIO

<i>Istoriile civilizațiunii (A. D. Xenopol) .....</i>	184
---	-----

### VIAȚA FUNDAȚIEI

<i>Activitatea Fundației Academice „A. D. Xenopol“</i> ( <b>Andi Mihalache</b> ) .....	189
---	-----



## ***XENOPOLIANA***

**publicație trimestrială a Fundației Academice „A. D. Xenopol“**

**Str. Lascăr Catargi, 15, 6600 – Iași, România**

**Abonamente se pot face la redacție.**

**Fiindcă revista se autofinanțează orice contribuție bănească este binevenită.**

**Cont (LEI) nr. 7637882400, BRD**

**Sucursala Iași, România**

## ***XENOPOLIANA***

**quarterly published by the “A. D. Xenopol” Academic Foundation**

**Str. Lascăr Catargi, 15, 6600 – Iași, România**

**Any financial contributions are welcomed.**

**Cont (USD) nr. 10502782400**

**Romanian Bank for Development Bucharest (BRDEROBU), România**

# *Xenopoliana*

*Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”*

Din tematica numerelor viitoare:

*CLIO DUPĂ GRATII*

\*

*EXIL, EMIGRAȚIE, DIASPORĂ*

\*

*DISCURS ȘI LIMBAJ ISTORIC*

\*

*INSTITUȚIONALISM ROMÂNESC*

\*

*EXTREMISME ȘI EXTREME POLITICE*

\*

*EXPERIENȚE CARCERALE SUB DICTATURI*

\*

*MEMORIE ȘI UITARE ÎN ISTORIA ROMÂNILOR*

\*

*ORDINE, CONTESTAȚIE, REPRESIUNE*

\*

*TRADIȚIONALISM ȘI EUROPENISM*

\*

*PARTIDE, GRUPURI DE PRESIUNE ȘI SOCIABILITĂȚI POLITICE*