

FT 4190

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ISTORIE „NICOLAE IORGA”

STUDII ȘI MATERIALE
DE
ISTORIE
MODERNĂ

VOL. XXV



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ISTORIE „NICOLAE IORGA”

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC

JEAN-PAUL BLED (Universitatea Sorbona, Paris IV); VLADISLAV IAKIMOVICI GROSUL (Institutul de Istorie a Rusiei, Moscova); FRANCESCO GUIDA (Universitatea Roma III); KEITH HITCHINS (Universitatea Urbana-Champaign, Illinois)

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. DAN BERINDEI (redactor-șef), ALEXANDRU MAMINA (redactor-șef adjunct), BOGDAN POPA (secretar de redacție), DANIELA BUȘĂ, ADRIAN-SILVAN IONESCU, MARIAN STROIA, RALUCA TOMI

Revista „STUDII ȘI MATERIALE DE ISTORIE MODERNĂ” apare o dată pe an.
La revue „STUDII ȘI MATERIALE DE ISTORIE MODERNĂ” paraît une fois par an.

Revista se poate procura contracost de la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, București, România, Tel.: 40-21-318 81 46; 40-21-318 81 06; Fax: 40-21-318 24 44; E-mail: edacad@ear.ro.

Comenzile pentru abonamente se primesc la:

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77-19, sector 3, București, România
Tel./Fax: 40-21-610 67 65, 40-21-210 67 87; tel.: 0311 044 668
E-mail: office@orionpress.ro

S.C. MANPRES DISTRIBUTION S.R.L., Piața Presei Libere, nr. 1, Corp B, Etaj 3,
Cam. 301–302, sector 1, București
Tel.: 4021 314 63 39, fax: 4021 314 63 39
E-mail: abonamente@manpres.ro, office@manpres.ro
www.romanianjournals.com

Correspondența, manuscrisele și publicațiile vor fi trimise pe adresa Comitetului de redacție:

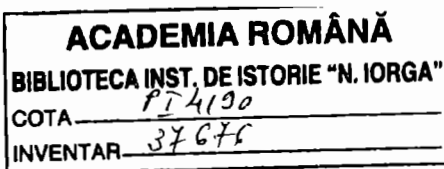
B-dul Aviatorilor 1, 01 1851, București, tel.: (21) 212 53 37.

E-mail: istorie.moderna@gmail.com

Website: smimod.blogspot.com

Redactor: Alis ALEXĂ
Tehnoredactor: Doina STOIA
Coperta: Andreea ION





STUDII ȘI MATERIALE DE ISTORIE MODERNĂ

Vol. XXV, 2012

SUMAR

CULTURĂ, IDEOLOGIE ȘI POLITICĂ

ALEXANDRU MAMINA, <i>Liberalismul englez și liberalismul francez: o istorie intelectuală comparativă</i>	3
CRISTIAN PLOSCARU, <i>Câteva considerații privind influența franceză asupra culturii politice din principatele române în primele patru decenii ale veacului al XIX-lea</i>	45
IRINA GAFIȚA, <i>România și marile puteri. Implicațiile chestiunii evreiești (1876–1878)</i>	80

CĂLĂTORIA ÎN EPOCA MODERNĂ: ÎNTRE NECESITATE ȘI LOISIR

ȘTEFAN PETRESCU, <i>Migrație și carantine în porturile dunărene: controlul documentelor de călătorie în epoca Regulamentelor Organice</i>	97
BOGDAN POPA, <i>The Modern Conquest of the Romanian Carpathians</i>	117

MATERIALE DOCUMENTARE

NICOLETA ROMAN, <i>Trecând prin Moldova: impresii, tălmăciri și gânduri de călător la 1852 ...</i>	125
DANIELA BUȘĂ, <i>Transilvania la mijlocul veacului al XIX-lea. Însemnările de călătorie ale unui pictor elvețian</i>	130
RALUCA TOMI, <i>Un preot catolic pe țărmurile Dunării – călătoria lui Vincenzo Vanmutelli din 1884</i>	155

OPINII

ALEXANDRU MAMINA, <i>Dialectica păcii în epoca modernă și contemporană. Resorturi și principii</i>	175
--	-----

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ

„Sesiunea națională de comunicări științifice Theodor Aman și epoca sa”	181
„The Centenary of Balkan Wars”	181
„Elite și marginalizați în România (1945–1989)”.....	183

„Revista de Istorie Socială”, XIII-XV, 2008–2010.....	185
„Annales. Histoire, Sciences Sociales”, n° 3, 2011.....	186

RECENZII ȘI NOTE

IRINA GAVRILĂ, coordonator, <i>Frontierele necunoscutului. De la vest spre est prin Țările Române: impresii de călătorie (secolul XIX)</i> , București, Editura Oscar Print, 2011 (Alexandru Mamina).....	187
CLAUDE KARNOUOH, <i>Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa orientală, 1973–2007</i> , Cluj, Idea Design & Print, 2011, 362 p. (Alexandru Mamina)....	188
LIVIU PAPUC, OLGA IORDACHE (editori), <i>Urmașilor mei... Testamente din anii 1859–1862</i> , vol. I, Iași, Tipo Moldova, 2011, 467 p. (Nicoleta Roman).....	190
ION CÂRJA (a cura di), <i>Unità nazionale e modernità nel Risorgimento italiano e romeno</i> , Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujană, 2011, 197 p. (Raluca Tomi).....	191
AURICA ICHIM, MIRCEA CIUBOTARU, SORIN IFTIMI (editori), <i>Doamna Elena Cuza: un destin pentru România</i> , Iași, Palatul Culturii, 2011, 150 p. (Nicoleta Roman).....	193
ANTONIO D'ALESSANDRI, <i>Gândirea și opera Dorei D'Istria. Între orientul european și Italia</i> , București, Editura Pavesiana, 2011, 435 p. (Raluca Tomi).....	196

IN MEMORIAM

DAN BERINDEI, <u>Florin Constantiniu (1933–2012)</u>	199
--	-----

LIBERALISMUL ENGLEZ ȘI LIBERALISMUL FRANCEZ: O ISTORIE INTELECTUALĂ COMPARATIVĂ*

ALEXANDRU MAMINA
(*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”*)

Liberalismul – și ne referim aici în particular la liberalismul clasic – a făcut obiectul de studiu a numeroase lucrări. Au fost tratate istoria liberalismului, programul politic, resorturile sale filosofice și psihologice, relațiile pe care le-a stabilit cu alte ideologii. S-au scris lucrări de sinteză, precum și analize particulare privind o anumită problemă sau un anumit autor. Accentul a căzut în general pe chestiunile cu semnificații sau implicații politice, chiar și atunci când erau vizate aspectele „intelectuale” ale liberalismului. Majoritatea autorilor s-au raportat la liberalism dintr-o perspectivă finalist-politică, în condițiile în care acesta s-a precizat, în mare măsură, ca un demers de construire a statului¹.

În acest context, studiul nostru nu-și propune să abordeze liberalismul ca fenomen politic, ci ca fenomen intelectual, ca parte a istoriei gândirii în general (a istoriei culturii), nu numai a gândirii politice. Altfel spus, considerăm ideologia liberală ca parte a unei tradiții intelectuale mai ample, care presupune, pe lângă politică, o concepție ontologică, o morală și o teorie a cunoașterii. Este vorba, totodată, de o tradiție intelectuală recognoscibilă pe o durată mai lungă și la nivelul unor segmente sociale mai largi decât cele ale liberalismului clasic propriu-zis. Ne propunem, așadar, o contextualizare culturală a liberalismului, în funcție de structurile sale intelectuale, adică în funcție de substratul ideatic și de reprezentări care a stat la baza ordonării și semnificării gândirii politice.

Printr-un atare demers, analitic și comparativ în egală măsură, se pot clarifica deosebirile existente între „școlile” liberale, precum și între mișcările politice corespunzătoare; se poate observa de ce, dincolo de motivele conjuncturale, anumite liberalisme au fost mai moderate sau mai radicale, mai interesate de organizarea economică sau de cea instituțională, mai conformiste sau mai contestatate în relația cu statul ș.a.m.d. În ultimă instanță, se poate înțelege de ce unele au exercitat o influență mai amplă și mai de durată decât altele. Astfel, istoria culturală se întâlnește cu cea politică, explicându-se reciproc. Ideologiile, prin caracterul lor de producții intelectuale referitoare la politică, constituie prin excelență zona de

* Articolul de față este reeditarea celui publicat, în traducere franceză, în „Studii și Materiale de Istorie Modernă”, vol. XVII, 2004.

¹ John Grey, *Cele două fețe ale liberalismului*, «Iași», Polirom, 2002, p. 149.

interferență între cultură și politică. Analiza lor contextualizată deschide perspective pentru o înțelegere mai aprofundată a societății în general, în unitatea dialectică, de influențare ambivalentă, a „materialului” și „idealului”.

În studiul de față ne referim în particular la liberalismul englez și la cel francez, întrucât acestea au dobândit valoare de exemplu la nivel european, au devenit repere ideale pentru două orientări politice majore și au alimentat (fie și numai ca efect pervers în unele cazuri) două culturi politice. Caracterul lor para-digmatic s-a prelungit mult dincolo de secolul al XIX-lea, când, scoase din contextul lor istoric, liberalismele englez și francez au încetat să mai reprezinte opțiuni efective, au fost ipostaziate în argumente de autoritate și de conformitate ideologico-politică, devenind obiect de elogiare sau recriminări². Ca atare, aceste două liberalismе sunt relevante nu doar pentru istoria Angliei și a Franței, ci și pentru istoria contemporană a Europei în ansamblu. Numai pornind de la aceste modele originele putem preciza și celelalte liberalismе europene, în specificitatea lor teoretică și practică.

Avem în vedere liberalismul clasic, adică liberalismul definitivat sub aspectul conceptual și al argumentației, elaborat în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Acesta a apărut ca reacție la Revoluția franceză și Imperiul napoleonian, pe de o parte, și la Contrarevoluție și Sfânta Alianță, pe de altă parte. A însemnat, așadar, un efort de gândire a spațiului public și a raportului individ – stat în condițiile în care spațiul public resimțea totodată democratizarea, naționalismul și reacțiunea „Internaționalei” monarhice, și în care libertatea individuală era amenințată, în egală măsură, de absolutismul cu susținere populară și de cel de drept divin. În fața acestor „provocări”, liberalii englezi au formulat o doctrină a libertății individuale pe baza utilitarismului, iar cei francezi – una întemeiată pe teoria drepturilor naturale. Studiul nostru își propune să explice tocmai această diferență, care, dincolo de opțiunile politice propriu-zise, pune în evidență două moduri de gândire, cu structurile intelectuale specifice.

Dintre autorii englezi, ne-am concentrat atenția asupra lui Edmund Burke, Jeremy Bentham și John Stuart Mill; dintre francezi – asupra lui Benjamin Constant, François Guizot și Alexis de Tocqueville, întrucât ei au fost principalii teoreticieni ai liberalismului clasic. Lucrările lor alcătuiesc *summa* intelectuală a liberalismului englez, respectiv francez, permițând înțelegerea modului de gândire liberal în toate aspectele și determinațiile sale. Nici un alt politician sau autor nu mai oferă posibilitatea unei astfel de cunoașteri integrale a obiectului, prin urmare nu i-am inclus în analiza de față. (O mențiune specială trebuie făcută în legătură cu Alexis de Tocqueville: acesta nu a fost atât un teoretician al liberalismului, cât un analist al democrației, dar prin problematica tratată și observațiile făcute a contribuit și la precizarea doctrinară a liberalismului, aproape tot atâta cât și teoreticienii propriu-ziși.)

² Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, (Iași), Institutul European, 1998. Întreaga analiză din această carte este viciată de ostilitatea aproape viscerală față de modelul francez. În fond, critica este înlocuită cu acuza. Structura „narativă” a lui Friedrich A. Hayek este una elementară, contrară nuanțarilor, și anume maniheismul etc.

Liberalismul englez: utilitarismul. Liberalismul clasic a fost creația intelectuală a primei jumătăți a secolului al XIX-lea, adică a perioadei marilor confruntări ideologice europene în succesiunea Revoluției franceze, când principiile revoluționare și cele contrarevoluționare își disputau reorganizarea regimurilor. Teoria politică încetase să mai reprezinte numai o preocupare oarecum livrescă, interesând o elită de literați, și devenise un factor eficient în elaborările instituționale, angajând categorii sociale largi. Într-un fel, s-ar putea spune că activitatea teoretică ieșise din zona curiozității, pentru a intra în aceea a intereselor. În acest context, liberalismul s-a articulat în primul rând cu un discurs asupra organizării regimului legitim, din perspectiva intereselor individului³. Mai concret, a fost vorba de gândirea raporturilor de drept public (dintre instituții și dintre instituții și cetățean) în așa fel încât să se asigure libertatea individuală, sau, altfel spus, capacitatea individului de a-și exercita nestingherit drepturile și libertățile personale. Regimul era legitim în măsura în care asigura libertatea individuală. Schimbarea socială era legitimă în măsura în care nu contravenea libertății individuale. În ultimă instanță, libertatea individuală stabilea limitele intervenției statului în existența publică și pe cele ale influenței societății asupra existenței private.

Prin această abordare individualistă a problemelor politico-instituționale, liberalismul s-a situat pe o poziție centristă, între Contrarevoluție și democrație. Individul trebuia asigurat atât împotriva absolutismului monarhico-clerical, cât și împotriva exceselor populare. (Deși, din punct de vedere filosofic, liberalismul făcea parte din aceeași „familie” cu democrația. Deosebirile au privit mai puțin fundamentele existențiale și morale, și mai mult proiectele politice ale celor două orientări.) Importanța termenilor disputei a fost însă alta, în funcție de societate: dacă în Franța liberalismul s-a confruntat în egală măsură cu absolutismul și cu democrația, în Anglia singurul său oponent semnificativ a fost radicalismul popular.

În Anglia, absolutismul monarhic fusese înlăturat încă din secolul al XVII-lea. Regimul era unul liberal *avant la lettre*, întrucât statua o formă de guvernare reprezentativă în favoarea elitei sociale și garanta siguranța persoanei față de arbitrarul administrativ. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, după eșecul încercării regelui George al III-lea de a-și instaura conducerea personală prin intermediul executivului, puterea era deținută de Camera Comunelor, în calitate sa de unică reprezentantă a intereselor și libertăților engleze. Legea drepturilor și *Habeas Corpus Act*, ca fundamente juridice ale regimului, păreau să asigure maximum de libertate și reprezentativitate posibil într-o societate aristocratică și tradiționalistă, convinsă de prestigiul instituțiilor sale politice într-o Europă a monarhiilor absolutiste. Schimbarea instituțională a început astfel să fie concepută ca o amenințare la

³ Din punct de vedere social și mental, s-ar putea vorbi despre interesele burgheziei. Din punct de vedere intelectual însă, autorii liberali și-au plasat demersul în planul general al umanității. Cele două posibilități de interpretare nu indică atât un fenomen de disimulare ideologică – în sens marxist –, cât caracterul inerent universalist al gândirii burgheze, având în centru individul ca atare, *sub specie aeternitatis*. Vezi și Jean Touchard, *Histoire des idées politiques, du XVIII^e siècle à nos jours*, 2, Paris, P.U.F., 1989, p. 385.

adresa libertăților engleze, fie că venea din direcția iacobinilor, fie, mai târziu, din cea a iacobinilor. Ca atare, „protoliberalii” din partidul *whig*, deși puteau părea revoluționari pentru monarhiile absolutiste, s-au manifestat conservator în contextul regimului englez, respingând posibilitatea modificării sale.

Sistemul oligarhic a fost stabil atâta timp cât a beneficiat de un consens social cvasiunanim, cât timp categoriile populare au acceptat ca pe ceva firesc dominația politică a câteva zeci de familii bogate, fără ca cineva să pună serios la îndoială legitimitatea puterii. Situația s-a schimbat însă ca urmare a impactului a două revoluții: cea politică din Franța și cea industrială din Anglia. Revoluția franceză a relevat o nouă sursă de legitimitate: suveranitatea națională, care antrena categoriile populare la actul decizional, afirmând, pe lângă ideea libertății, și ideea egalității politice. Revoluția industrială a bulversat structurile sociale arhaice ale Angliei, a masificat treptat populația, confruntând *establishment*-ul cu problemele și interesele noilor categorii populare, care se cereau reprezentate. S-a conturat prin urmare o nouă opoziție socială, de inspirație radicală și de extracție burghezo-populară, care a echivalat cu pierderea consensului de către regimul oligarhic.

Noua opoziție vehicula, cel puțin într-o fază inițială, o ideologie radicală inspirată de Revoluția franceză. Primul ei reprezentant important, Tom Paine, revendica nu numai guvernarea cu adevărat reprezentativă a poporului, ci și abolirea instituțiilor ereditare precum Camera Lorzilor și chiar monarhia. Pe fondul acestui radicalism republican, opoziția populară a fost rapid asimilată cu mișcarea iacobină franceză, regimul simțindu-se așadar amenințat nu de o reacțiune nobiliară, ci de o revoluție populară, cu toate excesele și riscurile la adresa libertății individuale pe care le putea presupune aceasta. De aici rezerva sau chiar ostilitatea elitei intelectual-politice engleze față de radicalismul autohton și față de modelele franceze în general, pe care le-a considerat mai periculoase și mai demne de combătut decât absolutismul monarhic, desuet la acea dată în Anglia. Totodată însă, aceste modele au constituit o sursă de interogații critice privind legitimarea puterii politice, punându-se astfel bazele teoretice ale liberalismului contemporan.

Liberalismul clasic englez, ca teorie a libertății individuale în contextul „provocărilor” democrației, a cunoscut două variante. A existat un liberalism pe care l-am putea numi de centru-dreapta, reprezentat de Edmund Burke, care a gândit problema relației dintre libertate și democrație în termenii specifici elitismului *whig*, respingând principial egalitatea politică și suveranitatea națională. A fost vorba de un liberalism elaborat în contextul unei culturi politice conservatoare, de către o gândire care nu opera – potrivit formulei lui George M. Trevelyan – decât în termeni de politică și de literatură, incapabilă să perceapă dinamicele sociale de profunzime⁴. De asemenea, a existat un liberalism de centru-stânga, ai cărui exponenți au fost Jeremy Bentham și John Stuart Mill, care au urmărit să compatibilizeze libertatea și egalitatea politică, într-o formulă democratică reprezentativă, eliberată de excesele democrației participative, proprie iacobinismului. În fond, ei au căutat să regândească politica în funcție de noua realitate socială.

⁴ George M. Trevelyan, *Istoria ilustrată a Angliei*, București, Editura Științifică, 1975, p. 578.

Teoria politică a lui Edmund Burke s-a precizat ca o polemică împotriva Revoluției franceze (deși opțiunile fundamentale ale gândirii sale, cultura lui politică în ansamblu, se conturaseră dintr-o perioadă anterioară). În *Reflections on the Revolution in France*, apărută în 1790, el s-a preocupat în primul rând de problemele conexe ale legitimității și reprezentativității, căutând să infirme validitatea principiilor egalității politice și suveranității naționale. În acest sens, Edmund Burke și-a îndreptat critica direct către miza fundamentală a chestiunii, de care depindea întreaga argumentație, și anume către teoria drepturilor naturale ale omului și cetățeanului. El nu a negat existența unor drepturi ale omului, dar a susținut valabilitatea numai a *drepturilor reale*, opuse drepturilor factice invocate în mod fals de către revoluționarii francezi. Recunoștea, astfel, că omul avea dreptul să trăiască potrivit regulii că legea însăși trebuia să urmeze regula; avea dreptul la o justiție dreaptă și egală; la produsele activității sale și la mijloacele prin care să facă acea activitate profitabilă, la achiziție, la hrană și la îmbunătățirea succesiunii, la instrucție în viață și la consolare în moarte. Omul putea să facă orice nu contravenea drepturilor altora⁵. Prin urmare, drepturile reale se refereau exclusiv la zona interesului privat, singura cu privire la care individul putea ridica pretenții legitime. În schimb, erau delegitimate revendicările voluntariste de drept public, întemeiate pe drepturi naturale abstracte precum libertatea și dreptul la rezistență împotriva opresiunii. Neavând o consistență reală, rezultate ale gândirii speculative artificiale, drepturile naturale nu puteau constitui un suport pentru o acțiune publică. Revoluția și democrația (revoluția democratică) erau așadar ilegitime.

Prin afirmarea existenței unor drepturi ale omului, ale individului ca atare, și prin stabilirea limitelor acțiunii individuale în funcție de drepturile celorlalți, Edmund Burke s-a relevat ca un liberal clasic, inaugurând maniera de gândire a libertății din secolul al XIX-lea. El a înnoit concepția *whig*, formulată încă din secolul al XVII-lea, care tindea să interpreteze libertatea în spirit medieval, ca libertate a comunității supușilor față de puterea monarhică (de unde și apelul la *libertățile* engleze). De asemenea, stabilind în mod relațional limitele acțiunii individuale, a făcut un pas către acceptarea egalității civile, într-o Anglie caracterizată încă de spiritul corporativ și de discriminarea religioasă. Totodată, însă, gândirea lui Edmund Burke a fost marcată de un anumit tradiționalism, definitoriu pentru cultura politică de tip conservator*. El a rămas în spiritul secolului al XVII-lea în măsura în care a înțeles drepturile omului exclusiv în termenii interesului privat, oarecum asemenea burghezilor sau proprietarilor funciari care se opuneau acțiunii de impozitare practicate de Stuarti. În acest spirit, singura funcție a reprezentării politice era cea de preservare a intereselor private în interiorul *statu quo*-ului existent, într-o relație respectuoasă (conformistă) a supușilor cu puterea. Individul

⁵ Edmund Burke, *Burke's politics. Selected writings and speeches on reform, revolution and war*, New York, Alfred A. Knopf, 1949, p. 303.

* Prin „conservatorism” nu înțelegem o ideologie anume, ci o cultură politică particulară căreia i se subsumează mai multe ideologii de dreapta și de centru-dreapta. Situate la centru spectrului politic, diferitele teorii liberale se subsumează fie culturii politice radicale, fie celei conservatoare.

nu avea ambiții în legătură cu organizarea regimului ca atare (reprezentativitatea politică pozitivă), ci numai cu atitudinea regimului față de interesele sale imediate (reprezentativitatea negativă).

Din critica drepturilor artificiale, cărora le-a contrapus drepturile reale, Edmund Burke a dedus ideea pe care am putea-o numi a legitimității organice, pe care și-a fundamentat elitismul politic. Dacă ideea democratică a domniei majorității era convențională, atunci singura formă de regim valabilă era aristocrația, întrucât aristocrația naturală era constitutivă statului⁶. Paradoxal, deși combatea drepturile naturale, el invoca „naturalul” când venea vorba despre aristocrație. În cazul acesta, prin „natural” se înțelegea „constitutiv”, „organic”, iar în ordine temporală – ceva preexistent în fapt. Așa cum remarca George M. Trevelyan, teoreticianul liberal gândea numai în termeni de politică (și literatură), întrucât avea ca referențial în minte numai statul (regimul), pentru care aristocrația era de secole elementul constitutiv esențial. Dacă ar fi avut în vedere *societatea*, ar fi sesizat poate că și categoriile burgheze și cele populare erau susceptibile să alcătuiască la un moment dat segmentele constitutive ale organizării instituționale. Oricum, reținem apelul autorului la criteriul realității de fapt, la ceea ce este preexistent și observabil empiric – un criteriu definitoriu pentru gândirea engleză și la care vom reveni.

Teoria lui Jeremy Bentham s-a elaborat în jurul categoriei politice a poporului, înțeles într-o accepțiune cantitativistă – ca populație –, fără atributele calitative ale nașterii sau rangului. Titlul poporului – afirma el – consta în *numărul* său – un titlu nepretențios, dar unul bun și suficient (*Defence of economy against the right honorable Edmund Burke*, 1817)⁷.

În condițiile în care analiza politica în funcție de o categorie cantitativă, nu atât definibilă, cât cuantificabilă, era oarecum logic ca autorul să conceapă legitimitatea prin prisma criteriului numeric. Ca atare, el considera că scopul și, implicit, justificarea unui regim era asigurarea celei mai mari fericiri pentru cei mai mulți oameni⁸. În consecință, se pronunța în favoarea regimului democratic, în care poporul se autoconducea prin reprezentanții săi. Democrația se legitima prin aceea că oamenii, care urmăreau fericirea proprie, doreau să dețină instrumentele exterioare ale fericirii în cea mai mare cantitate posibilă⁹. Cu alte cuvinte, democrația răspundea dorinței oamenilor de a-și administra în mod direct fericirea, prin exercitarea controlului asupra instituțiilor statului.

În regimul democratic puterea legislativă era omnipotentă. Fiind singura putere cu o reprezentativitate nemijlocită, ea nu putea fi limitată, dar constituirea sa trebuia să fie precedată de niște verificări ale candidaților, pentru a-i asigura buna

⁶ Idem, *An appeal from the new to old whigs, in consequence of some late discussions in Parliament relative to the "Reflections on the Revolution in France"*, London, Pal-Mall, MDCCXCI, p. 396–400.

⁷ Jeremy Bentham, *Official aptitude maximized; expense minimized*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 94.

⁸ Vezi idem, *First principles preparatory to constitutional code*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 4.

⁹ *Ibidem*, p. 212, 216–217.

funcționare. Autorității Legislative Supreme i se subordona, ca instrument imediat, Executivul Suprem, care se ocupa de problemele administrative și judecătorești¹⁰. Era un proiect constituțional ce reproducea, până la un punct, litera și spiritul sistemului instituțional englez, în care nu exista separația formală a puterilor. Faptul că miniștrii erau și membri ai Camerei Comunelor rezulta tocmai din concepția potrivit căreia de administrarea treburilor națiunii nu se puteau ocupa decât reprezentanții acesteia. Prin urmare, finalitatea practică a teoriei lui Jeremy Bentham nu era schimbarea cadrului constituțional, ci numai a conținutului acestuia, prin asimilarea ideii democratice a egalității politice. Astfel, el a preconizat și a anticipat teoretic acțiunea ulterioară de transformare a regimului, calea specific engleză a democratizării treptate, prin reforme în interiorul sistemului – un exemplu interesant privind modul în care ideile pot premerge și influența realitatea.

Jeremy Bentham a gândit democrația făcând abstracție de referințele ei revoluționare. Deși nu a fost un antirevoluționar explicit, pare să fi preferat soluțiile politice care nu presupuneau schimbarea radicală a regimului, deși, la rigoare, nu le-a exclus nici pe acestea. El considera că, pentru a se asigura împotriva opresiunii, poporul trebuia să dispună de următoarele mijloace: 1. să cunoască faptele, circumstanțele și instrumentele opresiunii; 2. oamenii să aibă facultatea de a comunica între ei, prin vorbire sau scriere, pentru a pregăti o acțiune comună de rezistență; 3. să aibă, în ultimă instanță, capacitatea de a apela la arme și la disciplina militară în scopul rezistenței la opresiune¹¹. Totuși, ca instrument privilegiat împotriva opresiunii a întrevăzut publicitatea, adică cenzura exercitată de opinia publică asupra guvernanților, întrucât aceasta înlătura proasta conducere dintr-un regim fără a schimba regimul¹². Aici intervenea și rolul presei, deoarece puterea tutelară a opiniei publice depindea mai presus de orice de numărul de persoane care puteau să-și aproprieze informația¹³.

Dincolo de aspectul instrumental, în această apreciere deosebită a opiniei publice conștiente întrevădem o valoare a gândirii burgheze: competența, pe care liberalismul clasic a promovat-o sub forma principiului social-politic al meritocrației. M. James considera, de altfel, că Jeremy Bentham susținea egalitatea votului într-o presupusă egalitate a abilității de a dori fericirea, de a o experimenta și de a face judecăți asupra ei (*Bentham's democratic theory at the time of the French Revolution*)¹⁴. Interzicerea drepturilor politice pentru analfabeți nu se referea la persoana acestora, ci la alegerea lor voluntară de a fi excluși, probată fiind incapacitatea de a citi.

Jeremy Bentham preconiza inclusiv o formă de organizare instituțională a opiniei publice, într-un Tribunal al Opiniei Publice care să aibă capacitatea de a

¹⁰ Idem, *Constitutional code*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, (1991), p. 41–42.

¹¹ Idem, *Securities against misrule and other constitutional writings for Tripoli and Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 116–117.

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ *Ibidem*, p. 129.

¹⁴ Bhiku Parekh (edited by), *Jeremy Bentham. Critical assessments*, vol. III, London and New York, Routledge, (1993), p. 616.

pedepsi chiar și cu pedeapsa supremă, pentru că frica era o garanție împotriva posibililor opresori; deși pedeapsa în sine era un act negativ, efectul urmărit era unul pozitiv¹⁵. Ideea denotă natura funcționalistă a întregului program politic benthamian, în măsura în care acesta preconiza instituțiile nu după întemeierea lor intrinsecă, ci după eficiența lor în act.

Edmund Burke și Jeremy Bentham au scris în perioada Revoluției franceze și în cea imediat următoare, când disputa ideologică se purta în jurul principiilor democratice ca atare, a esenței și legitimității lor. John Stuart Mill, care s-a manifestat începând din anii '30 ai secolului al XIX-lea, nu s-a mai confruntat cu această problematică. În vremea lui, contestarea principiilor democrației devenise oarecum anacronică, discuția focalizându-se pe aplicarea lor astfel încât să nu pericliteze libertatea individuală. Masificarea produsă de revoluția industrială, uniformizarea modului de viață și cea a opțiunilor politice păreau să amenințe personalitatea individuală prin estomparea diferențelor morale și prin tendința societății masificate de a impune conformitatea părții cu ansamblul. În aceste condiții, preocuparea liberalismului clasic a fost aceea ca sistemul instituțional să garanteze dreptul individualității la dezvoltare autonomă, prin exercitarea necenzurată social a liberului arbitru, atât în sfera politicii, cât și în cea etico-religioasă.

Democrația nu trebuia să se transforme în consacrarea juridică a uniformizării sociale.

În acest context, John Stuart Mill a reactivat într-un fel spaimile mai vechi ale liberalismului european față de „mulțime” și de democrația directă, precum și față de mecanismul statal constrângător. Este simptomatic, de pildă, faptul că a folosit la un moment dat în legătură cu statul termenul „Mașinărie”, având probabil în minte Leviathan-ul lui Thomas Hobbes¹⁶. Pe această cale, el a întâlnit tradiția liberalismului francez, și mai ales gândirea lui Alexis de Tocqueville.

John Stuart Mill considera că ideea rațională a democrației nu era ca poporul să guverneze el însuși, ci aceea ca el să aibă *securitatea* unui regim bun. O atare siguranță o obținea dacă păstra controlul ultim, prin posibilitatea demiterii guvernanților care nu-i mai promovau interesele. Totodată, însă, o democrație „înțeleaptă” era aceea în care poporul nu-și schimbă conducătorii pentru orice motiv, transformându-i astfel din legislatori în simpli delegați ai prejudecăților majorității. Poporul nu trebuia să intervină direct în gestionarea afacerilor de stat, iar reprezentării nu trebuia să i se substituie delegarea (*M. de Tocqueville et la démocratie en Amérique*, 1835)¹⁷.

Chiar și un regim reprezentativ, însă, putea deveni opresiv, în măsura în care limita exercițiul libertății individuale prin voința (și „prejudecățile”) majorității. Absolutismul majorității, exprimat inclusiv prin votul universal, nu era cu nimic

¹⁵ Jeremy Bentham, *Securities against misrule...*, și urm., p. 28, 122.

¹⁶ John Stuart Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 1994, p. 149.

¹⁷ John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 76–79.

mai legitim decât absolutismul unuia singur. Era chiar cu atât mai insidios, cu cât se întemeia pe un principiu corect la origine, creând aparența legitimității. Singura legitimitate autentică rezida în individul liber. De aceea, teoreticianul liberal a susținut necesitatea reprezentării minorității într-o democrație cu adevărat egală, ca o garanție a libertății individuale împotriva tendinței majorității de a deveni constrângătoare. Democrația reală era regimul guvernării tuturor de către toți, nu trebuia ca o clasă anume, chiar și cea mai numeroasă, să își impună dominația asupra restului populației¹⁸. Era o viziune individualistă, liberală prin excelență, întrucât liberalismul a conceput individul ca o entitate distinctă, ca o categorie existențială și morală în sine, în afara determinărilor corporatiste sau clasiale. Conform lui John Stuart Mill, democrația trebuia să fie un ansamblu al indivizilor de sine stătători, nu al stărilor sau al claselor sociale.

Instituția prin care se puteau compatibiliza funcțional libertatea individuală și egalitatea politică, reprezentarea personalității și cea a colectivității, era votul. Sistemul electoral, care stabilea regulile de constituire a reprezentării politice, putea asigura regimul împotriva denaturărilor demagogice și populist-autoritare ale democrației. În acest sens, deși a promovat acordarea dreptului de vot și pentru femei¹⁹, John Stuart Mill a susținut inegalitatea votului ca atare. Inegalitatea însă nu consta în interzicerea dreptului de vot pentru unii, ci în acordarea mai multor voturi altora, mai abilitați să facă politică. Criteriul de departajare nu avea să fie averea, ci competența individuală, verificată prin performanța omului respectiv în activitatea pe care o desfășura²⁰. Astfel, elitismului oligarhic i se substituia elitismul meritocratic. În fond, era vorba despre o formă de discriminare pozitivă *avant la lettre*, numai că, spre deosebire de discriminarea pozitivă de astăzi, cea preconizată de John Stuart Mill nu avea în vedere entități colective, de etnie sau rasă, ci indivizi, după competența fiecăruia în parte. Liberalismul clasic a fost ostil reglementărilor corporative, care aminteau de regimul privilegiilor feudale – un obstacol în calea libertății de întreprindere și în calea egalității civile și politice.

Remarcăm aici faptul că autorul justifica inegalitatea votului nu pe considerente principiale, ci în funcție de necesitatea ei practică, adică după utilitate. În această privință, el gândea în mod analog cu Edmund Burke și Jeremy Bentham, care judecau politica pornind de la realitatea faptică și de la funcționalitatea instituțiilor. Liberalismul clasic englez s-a definit, așadar, drept un liberalism utilitarist.

Principiul utilității se poate discerne în gândirea lui Edmund Burke încă din 1780, când, într-un discurs, argumenta necesitatea reformei cheltuielilor regale invocând *circumstanțele* politice engleze, în particular operațiunile inamicului și cererile poporului²¹. Tot atunci, el arăta că „orice jurisdicție care furnizează justiției

¹⁸ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. II, The Fondation for Classical Reprints, p. 146, 169–170.

¹⁹ *Ibidem*, p. 190–195.

²⁰ *Ibidem*, p. 182–184.

²¹ Edmund Burke, *Burke's politics*, și urm., p. 178.

sau administrației politice mai multe cheltuieli, mai multe tentații la opresiune sau mai multe mijloace și instrumente de corupție, decât avantaje, ar trebui să fie abolită”²². Cu alte cuvinte, instituțiile nu se legitimau potrivit unor norme abstracte, ci potrivit utilității lor sociale, nu speculativ, ci pragmatic.

Utilitarismul nu era numai un argument ideologic, ci un element structurant al întregii concepții existențiale a lui Edmund Burke. El gândea inclusiv religia în termenii utilității, apreciind că aceasta era baza societății civile, sursa oricărui bine și a oricărei consolări (*Reflections on the Revolution in France*)²³. În acest fel, ca un efect pervers, gândirea lui se apropia de aceea a teocrațiilor-autoritari catolici, dar numai până la un punct. Chiar dacă afirma importanța socială a religiei, nu făcea nici un fel de referință la importanța socială (și politică) a Bisericii. Mai mult decât atât, Edmund Burke trata religia dintr-o perspectivă instrumentală, ca mijloc pentru societate, în timp ce teocrații-autoritari o interpretau dintr-o perspectivă finalistă, ca scop al societății.

Utilitarismul a dobândit însă rigoarea unui sistem filosofic abia o dată cu Jeremy Bentham, care, în 1776, a statuat în mod formal că utilitatea era principiul care trebuia să guverneze orice elaborare instituțională pentru ca aceasta să devină *satisfăcătoare*²⁴. Acordarea (sau neacordarea) drepturilor politice depindea de criteriul utilității publice a categoriilor respective de persoane²⁵. Democrația nu traducea un principiu de dreptate abstract, ci logica necesității practice, nu rezulta atât din conștiință, cât din calcul. În condițiile în care menirea unei elaborări constituționale era cea mai mare fericire pentru cei mai mulți membri ai unei comunități, decurgea că singurul regim capabil să o asigure era acela în care puterea o dețineau cei interesați în acest obiectiv, deci democrația reprezentativă²⁶.

Teoria lui Jeremy Bentham, potrivit căreia, în manifestările sale politice, omul nu era decât calculatorul interesului propriu, a apărut ca o abatere de la tradiția protoliberală a puritanilor și a lui John Locke, care atribuia o valoare morală individului și îl presupunea dotat cu simțul valorii morale a comunității²⁷. Ca atare, deși nu poate fi evaluat exclusiv drept o filosofie negustorească²⁸, utilitarismul a reflectat într-un fel mercantilismul gândirii burgheze, precum și, mai profund, secularizarea spațiului public. Acesta a fost acceptat tot mai mult ca o zonă neutră din punct de vedere „ideologic”, loc de interferență formalizată a intereselor private, de unde și apelul la toleranță. În privința lui Jeremy Bentham personal, s-a afirmat chiar că ar fi fost un ateu ce dorea să scoată religia din mintea

²² *Ibidem*, p. 183.

²³ *Ibidem*, p. 313.

²⁴ Jeremy Bentham, *A fragment on government*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, (1990), p. 26.

²⁵ *Idem*, *Securities against misrule...*, și urm., p. 259–260.

²⁶ *Idem*, *First principles preparatory to constitutional code*, și urm., p. 113.

²⁷ Crawford Brough Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, New York, Oxford University Press, (1990), p. 2.

²⁸ Jean Touchard, *op. cit.*, p. 416.

oamenilor, ca parte negativă a planului de realizare a unei societăți în întregime seculară și riguros utilitaristă (J.E. Crimmins, *Bentham on religion: atheism and the secular society*)²⁹. Deși ambițiile ateiste ale teoreticianului liberal nu ni se par chiar atât de clare, aprecierea este corectă sub raportul intenției sale de a gândi societatea independent de orice normă etică apriorică, în funcție numai de criteriile utilitare ale rațiunii practice.

Pentru John Stuart Mill, superioritatea democrației reprezentative asupra altor regimuri rezida în două aspecte practice și utile: în primul rând, drepturile și interesele tuturor sau ale fiecăruia erau asigurate numai dacă oamenii interesați erau capabili și dispuși în mod obișnuit să ia poziție în favoarea acestora; în al doilea rând, prosperitatea generală era mai mare și mai extinsă direct proporțional cu suma și varietatea energiilor personale implicate în obținerea ei³⁰. Altfel spus, prezervarea libertății și bunăstarea depindeau de mobilizarea politică a populației, iar condițiile optime ale acestei mobilizări le oferea regimul reprezentativ.

În aceeași logică utilitaristă, democrația era legitimată și prin efectele sale în ordine etică. Participarea persoanei private la funcțiile publice echivala cu o edificare morală, întrucât cel ales trebuia să se ocupe de interese care nu erau ale lui, să judece după altă regulă decât aceea a părtinirii, să aplice principii care aveau ca rațiune binele general, să devină, în fapt, una cu publicul. Acolo unde nu exista această școală a spiritului public, cu excepția ascultării în fața legilor și a regimului, persoanele particulare nu aveau simțul datoriei în raport cu societatea³¹. În limbaj etic, responsabilizarea publică însemna cultivarea altruismului în detrimentul egoismului, a devotamentului în detrimentul înstrăinării. Din acest motiv, ni se pare unilaterală interpretarea liberalismului doar ca o doctrină a individualismului mercantil, în care omul este conceput exclusiv în calitate de ființă posesoare, care nu datorează nimic societății pentru ceea ce posedă³². În viziunea liberală, fie din considerente morale propriu-zise, fie din considerente pragmatice, individualismul nu a fost niciodată exacerbât până la limita asocialității, a maximei *homo homini lupus*. În ultimă instanță, individualitatea nu se putea împlini decât într-un ansamblu de relații sociale care-i confereau identitatea culturală. Asocialitatea era totuna cu regresul la natură. Spre deosebire de Jeremy Bentham, care judeca lucrurile dintr-o perspectivă oarecum anistorică, în concepția lui John Stuart Mill principiul utilității se asocia cu ideea devenirii social-politice. Regimul reprezentativ se legitima nu numai prin utilitatea sa la un moment dat, ci și prin compatibilitatea cu legea progresului – fapt care constituia în sine o nouă probă de utilitate. Efectele pozitive ale unui regim se judecau atât în imediat, cât și în perspectivă³³.

²⁹ Bhiku Parekh (edited by), *op. cit.*, vol. II, p. 113.

³⁰ John Stuart Mill, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 65.

³¹ *Ibidem*, p. 79.

³² Crawford Brough Macpherson, *op. cit.*, p. 3.

³³ John Stuart Mill, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 46–47, 64.

Transformarea social-politică însăși era gândită în termenii pragmatici ai intereselor și ai necesității reprezentării acestora: „Totuși progresul realizat în viața socială a făcut să vină o vreme în care oamenii au încetat să mai considere ca fiind necesară, prin firea lucrurilor, constituirea cârmuitorilor lor într-o forță independentă, având interese opuse celor ale supușilor lor. Lor le-a venit ideea că ar fi mult mai bine ca diferiții magistrați ai statului să fie slujbașii sau delegații lor, pe care să-i poată revoca oricând doresc. Pe cât se părea, numai așa puteau avea siguranța absolută că nimeni nu va abuza de puterile cârmuirii în dezavantajul lor”³⁴. Cu alte cuvinte, regimul reprezentativ apărea în istorie nu în virtutea conformității sale cu anumite principii ideale, ci datorită unor imperative practice. Nu era neapărat un regim „drept”, ci unul necesar, util noilor cerințe sociale.

John Stuart Mill evalua nu doar regimul reprezentativ în termenii utilității, ci și însăși libertatea pe care acesta trebuia să o asigure, întrucât libertatea era condiția esențială a progresului. Libertatea discuțiilor, de pildă, ca formă de exprimare a experienței, era cel mai bun mijloc de îndreptare a opiniilor greșite³⁵. Examenul liber garanta valabilitatea diferitelor convingeri și, pe această cale, sentimentul de siguranță al oamenilor³⁶. Ca atare, teoreticianul liberal a formulat o definiție a libertății ca libertate de alegere, asociindu-i toleranța. „Singura libertate demnă de acest nume – scria el – este aceea de a-ți urmări binele propriu, în felul tău propriu, atâta timp cât nu încerci să lipsești pe alții de binele lor sau să-i împiedici să și-l dobândească. Fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăți, fie ea trupească, mintală sau sufletească. Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine, decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine”³⁷. În această optică, sistemul de drepturi și libertăți constituționale nu consacra instituțional drepturile naturale și imprescriptibile ale omului, ci traducea juridic imperativele utilității sociale. A fost concepția definitorie pentru liberalismul clasic englez.

Liberalismul francez: drepturile naturale. În Franța, problema originară a liberalismului clasic a fost instituirea libertății prin limitarea puterii. Aici regimul reprezentativ nu avea nici o tradiție, nu existau decât încercările eșuate ale primei monarhii constituționale și ale primei Republici. Dacă în Anglia statul instituționalizase deja libertatea individuală, problema fiind prezervarea ei, în Franța aceasta trebuia promovată tocmai împotriva statului, prin crearea de noi instituții. În acest sens, ideologia libertății a avut de înfruntat două tipuri de legitimitate concurente, ambele absolute în titlul și cuprinderea lor: dreptul divin și suveranitatea națională. Fiecare dintre acestea invoca un drept suprem și o autoritate infailibilă asupra corpului politic, așa încât caracterul lor absolut la nivel ideal s-a materializat ușor

³⁴ Idem, *Despre libertate*, și urm., p. 9.

³⁵ *Ibidem*, p. 29–30.

³⁶ *Ibidem*, p. 26, 31.

³⁷ *Ibidem*, p. 21.

în absolutism practic, fie în reacțiune monarhico-clericală, fie în despotism participativ (dictatura iacobină) sau plebiscitar (dictatura bonapartistă). Drept urmare, pentru a feri libertatea de agresiunea puterii suverane, liberalismul a deplasat centrul de greutate al legitimității dinspre suveranitate (fie cea monarhică, fie cea națională) către individul-cetățean, așa încât puterea să nu mai poată invoca un drept absolut în raport cu individul. Liberalismul a inversat termenii relației, în sensul că a gândit statul sub semnul relativului și individul sub cel al absolutului. Puterea suverană nu conținea în sine un principiu de legitimitate, în virtutea căruia să subordoneze individul, ea avea numai o funcție de reprezentare. Sursa absolută a legitimității rezida în individ, în umanitatea sa, exprimată în drepturile lui naturale.

Proiectele constituționale au tradus preocuparea de a statua legitimitatea libertății individuale, atât prin afirmarea drepturilor naturale ca temei al instituțiilor, cât și prin limitarea puterii statului. Dacă absolutismul presupunea o putere concentrată și care acționa direct asupra oamenilor, liberalii au propus împărțirea puterii între mai multe instituții și menținerea unui corp social intermediar, care să filtreze acțiunea administrației asupra individului. În prezența acestuia, nici monarhul, nici poporul nu puteau să se înstăpânească în mod absolut la putere și să dicteze individului. Acest corp se interpunea în calea abuzului administrativ, cenzura acțiunea puterii, oferea un cadru de manifestare a individualităților împotriva birocrăției impersonale a statului.

În *Principii de politică aplicabile tuturor guvernărilor reprezentative și în special constituției actuale a Franței*, din 1815, Benjamin Constant pornea de la premisa fundamentală că „în prezența cuvântului *absolut*, nici libertatea, nici (cum se va vedea mai departe) tihna, nici fericirea nu sunt posibile sub nici o instituție. Guvernarea populară nu e decât o tiranie plină de convulsii, guvernarea monarhică – un despotism mai concentrat”³⁸. Principiul suveranității poporului era acela că un individ ori o clasă nu aveau dreptul să-i subordoneze pe ceilalți voinței lor, dar era falsă presupunerea că societatea posedă în raport cu membrii ei o suveranitate fără limite³⁹. Ca atare, Benjamin Constant a respins investirea puterii statale cu un titlu de legitimitate absolută, acceptând-o numai ca o funcție instrumentală, de reprezentare a voințelor individuale suverane. Statul nu era expresia instituțională a unui adevăr absolut, care se impunea așadar tuturor, ci cadrul de manifestare politică a individualităților, adică al unor entități relative, cu o capacitate de cunoaștere și de acțiune relativă, care deci nu puteau emite pretenția de a se impune în mod absolut una față de cealaltă. Pe acest relativism se întemeiau moderația, toleranța și neutralitatea ideologico-spirituală a statului. Potrivit formulei lui Pierre Manent, regimul reprezentativ era scepticismul devenit instituție⁴⁰.

În opoziție cu monarhia de drept divin și cu democrația, care presupuneau acțiunea directă a suveranului în cadrul regimului, fie sub forma edictelor, fie sub

³⁸ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, (Iași), Institutul European, 1996, p. 33.

³⁹ *Ibidem*, p. 30–31.

⁴⁰ Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, București, Humanitas, 1992, p. 140.

cea a votului universal, autorul liberal a susținut un sistem al delegării puterii și al limitării reciproce a instituțiilor. În viziunea liberalismului clasic suveranitatea se exercita numai prin reprezentare. „Sistemul reprezentativ – afirma Benjamin Constant într-un discurs din 1819 – nu e altceva decât o organizare cu ajutorul căreia o națiune trece asupra unor indivizi o sarcină pe care nu poate sau nu vrea să o ducă singură. Sărăcii își rezolvă singuri treburile; bogații angajează intențenți. Aceasta este povestea națiunilor antice și a națiunilor moderne. Sistemul reprezentativ e o procură dată unui număr de oameni de către masa poporului, care vrea să-i fie apărate interesele și care nu are, totuși, timp să le apere, întotdeauna, el însuși”⁴¹.

Regimul preconizat era monarhia constituțională, în care regalitatea era puterea neutră ce reglementa funcționarea puterilor active: executivă, legislativă și judecătorească⁴². Întrucât pentru monarhii constituționali demnitatea era un bun de familie care trebuia protejat, ei delegau competența și responsabilitatea executivului către miniștri⁴³. La rândul ei, națiunea delega legiferarea către deputați. Nici deputații nu exercitau însă o putere cu titlu absolut – cum se întâmpla în democrație –, ei fiind secondati în calitatea lor de reprezentanți de către pairii ereditari, numiți de rege dintre nobili. Așa cum Camera aleasă corespundea „puterii reprezentative a opiniei”, Camera ereditară corespundea „puterii reprezentative a duratei”⁴⁴ – o identificare destul de stranie, dar care se înscria în efortul general de a relativiza suveranitatea națională absolută – proclamată de democrație – prin noi surse și forme de legitimitate și reprezentativitate.

Existența unei clase ereditare era întrevăzută ca o garanție împotriva despotismului personal și, de asemenea, împotriva revoluției populare pe care amenința să o genereze despotismul personal⁴⁵. Nobilimea, ca un corp social intermediar între monarh și popor, părea să fie factorul de echilibru și stabilitate în regimul constituțional. Liberalii au deplâns întotdeauna refuzul nobilimii de a accepta prima monarhie constituțională și de a se integra în instituțiile acesteia, refuz care a dezechilibrat spectrul politic în favoarea forțelor democratice și a supralicitărilor revoluționare⁴⁶.

Trebuie arătat, însă, că Benjamin Constant nu a gândit clasa ereditară a nobililor ca pe o clasă a privilegiaților, superioară juridic celorlate. Funcția socială de clasă-tampon între monarh și popor, consacrată instituțional de Camera Pairilor, nu excludea egalitatea civilă; superioritatea nobilimii era una mai degrabă simbolică, ținând de prestigiu, nu de privilegii. Elitismul lui Benjamin Constant era unul de factură burgheză, meritocratic. El considera că funcțiile reprezentative trebuia să fie ocupate de oameni bine educați, inteligenți și cu un spirit liber, așadar

⁴¹ Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 20.

⁴² *Ibidem*, p. 39.

⁴³ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁶ Germaine de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Tallandier, 1983, p. 250.

oameni proveniți dacă nu din „clasa opulentă”, atunci cel puțin din cea îndestulată⁴⁷. Masele ignorante puteau fi manipulate contra libertății individuale, fie de reacțiunea catolică – mai ales la sate, fie de către demagogii populari – în special la orașe. În aceste condiții, elitismul meritocratic avea tendința inevitabilă de a se confunda cu oligarhia; monarhia constituțională apărea ca un regim esențialmente al proprietarilor.

Dacă la Benjamin Constant principiul competenței avea un rol instrumental, ca mijloc de a prezerva libertatea, la François Guizot el constituia însuși fundamentul teoriei sale politice. François Guizot considera că legitimitatea depindea de libertate, dar și de putere, adică de drepturile individuale, dar și de formele potrivit cărora se exercitau funcțiile publice⁴⁸. Cu alte cuvinte, era legitim numai acel regim care asigura libertatea în contextul ordinii, grație competenței conducătorilor. Competența indica gradul de adecvare a unei persoane la o funcție publică. Totodată, ea era condiția obligatorie pentru funcționarea instituțiilor. Un regim care se întemeia numai pe drepturile individuale, neținând seama de necesitatea ordinii, risca să degenereze în anarhie sau în tiranie populară, după cum indica exemplul Republicii franceze. „Regimul suveranității poporului – afirma François Guizot – îi consideră pe toți indivizii numai prin aceea că există, fără să le ceară nimic în plus. El surprinde astfel majoritatea acestor indivizi și spune: Iată rațiunea, iată legea. Regimul reprezentativ procedează altfel; el cercetează care este actul la care îi va chema pe indivizi; examinează care este capacitatea necesară pentru acest act; îi cheamă apoi pe indivizii care sunt presupuși a avea această capacitate, pe toți aceia, și numai pe aceia. Caută apoi majoritatea printre cei capabili, și așa s-a procedat aproape întotdeauna peste tot, chiar și când s-a crezut a se acționa în virtutea suveranității poporului. [...] Regimul reprezentativ nu este, așadar, cel al majorității numerice pur și simplu, este cel al majorității capabililor, atunci când presupune capacitatea de la început, când cere ca aceasta să se probeze și să se facă recunoscută dinainte”⁴⁹. Cu alte cuvinte, reprezentativitatea democratică, a egalității naturale, era irelevantă, deoarece presupunea numai un element constitutiv al existenței politice, și anume libertatea. Reprezentativitatea autentică, a inegalității culturale – dacă putem spune așa –, presupunea și libertatea și exigențele exercitării competente și ordonate a puterii. Concret, era vorba de un regim al elitei sociale burgheze, care funcționa pe baza votului censitar.

În privința raporturilor de drept public, autorul se pronunța pentru o monarhie constituțională și o guvernare reprezentativă, în care Camerele să numească pe

⁴⁷ Benjamin Constant, *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle*, Paris, Librairie Stéréotype, MDCCCXIV, p. 65–67, 105–112.

⁴⁸ François Guizot, *Istoria civilizației în Europa. De la căderea Imperiului roman până la Revoluția franceză*, (București), Fundația Concept, Humanitas, (2000), p. 64.

⁴⁹ Idem, *Cours d'histoire moderne*, în „Journal des Cours Publics de Jurisprudence, Histoire et Belles-Lettres”, Paris, 1820–1821, p. 97–98.

miniștri⁵⁰. Camerele ofereau cadrul optim de manifestare liberă și ordonată a opțiunilor politice și a tensiunilor sociale, ca atare alcătuiau nucleul regimului reprezentativ⁵¹. Guvernul trebuia să se supună controlului public, atât celui venit din partea Camerelor, cât și celui din partea societății în ansamblu⁵². Publicitatea era o garanție a reprezentativității și, astfel, un criteriu de legitimitate.

De altfel, dacă libertatea nu trebuia să submineze puterea, nici puterea nu trebuia să restrângă libertatea. În acest punct, François Guizot raționa în mod oarecum analog cu Benjamin Constant, invocând limitele ființei umane. Orice putere – arăta el –, a guvernelor și a popoarelor, a miniștrilor și a filosofilor, conținea în ea însăși un principiu de disoluție și de abuz. Pentru a împiedica materializarea acestui principiu, se impunea garantarea legală a liberului examen, instituționalizarea libertății de manifestare a drepturilor, intereselor și opiniilor individuale⁵³. În condițiile în care nici o autoritate omenească nu era infailibilă, nimeni nu putea pretinde o putere absolută asupra semenilor. Societatea era cadrul de manifestare legalizată a relativității, locul de exprimare liberă și critică a adevărilor parțiale. Toleranța față de libertatea de gândire și de alegere a fiecărui individ asigura libertatea individuală în general. Pentru liberalismul clasic toleranța nu a mai desemnat o relație de excludere (ca în cazul toleranței religioase din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, mai ales), ci una integratoare, ce asigura unitatea în diversitate a corpului social⁵⁴.

Prin faptul că a susținut drepturile individuale, François Guizot s-a opus Contrarevoluției autoritare; prin faptul că a limitat exercițiul drepturilor politice depline la nivelul elitei burgheze, s-a opus democrației. În virtutea acestui centrism, definitoriu pentru liberalismul clasic, el și-a atras ostilitatea atât a ultraregaliștilor, cât și a radicalilor. Primii i-au interzis cursul de istorie, în 1822, ceilalți l-au înlăturat de la putere, în 1830. În fond, cazul lui François Guizot a fost reprezentativ pentru incapacitatea liberalismului clasic în general de a gândi și practica în mod consecvent libertatea individuală în absența democrației. Afirmarea libertății individuale presupunea o concepție relațională asupra libertății – a omului în raport cu semenii și cu statul. Or tocmai această dimensiune relațională conducea, mai devreme sau mai târziu, la imperativul egalității politice. Libertatea – ca drept absolut – nu putea fi promovată până la ultimele sale consecințe logice într-un sistem inegalitar, deoarece aceasta ar fi însemnat ca, la un moment dat, libertatea unora să echivalenze inevitabil cu limitarea libertății altora, ceea ce contrazicea caracterul absolut al libertății ca drept.

⁵⁰ Idem, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel*, Paris, Librairie Française Ladvocat, MDCCCXX, p. 283.

⁵¹ *Ibidem*, p. 288–289.

⁵² *Ibidem*, p. XLV–XLVI.

⁵³ Idem, *Istoria civilizației în Europa, și urm.*, p. 267.

⁵⁴ Din această perspectivă, ideea conform căreia liberalismul se originează în acceptarea pluralismului religios după Reformă ni se pare, dacă nu lipsită de orice teme, totuși cel puțin exagerată. Vezi în acest sens John Rawls, *Liberalismul politic*, (Timișoara), Editura Sedona, 1999, p. XV–XVI.

În contextul tratării relației libertate individuală – democrație, Alexis de Tocqueville a reprezentat o excepție notabilă. În primul rând, el a fost poate singurul liberal clasic francez care s-a raportat la democrație ca la un proces social, nu ca la o manifestare politică, accentul căzând astfel pe democratizare, pe tendința de evoluție a societății în ansamblu. Ca atare, discursul său nu a fost unul polemic, ci unul analitic, încercând să descifreze legile transformării democratice, în conținutul și consecințele lor. În al doilea rând, spre deosebire de ceilalți autori, Alexis de Tocqueville a abordat problema pornind dinspre egalitate, nu dinspre libertate, înțelegând faptul că egalizarea socială a fost cea care a creat condițiile revendicării libertății individuale, și nu invers. În concepția lui, democratizarea era totuna cu devenirea istorică inevitabilă, așa încât încercările de a i se opune erau inutile. Scopul său nu a fost să afle un sistem al libertății care să excludă democrația, ci unul al democrației care să prezeve libertatea individuală.

Benjamin Constant și François Guizot s-au referit la formele *subiective* în care democrația putea amenința libertatea, adică la opțiunile autoritare ale categoriilor populare. Alexis de Tocqueville a analizat formele obiective ale acestei amenințări, înscrise în însăși structura instituțiilor democratice și a mentalității egalitare. El a arătat astfel că puterea unică și legislația uniformă erau realități politice constitutive democrației ca atare, și nu rezultatul voinței conjuncturale a maselor⁵⁵. Cât timp majoritatea dispunea de o autoritate infailibilă, așadar absolută, guvernarea ei se transforma aproape inevitabil, prin însuși exercițiul puterii sale absolute, într-o tiranie a majorității, care inhiba individualitățile⁵⁶. Ceea ce lipsea democrației pentru a fi aleși în funcții oameni de merit nu era atât capacitatea, cât gustul și dorința. Instituțiile democratice dezvoltau într-un grad foarte înalt sentimentul de invidie, întrucât suscitau pasiunea egalității dar fără să o poată satisface integral⁵⁷.

La rândul lor, instituțiile erau puse în relație cu dinamica societății în ansamblu. Cu un spirit pătrunzător, autorul evidențiază faptul că devierile autoritare ale democrației nu erau rezultatul ignoranței categoriilor populare (factor subiectiv), ci al procesului general de masificare (factor obiectiv), proces care nu făcea distincție între popor și elita socială. „În măsura în care cetățenii devin mai egali și mai asemănători, înclinația fiecăruia de a crede orbește un anumit om sau o anumită clasă se diminuează. Dispoziția lor de a crede în masă crește, și din ce în ce mai mult opinia publică este cea care conduce lumea. Nu numai că opinia comună este singurul ghid care rămâne rațiunii individuale la popoarele democratice, dar ea are la aceste popoare o putere infinit mai mare decât la oricare altul. În vremurile de egalitate oamenii n-au nici o credință unui într-alții din cauza similitudinii lor; dar chiar această similitudine le dă o încredere aproape nelimitată în judecata publicului, fiindcă nu le pare neverosimil ca, având toate cunoștințele asemănătoare, adevărul

⁵⁵ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome II, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 240.

⁵⁶ *Ibidem*, Tome I, p. 193–194, 196–198.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 152.

să nu se întâlnească de partea celor mai mulți”⁵⁸. Aici Alexis de Tocqueville sesiza, premonitoriu pentru epoca noastră, tendințele autoritare implicite în alienarea morală a individului și în conformismul social, pe fondul uniformizării modului de viață și de a gândi. În măsura în care, prin intermediul votului universal, alienarea și conformismul devin factori eficienți ai guvernării, este pusă în cauză libertatea individuală (în particular libertatea conștiinței) și poate chiar individualitatea ca atare. Totalitarismele și „corectitudinea politică” oferă exemple suficiente în acest sens. „Nu este nimic așa de irezistibil – scria analistul liberal – ca o putere tiranică ce comandă în numele poporului, deoarece fiind investită cu puterea morală care aparține voințelor celor mulți, ea acționează în același timp cu hotărârea, promptitudinea și tenacitatea pe care le-ar avea un singur om”⁵⁹.

Totuși, Alexis de Tocqueville nu a fost un antidemocrat, fie și numai deoarece considera democrația drept inevitabilă, contestarea ei apărându-i așadar cel puțin inutilă, dacă nu absurdă. În efortul de a explica democrația, el a înțeles că o societate nu se putea agrega în absența unor credințe colective („dogmatice”, cum le numea), prin urmare nu a dramatizat acțiunea acestora, nu s-a temut că ar putea să asuprească individualitatea⁶⁰. În fond, toate individualitățile, în expresia lor socială, participau la respectivele credințe colective, ele existau în societate și ca atare le erau inerente imperativele societății. De asemenea, a criticat individualismul, opunându-i responsabilitatea pentru interesele colective. El arăta că în societățile democratice, individualiste prin excelență, oamenii erau preocupați mai ales de chestiunile de interes privat, care le ocupau aproape tot timpul. În consecință, aceștia aveau tendința să abandoneze problemele politice în competența statului – ca singur reprezentant vizibil și permanent al intereselor colective –, puterea executivă ajungând să conducă toate detaliile afacerilor publice și chiar o parte a celor private. *De la democrație en Amérique* fusese scrisă pentru a combate tocmai această înclinație în inimile oamenilor⁶¹. Din această perspectivă, diferită de cea a majorității liberalilor clasici, individualismul nu era contrarul degenerărilor autoritare ale democrației, ci originea lor.

Alexis de Tocqueville se pronunța pentru un regim în care democrația și libertatea să coexiste și să se susțină reciproc, acestea fiind expresiile instituționale ale aceluiași proces social, datând din evul mediu, și care consta în emanciparea individului de servituțile private (civile) și publice (politice). „Se poate imagina – scria el – un punct extrem în care libertatea și egalitatea se ating și se confundă. Presupun că toți cetățenii concură la guvernare și că fiecare are un drept egal să concure la aceasta. Nici unul nediferind atunci de semenii săi, nimeni nu va putea să exercite o putere tiranică; oamenii vor fi perfect liberi, deoarece vor fi toți pe de-a-ntregul egali; și vor fi toți perfect egali, deoarece vor fi pe de-a-ntregul liberi.

⁵⁸ *Ibidem*, Tome II, p. 22.

⁵⁹ *Ibidem*, Tome I, p. 173.

⁶⁰ *Ibidem*, Tome II, p. 2.

⁶¹ *Ibidem*, p. 243.

Către acest ideal tind popoarele democratice⁶². Concret, însă, el nu oferea un proiect elaborat care să materializeze un atare ideal. Se limita la a susține libertatea presei și un sistem electoral cu două grade – drept singurul care punea practica libertății politice la dispoziția tuturor claselor, fără a exclude elitele din jocul democratic⁶³. Erau revendicări destul de vagi și limitate, care lăsau în suspensie probleme precum relațiile dintre instituții sau raportul dintre instituții și cetățean în faptul efectiv al guvernării. După cum am menționat deja, Alexis de Tocqueville nu a fost un teoretician, ci un analist al democrației. Dar prin aplecarea sa către fenomene și procese, dincolo de actul politic propriu-zis, prin încercarea de a surprinde o formă de legitate în transformarea social-politică și de a identifica astfel o *tipologie* instituțională, a formulat adeseori observații și interpretări, privind relația libertate-egalitate, mai pătrunzătoare decât teoreticienii liberali clasici.

În condițiile în care, în Franța, liberalismul clasic s-a confruntat cu două ideologii care invocau un drept și o suveranitate absolute – Contrarevoluția și democrația –, a afirmat la rândul său un argument ideal absolut: drepturile naturale. Acestea reprezentau singura autoritate absolută pentru liberali, care incumba însă individului, nu suveranității colective. În Franța, disputa pentru legitimitate s-a purtat între instanțe ideale, pe terenul principiilor.

„Cetățenii posedă anumite drepturi individuale – scria Benjamin Constant – independente de orice autoritate socială sau politică, și orice autoritate care violează aceste drepturi devine ilegitimă. Drepturile cetățenilor sunt libertatea individuală, libertatea religioasă, libertatea de opinie, în care e cuprinsă afirmarea ei publică, dreptul de proprietate, garanții împotriva oricărui arbitrar. Nici o autoritate nu poate prejudicia aceste drepturi fără a dăuna propriei calități” (*Principii de politică...*)⁶⁴. Aceste drepturi erau inalienabile și imprescriptibile. Ele circumscriau suveranitatea poporului, care nu putea transgresa limitele pe care i le trasau justiția și drepturile indivizilor. Voința unui popor întreg nu putea face drept ceea ce era nedrept⁶⁵.

În virtutea dreptății eterne autorul stabilea și prerogativele suveranului. Astfel, acesta avea dreptul de a pedepsi, dar numai actele vinovate; avea dreptul de a declanșa războiul, dar numai când societatea era atacată; avea dreptul să dea legi, dar numai când erau necesare și în măsura în care erau juste⁶⁶. Puterea nu trebuia să acționeze discreționar, ci în respectul justiției și cu scopul promovării drepturilor individuale.

În legătură cu drepturile ca atare, Benjamin Constant nu insista, nu încerca să le justifice, presupunându-le oarecum de la sine înțelese prin chiar calitatea lor „naturală”. Toate proiectele politice întemeiate pe ideea drepturilor naturale

⁶² *Ibidem*, p. 94.

⁶³ *Ibidem*, Tome I, p. 141, 155.

⁶⁴ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 34.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 33.

manifestau această convingere „dogmatică”, a unor drepturi indiscutabile ce nu se mai cereau demonstrate (tot așa cum nu se mai cerea demonstrată, de pildă, calitatea naturală a omului de ființă cuvântătoare). Declarația de independență americană și Declarația drepturilor omului și cetățeanului, din Franța, sunt exemple ale acestei logici a evidenței.

François Guizot era mai elaborat în expunerea teoriei drepturilor individuale, întrucât în concepția lui drepturile erau corelative cu normele existenței sociale ordonate. Prin urmare, nu mai era suficientă simpla afirmare a caracterului lor natural, trebuia explicată consecvent teoretic relația organică pe care o întrețineau cu faptul social al guvernării, fără a cădea într-o contradicție conceptuală. Soluția a fost disjungerea guvernării ca acțiune socială, de necesitatea morală a guvernării, pe care autorul o identifica imanentă în om. „Ideea de societate – aprecia François Guizot – antrenează în mod necesar ideea de regulă, adică de guvernare. Acest principiu, această regulă este ceva ce fiecare om poartă în el. Dacă nu acționează decât dreptul forței, el nu se supune regulii, nu există societate, nici guvernare. Dacă, în raporturile cu ceilalți, nu se ține seama de forță, dacă se recunoaște regula și supunerea față de ea, există societate, există guvernare”⁶⁷. Altfel spus, omul avea înscrisă în conștiința lui morală necesitatea existenței sociale, a guvernării. Dar cum existența socială nu era posibilă în absența dreptului, rezulta că dreptul, în principiu și în realizările sale, era implicit esenței umane, era așadar de sorginte naturală, dar cu efecte sociale.

Pe această bază, teoreticianul liberal a postulat existența unui drept etern, sesizabilă în tendința permanentă a societății de a se transforma în sensul acestuia și de a-l consacra instituțional. Nici o comunitate nu ar fi acceptat un suveran care ar fi condus exclusiv în temeiul forței, și nu prin rațiune, justiție și adevăr. Natura umană se revolta împotriva unei asemenea ipoteze, ea avea nevoie să creadă în drept, îl căuta pe suveranul de drept, singurul căruia consimțea să i se supună⁶⁸. Istoria Franței, spre exemplu, echivala cu lupta împotriva privilegiului – apanajul exclusiv al câtorva –, pentru instituirea dreptului – bunul comun tuturor⁶⁹.

Existau drepturi pe care fiecare om le avea numai prin aceea că era om, drepturi care aparțineau tuturor, în virtutea similitudinii naturii oamenilor. Acestea erau așa-numitele drepturi interioare, ale libertății conștiinței, și cele mai multe drepturi civile, precum dreptul de proprietate și toate celelalte drepturi care decurgeau din acesta în mod legitim. Într-o precizare sintetică, recunoscută aproape în aceeași termeni la toți liberalii clasici, era vorba de „dreptul de a nu suferi, în tot ceea ce se raportează la existența individuală, nici o nedreptate, fie din partea unui om, fie din partea societății”⁷⁰.

⁶⁷ François Guizot, *Cours d'histoire moderne*, și urm., p. 73.

⁶⁸ Idem, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 171.

⁶⁹ Idem, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, și urm., p. XVII.

⁷⁰ *Ibidem*, p. XXXVI.

Dacă la Benjamin Constant, de pildă, elitismul intervenea ca un aspect mai degrabă instrumental și conjunctural, la François Guizot căpăta consistență filosofică și legitimitate ontologico-politică*. Regimul „capacităților” (oligarhia) nu corespundea unei necesități circumstațiate, ci dreptății naturale eterne. Prin voia Providenței, soarta și gloria umanității depindeau de dezvoltarea inegalităților naturale. Providența nu crease „superioritățile” pentru ca acestea să rămână neputincioase și sterile, ci pentru educația și înnobilarea altor oameni, pentru elevarea generală și gloria comună a naturii umane. Limitarea acestui principiu de activitate și de ascensiune însemna nerecunoașterea voinței lui Dumnezeu. Prin urmare, François Guizot susținea existența unor drepturi inegale, distribuite potrivit inegalităților naturale, de exemplu dreptul de a concura la diferitele funcții ale puterii sau la orice acțiune generală care influența sub un anume aspect societatea. Acesta nu era un drept inerent calității de om, ci depindea de capacitatea individului, apărea și se legitima prin ea, măsurându-se prin gradul dezvoltării intelectuale și morale și prin influența exercitată în mod natural. Faptul că erau inegale nu făcea aceste drepturi mai puțin sacre. Nerecunoașterea lor crea în societate cauze de agitație și de război, în timp ce instituționalizarea lor genera progresul și ameliorarea genului uman⁷¹. Deși drepturile inegale nu mai decurgeau din simpla calitate de om a individului, ele erau tot drepturi naturale, deoarece țineau de alcătuirea și necesitățile *genului* uman. Într-un fel, ele erau verigile de legătură dintre imperatiivele – ambele absolute – ale libertății și ordinii.

Regimul reprezentativ, adică al monarhiei constituționale elitiste, era cel mai conform cu o atare teorie a drepturilor. „Departee, așadar, ca ereditatea tronurilor, privilegiile pairiei, cele de care se bucură deputații înșiși să mi se pară contrare principiului general al dreptului – scria François Guizot –, eu le cred foarte potrivite a garanta dreptul și destinate a-i asigura respectarea. Astfel concentrat la vârful ordinii politice, în mâinile unui număr mic de indivizi, aplicat funcțiilor înalte ale regimului, privilegiul nu mai este decât o putere salutară. Destoinicia și bunătatea instituțiilor constă așadar în a-l circumscrie bine, a determina pozitiv destinația și originea sa și a-i impune în același timp, din necesitatea conlucrării sale cu forțe politice de o altă natură, asemenea condiții încât, în influența lui asupra soartei popoarelor, să fie obligat în mod constant a-și împlini misiunea, fără a putea s-o depășească. Acesta este efectul regimului reprezentativ. Regele este inviolabil, cu condiția de a avea miniștri responsabili. Pairii sunt ereditari, cu condiția prerogativei regale care poate să le sporească indefinit numărul, și care se exercită ea însăși sub responsabilitatea miniștrilor. Deputații nu pot să fie arestați în timpul sesiunilor și nu au de dat nici o socoteală privind conduita lor, deoarece

* Gândirea politică a lui François Guizot a fost mai consecventă logic și mai bine articulată conceptual, dar tocmai prin acest caracter împlinit a fost mai expusă riscului rigidizării în propriul sistem. Refuzul său obstinat de a accepta reforma electorală și democratizarea a reflectat această rigidizare.

⁷¹ *Ibidem*, p. XXXVI–XXXVIII.

alegerile periodice și dreptul de dizolvare există pentru a-i reține”⁷². Întreaga alcătuire, care îmbina reprezentativitatea cu elitismul, stătea sub semnul dreptului natural etern, în virtutea căruia toți indivizii se regăseau, direct (egal) sau indirect (inegal), în guvernarea legală a „capacităților”.

Deși nu a formulat o teorie în această privință, ideea drepturilor naturale ca fundament ideal al regimului se întâlnește și la Alexis de Tocqueville. „După ideea generală a virtuții – afirma el –, nu știu nimic mai frumos ca aceea a drepturilor, sau mai degrabă aceste două idei se confundă. Ideea drepturilor nu este altceva decât ideea virtuții introdusă în lumea politică. Cu ideea drepturilor au definit oamenii ce erau destrăbălarea și tirania. Luminat de ea, fiecare a putut să se arate independent fără a fi arogant, și supus fără a fi înjosit. Omul care se supune violenței se încovoie și se înjosește; dar când se supune dreptului de a porunci pe care îl recunoaște semenului său, el se înalță într-un fel deasupra chiar a celui care îi poruncește”⁷³. Cu alte cuvinte, dreptul condiționa legitimitatea, nici o putere nu era legitimă dacă nu consacra dreptul. Drepturile individuale, corelative dreptului moral (imperativului categoric) absolut, erau drepturi naturale, întrucât erau inerente conștiinței umane ca atare (altfel spus – umanității), fără alte determinări exterioare sieși (determinări sociale).

În măsura în care conștiința morală era o categorie universală, inerentă fiecărui individ, rezulta că toți oamenii aveau drepturi egale. În consecință, dorința de instaurare a egalității reprezenta o constantă a istoriei umane, exprimată în aproape toate revoluțiile care au schimbat fața popoarelor⁷⁴. Democratizarea și democrația dobândeau astfel nu numai eficiența realității, ci și autoritatea absolută a dreptului natural.

Fundamentarea liberalismului pe ideea drepturilor naturale a fost o caracteristică generală a autorilor francezi, spre deosebire de cei englezi, care au fost adepții utilitarismului. Diferența este explicabilă prin structurile intelectuale specifice subiacente discursului politic, structuri care, la rândul lor, au corespuns unor tradiții culturale particulare.

Pragmatismul și idealismul. Liberalismul englez a fost utilitarist; cel francez – adeptul teoriei drepturilor naturale. Un prim nivel de explicare a acestei diferențe îl reprezintă spiritul celor două orientări, adică atitudinea generală, modul predilect de relaționare cu problematica tratată. În cazul englez, întâlnim spiritul aplicat, în cel francez – spiritul speculativ. Cu alte cuvinte, invocarea principiului utilității s-a datorat orientării generale a gândirii liberalilor englezi, preocupați de concretețe și de eficiență. Teoria drepturilor, în schimb, s-a grefat pe o gândire preocupată de abstract și de principii. Jeanne Hersch sesiza cu acuitate această deosebire, atunci când arăta că: „Majoritatea autorilor continentali s-au interesat

⁷² *Ibidem*, p. XLI–XLII.

⁷³ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Tome I, p. 186.

⁷⁴ *Ibidem*, Tome II, p. 211.

deopotrivă de cunoașterea absolutului și de acțiune. Atunci când cred că au ajuns la o anumită cunoaștere despre absolut, se străduiesc să extragă din ea o etică socială. Englezii, în schimb, tratează despre virtuțile civice evitând, pe cât posibil, să se refere la un absolut”⁷⁵.

Spiritul aplicat și cel speculativ reprezintă două atitudini generale ale gândirii, așadar două tendințe. În această calitate, deși indică un câmp problematic și o direcție de interpretare, ele nu au valoare operatorie efectivă: tendințele sunt dinamici difuze, care permit sugestii, dar nu conceptualizări. Prin urmare, în analiza noastră nu ne vom referi la spirit ca tendință, ci la resortul intern de elaborare a tendinței respective, adică la structura intelectuală. Dacă tendința este dinamică, structura este stabilă, general recognoscibilă și uniform eficientă, susceptibilă să permită semnificarea științifică. Vom evita deci termenul de „spirit aplicat” sau „spirit speculativ”, și vom identifica, în subtextul utilitarismului, structura pragmatismului, iar în subtextul teoriei drepturilor – structura idealismului. Prin pragmatism înțelegem un ansamblu de idei și reprezentări concrete și eficiente, concepute în termenii relativului; prin idealism – un ansamblu de idei și reprezentări abstracte și speculative, concepute în termenii absolutului.

În gândirea lui Edmund Burke putem discerne pragmatismul, de pildă, în convingerea conform căreia, în manifestările sale practice, libertatea funcționa ca putere (*Reflections on the Revolution in France*)⁷⁶, politica însemnând, în aceste condiții, mai curând organizarea puterii decât exercitarea drepturilor. De asemenea, îl regăsim în apelul la experiență, la tradiție și la ereditate – ca expresie a tradiției –, în măsura în care experiența și tradiția înseamnă legătura cu existența concretă (cu „pământul și strămoșii” – în formularea de mai târziu a lui Maurice Barrès), opusă proiecțiilor abstracte. În temeiul experienței și tradiției, Edmund Burke aprecia că libertățile nu puteau fi păstrate în afara *dreptului ereditar și a coroanei ereditare*⁷⁷.

Criteriile experienței și tradiției au structurat critica la adresa Revoluției franceze, îmbinându-se aici cu elitismul și moderația. Astfel, autorul considera că o cauză a răului comis de Adunarea Națională franceză a fost componența ei, cei mai mulți membri neavând experiență în problemele de stat, iar printre aceștia majoritatea reprezentând-o avocații, medicii și preoții de provincie, de o condiție socială și intelectuală joasă. Totodată, combătea voluntarismul politic, sacrificarea ideilor de demnitate consacrate, în favoarea unei ambiții fără un obiect distinct⁷⁸.

În cazul lui Edmund Burke utilitarismul era încă impregnat de elemente ale gândirii aristocratice – precum ideea de demnitate tradițională –, pragmatismul fiind o structură operantă mai puțin eficientă. Odată cu Jeremy Bentham, însă,

⁷⁵ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, București, Humanitas, 1994, p. 159. Vezi și Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, vol. 1, București, Editura Meridiane, 1986, p. 387.

⁷⁶ Edmund Burke, *Burke's politics*, și urm., p. 285.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 291.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 298–301.

utilitarismul a devenit esențialmente burghez, întemeiat pe etica pragmatică a numărului și a interesului. Pentru Jeremy Bentham axioma fundamentală a moralei era aceea că măsura binelui și răului era cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr, iar utilitatea reprezenta proprietatea unei acțiuni de a oferi satisfacție omului⁷⁹.

Jeremy Bentham a fost utilitarist pentru că a gândit societatea și politica în termeni cantitativi și mercantili, luând în considerare individul și nu personalitatea – așa cum tindea să facă Edmund Burke. Într-o lucrare, el arăta că scopul său era unul foarte practic, străin de orice metafizică, și anume să releve cum se putea ajunge la maximizarea capacității de acțiune a administrației statului, reducând la minim cheltuielile necesare pentru crearea și menținerea capacității respective (*Extract from the proposed constitutional code, entitled official aptitude maximized, expense minimized*)⁸⁰. În fond, Jeremy Bentham judeca problemele etice și politice în funcție de o aritmetică a intereselor, așadar într-o manieră pozitivă, la antipodul gândirii speculative. Era firesc, prin urmare, să interpreteze legitimitatea regimului politic în funcție de eficiență, și nu de drept: „Cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr este singurul scop drept și decent al regimului: a tuturor, atât de mult încât fericirea tuturor să poată fi sporită fără a împușca fericirea niciunui; a celui mai mare număr, atât de mult ca fericirea numai a câtorva să nu poată fi sporită decât printr-o delapidare din fericirea altora. Suma netă a fericirilor astfel produse va fi direct aceeași cu suma fericirilor produse, pozitiv spus, și inversul sumei nefericirilor produse prin aceleași mijloace, negativ sigur”⁸¹. Ca atare, regimul „bun” era cel care urmărea fericirea celor mai mulți oameni, iar regimul „rău” – contrariul⁸². Resortul întregii argumentații era pragmatismul.

În virtutea pragmatismului, Jeremy Bentham a operat o distincție metodologică între cerințele private ale moralei tradiționale și cerințele publice ale politicii, fapt care l-a condus, odată în plus, la considerarea politicii exclusiv în funcție de principiul utilității. În viziunea lui, în raport cu chestiunea organizării constituționale capacitatea morală era o calitate negativă, deoarece aceasta consta în reprimarea pe cât mai mult posibil a propensiunii individului către satisfacerea prioritară a fericirii proprii, adică spre scopul ultim al guvernării. Oamenii politici cu valori morale erau buni doar în măsura în care, datorită valorilor respective, nu căutau să-și sporească fericirea proprie prin diminuarea fericirii celui mai mare număr de semeni⁸³. Astfel, singurul criteriu normativ al politicii era utilitatea. În plan public, altruismul privat se traducea numai prin respectul față de norma utilității. Virtutea – ca principiu absolut atribuit în mod tradițional democrației – era înlocuită de corectitudine – categorie relativă, precizată după datele concrete care o circumscriau.

⁷⁹ Jeremy Bentham, *A fragment on government*, și urm., p. 3, 26.

⁸⁰ Idem, *Official aptitude maximized; expense minimized*, și urm., p. 23.

⁸¹ Idem, *First principles preparatory to constitutional code*, și urm., p. 3.

⁸² *Ibidem*, p. 244–245.

⁸³ *Ibidem*, p. 13–14.

Din această cauză, Jeremy Bentham prefera să nu se pronunțe, spre exemplu, în legătură cu problema sclaviei din Statele Unite, lăsând-o la latitudinea celor pe care îi privea în mod direct⁸⁴. Pragmatismul nu implica obligația unei atitudini coerente teoretic și universal aplicabile, sau altfel spus, nu presupunea necesitatea unui *sistem* de gândire politică, ce să ofere soluții principale pentru toate situațiile.

Gândirea lui John Stuart Mill s-a articulat și ea în funcție de criteriile interesului și eficienței circumstanțiate, dar a fost mai puțin mercantilă și materialistă decât cea benthamistă. În încercarea de a exonera utilitarismul de acuzația că ar promova imoralitatea în societate, John Stuart Mill a căutat să formuleze o etică pozitivă a interesului, în care fericirea individuală să se afle în acord cu simțul social și cu preceptele spirituale. În acest sens, a lărgit perspectiva de interpretare a hedonismului, care nu se mai judeca exclusiv prin prisma individului autosuficient, ci prin aceea a individului socializat, fericirea individuală fiind posibilă numai în cadrul comunității. Morala utilitaristă se întemeia pe „sentimentul social” – dorința individului de a trăi în armonie cu semenii –, pe care îl recunoștea drept ideal⁸⁵. Ca atare, noua etică a interesului avea un alt centru de greutate. Idealul utilitarist nu mai era cea mai mare fericire a agentului moral însuși, ci era cea mai mare sumă de fericire totalizată⁸⁶. Utilitarismul își atingea scopul cultivând în primul rând dragostea de virtute, întrucât virtutea era bunul cel mai folositor fericirii generale⁸⁷. Totodată, pe această cale utilitarismul era pus de acord cu normele religioase, morala sa identificându-se cu cea a creștinismului: devotamentul, sacrificiul de sine pentru binele altora, a face ceea ce vrei să ți se facă, a-ți iubi aproapele ca pe tine însuși constituiau perfecțiunea moralei utilitariste⁸⁸. În virtutea unui silogism, foarte particular de altfel, autorul conchidea că, dacă se accepta ideea că Dumnezeu dorea fericirea creaturilor sale, atunci utilitarismul era doctrină mai profund religioasă decât oricare alta⁸⁹.

O atare concepție pare destul de neconformă structurii intelectuale a pragmatismului. Totuși, chiar dacă a renunțat la cantitativismul benthamist, John Stuart Mill a gândit tot în termeni de interes (nu de drepturi) și de eficiență. Etica devotamentului nu era un scop în sine, un imperativ absolut ce se cerea respectat pentru el însuși, ci o formă instrumentală în sensul hedonismului, justificată prin finalitate (adică pragmatic). Ceea ce s-a schimbat a fost perspectiva de abordare a problemei: dacă Jeremy Bentham considera că fericirea personală era realizabilă prin individ (prin unitate), John Stuart Mill o întvedea prin intermediul comunității (prin multiplicitate). În ultimă instanță, se ajungea tot la interesul individului și la mijloacele satisfacerii lui. Cât privește invocarea unei „religiozități” utilitariste, nu

⁸⁴ Idem, *Securities against misrule...*, și urm., p. 134–135.

⁸⁵ John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, (Paris), Flammarion, (1988), p. 92–93.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 56–57.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 74.

era vorba decât de un sofism. O morală nu constituie o religie, și cu atât mai puțin o morală eminentemente laică, ce vizează satisfacerea omului în identitatea lui actuală. Utilitarismul judeca fericirea individului în termenii umanului, în timp ce creștinismul o judeca în cei ai supraumanului.

John Stuart Mill a fost un teoretician utilitarist pentru că s-a raportat la relațiile sociale și la instituțiile politice în funcție de argumentul faptelor și de criteriul necesității – proprii structurii pragmatismului. În concepția lui, democrația nu era un ideal, exprimând un drept abstract, ci o realitate impusă de cursul evenimentelor, așa încât se impunea cu forța evidenței: față de o realitate, singura atitudine rațională era acceptarea (*M. de Tocqueville et la démocratie en Amérique*)⁹⁰. Totodată, democrația era impusă de o necesitate practică, întrucât ea asigura cel mai bine condiția esențială pentru existența unui regim, și anume acordul poporului⁹¹.

Relația dintre societate și stat – sursă a reglementărilor de drept public – era analizată ca o „economie” a intereselor concrete, oarecum în logica pragmatică a numărului mai mare. Ordinea pe care regimul trebuia să o asigure societății însemna prezervarea tuturor tipurilor de bunuri existente deja, iar progresul însemna sporirea acestora. Aici John Stuart Mill gândea asemenea lui Jeremy Bentham, chiar dacă extindea noțiunea de „bun” și asupra aspectelor imateriale. Regimul pozitiv era acela care promova dezvoltarea calităților morale, intelectuale și de acțiune ale poporului⁹² – adică ale celor mai mulți.

Din perspectiva acestei „economii” a intereselor, în anumite circumstanțe, inclusiv despotismul putea fi legitim: „Despotismul este un mod legitim de cârmuire atunci când cei cârmuiți sunt barbari, cu condiția ca scopul său să fie progresul, iar mijloacele să fie cele îndreptățite de realizarea acestui scop. Libertatea, ca principiu, nu se aplică nici unei stări de lucruri anterioare momentului în care oamenii au devenit capabili de a se perfecționa prin dezbatere liberă și egală. Înainte de acest moment, oamenii nu pot face altceva decât să se supună orbește unui conducător ca Akbar sau Carol cel Mare, dacă au norocul să găsească unul”⁹³. Cu alte cuvinte, instaurarea regimului libertății nu era condiționată de existența unor drepturi abstracte, ci de capacitatea concretă a oamenilor de a exercita libertatea. Legitimitatea era așadar expresia necesității practice, formularea politică a criteriului eficienței circumstanțiate, iar democrația reprezenta numai un regim printre altele, fără vreo valoare ori semnificație eternă în plus.

În condițiile în care gândirea sa opera cu asemenea termeni pragmatici, relativiști, era firesc ca John Stuart Mill să formuleze o teorie politică utilitaristă, concentrată nu atât pe ideea consacrării unor principii, cât pe aceea a organizării

⁹⁰ Idem, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, și urm., p. 48.

⁹¹ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 13.

⁹² *Ibidem*, p. 39–40.

⁹³ Idem, *Despre libertate*, și urm., p. 18.

necesare a realității specifice. O teorie potrivit căreia instituțiile nu materializau un drept abstract etern (dreptul divin, suveranitatea națională), ci judecata și abilitatea efectivă a oamenilor⁹⁴.

În schimb, gândirea structurată idealist, abstractă și speculativă, care concepea etica și politica *sub specie aeternitatis*, a condus la formularea teoriei drepturilor. Numai categoria absolută a „dreptului” era conformă logic cu acest tip de gândire, care nu judeca instituțiile în funcție de ceea ce era, ci în funcție de ceea ce trebuia să fie.

Benjamin Constant susținea regimul libertății individuale pornind tocmai de la ideea unei dreptăți abstracte eterne, cognoscibilă rațional (speculativ), care transcendea elaborările politice existente la un moment dat: „Dar dacă legea ne-ar impune să ne călcăm în picioare fie sentimentele, fie datoriile; dacă, sub pretextul unui devotament imens și artificial, față de ceea ce ea ar numi pe rând monarhie sau republică, ne-ar interzice să rămânem credincioși prietenilor aflați la nevoie; dacă ne-ar obliga la perfidie față de aliații noștri sau chiar la persecutarea dușmanilor învinși, blestemată să fie o astfel de zămislire de nedreptăți și de crime ascunsă sub numele de lege. O datorie pozitivă, generală, fără restricții este ca, de fiecare dată când o lege pare nedreaptă, să nu o aplici. Inerția aceasta nu antrenează nici răsturnări, nici revoluții, nici dezordine” (*Principii de politică...*)⁹⁵. Legea nu trebuia să fie expresia forței, nici măcar a forței realității sociale imediate – cum considerau utilitariștii –, ci consacra morală naturală; dacă se făcea abstracție de morală naturală, legea era lipsită, în același timp, de confirmare, fundament și limită (*Despre drepturile individuale*)⁹⁶. Riscul practic era acela că astfel se deschidea calea limitării legale a libertății. În definitiv, dictatura bonapartistă corespunsese criteriului pragmatic al utilității sociale.

Din perspectiva idealismului, într-o polemică la adresa lui Jeremy Bentham, Benjamin Constant arăta că dreptul era un principiu, o cauză, iar utilitatea un rezultat, un efect. Încercarea de a subordona dreptul utilității echivala cu aceea de a subordona regulile eterne ale aritmeticii intereselor cotidiene⁹⁷. (Comparația cu aritmetica este relevantă pentru caracterul abstract al gândirii autorului francez.) Totodată, printr-un artificiu logic, încerca să-l convingă pe Jeremy Bentham cu propriile lui argumente de valabilitatea teoriei drepturilor în raport cu utilitarismul: „Spuneți unui om: «Aveți dreptul să nu fiți condamnat la moarte sau privat de avere în mod arbitrar.» Îi dați o cu totul altă senzație de siguranță decât dacă îi spuneți: «Nu e util să fiți condamnat la moarte sau privat de avere în mod arbitrar.» Se poate demonstra, și am recunoscut-o deja, că într-adevăr așa ceva nu e niciodată util. Dar vorbind despre drept, prezentați o idee care nu ține de nici un calcul. Vorbind despre utilitate, dați impresia că propuneți readucerea problemei în

⁹⁴ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 12.

⁹⁵ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 35.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 184.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 180.

discuție și supunerea ei unei noi verificări”⁹⁸. (O calitate a gândirii abstracte era și aceea că-și putea apropria argumentele gândirii concrete, impunându-i autoritatea sa teoretică.)

Normativismul abstract al lui Benjamin Constant, opus hedonismului concret al utilitariștilor, s-a regăsit în justificarea libertății politice ca principiu absolut (general valabil), și nu ca necesitate relativă (circumstanțiată istoric). El susținea că omul nu tindea numai către fericire, ci și către perfecționare, iar libertatea politică, în măsura în care obliga la examinarea intereselor celor mai sacre, lărgea spiritul și înnobila gândurile, fiind astfel cel mai eficient mijloc de perfecționare dăruit de Dumnezeu (*Discurs din 1819*)⁹⁹. Perfecționarea individuală justifica ideal inclusiv oligarhia, pe care autorul căuta să o legitimizeze tot în funcție de drept, nu de necesitate. El considera că numai un om înțelept și capabil de judecăți drepte putea să cunoască bine interesele țării. Cum numai proprietatea asigură răgazul necesar perfecționării individuale, rezulta că numai proprietarii puteau exercita drepturile politice (*Principii de politică...*)¹⁰⁰. Exista astfel o concordanță între dreptul etern și elitismul social.

Structura intelectuală a idealismului este recunoscutibilă și în gândirea lui François Guizot, în particular în raționalismul său speculativ, înclinat spre metafizică și descoperirea unor determinații spirituale pentru realitatea concretă. Pentru el, dreptul nu avea nimic în comun cu faptele și nu se putea întemeia pe acestea¹⁰¹. Spiritul său metafizic l-a condus la ideea existenței unui principiu moral absolut, imanent firii umane, idee care s-a regăsit apoi în formularea teoriei drepturilor naturale: „Există, de asemenea, sentimentul dreptății și al rațiunii, care domină orice suflet omenesc. Nu ne opunem tiraniei numai pentru că suntem puternici, ci și pentru că avem dreptul împotriva ei. Este conștiința drepturilor lor individuale, conștiință adeseori surdă și obscură, dar întotdeauna vie, cea care-i face pe oameni să tresară și numai la numele opresiunii”¹⁰². Acest principiu moral fiind absolut, nu putea să-i corespundă decât tot o categorie absolută – aceea a dreptului. Totodată, fiind un principiu valabil etern, decurgea că singurul regim cu adevărat legitim din istorie era regimul reprezentativ, istoria însăși echivalând cu înaintarea omenirii către acest regim. (O viziune la antipodul relativismului etico-politic al lui John Stuart Mill.)

Caracterul speculativ al gândirii lui François Guizot s-a transpus și în teoria asupra guvernării, înțeleasă nu ca o formă de administrare instituțională a realității sociale, ci ca o acțiune de instituționalizare și preservare a „adevărului comun” – liantul ideal al societății. Cum puterea organizatoare apărea oarecum spontan, fiind implicată de însuși faptul existenței societății, rezulta că guvernarea nu era numai o

⁹⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰¹ François Guizot, *Cours d'histoire moderne*, și urm., p. 263.

¹⁰² *Ibidem*, p. 76.

acțiune necesară, dar și naturală¹⁰³. Ca atare, ea corespundea prin esență principiului moral absolut, immanent umanității, deci trebuia să se desfășoare conform acestuia, adică în sensul libertății. Regimul liberal se impunea nu prin calcule de oportunitate, ci în virtutea legității (și a drepturilor) naturale.

Raționalismul abstract i-a indus lui François Guizot o atitudine elitistă, exprimată în concepția despre meritocrație, concepție elaborată în grila metafizică (idealistă) a dreptului etern. „Suveranitatea poporului – considera el – vede puterea legitimă în multitudine; regimul reprezentativ nu o vede decât în unitate, adică în rațiunea la care trebuie să se reducă multitudinea. Suveranitatea poporului face puterea să vină de jos. Regimul reprezentativ recunoaște că orice putere vine de sus, și obligă în același timp, pe oricine se pretinde investit cu aceasta, să dovedească legitimitatea pretenției sale oamenilor care sunt capabili să o înțeleagă. Cea dintâi caută să-i umilească pe superiori, cel de-al doilea, să-i înalțe pe inferiori, poruncind superiorilor să comunice cu aceștia”¹⁰⁴. Cu alte cuvinte, *dreptul* nu era totuna cu *forța* numărului. În politică, dreptul se materializa în conducerea rațională a celor capabili să-l cunoască. Reprezentativitatea nu era o funcție a cantității, ci a calității. În fond, obiectul reprezentării nu era mulțimea poporului, ci dreptatea absolută.

Alexis de Tocqueville a reprezentat un caz deosebit printre toți liberalii, francezi și englezi în egală măsură, întrucât a fost singurul care a procedat la o observație critică a sistemelor de gândire. A sesizat astfel caracteristicile generale ale celor două tipuri intelectuale, intuind structurile pragmatismului și idealismului¹⁰⁵. Prin urmare, se poate presupune că la el legătura dintre resorturile intelectuale și considerațiile politice a fost mult mai bine conștientizată, uneori poate chiar deliberată.

Așa cum John Stuart Mill a fost cel mai „idealist” dintre utilitariști, Alexis de Tocqueville a fost cel mai „pragmatic” dintre adepții teoriei drepturilor. Având un spirit analitic aplicat, el a observat că anumite noțiuni ale oamenilor referitoare la guvernare erau contextualizate istoric, fiind produsul unei stări sociale particulare¹⁰⁶. Teoriile politice reflectau specificul societății în care erau elaborate. În societățile aristocratice, precum cea engleză, în care datorită inegalităților indivizii se percepeau ca diferiți, teoriile se concentrau pe particular, pe oameni și nu pe umanitate. În societățile democratice, precum cea franceză, în care indivizii erau tot mai asemănători, creând impresia că adevărurile aplicabile unuia se aplicau și celorlalți, teoriile tindeau să se refere la întreaga specie umană¹⁰⁷.

Idealismul autorului nu s-a manifestat însă în planul teoriei, ci al analizei societății ca atare. Recunoașterea faptului că o teorie era condiționată social nu excludea posibilitatea interpretării socialului însuși prin prisma idealismului. În

¹⁰³ Idem, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 99.

¹⁰⁴ Idem, *Cours d'histoire moderne*, și urm., p. 100.

¹⁰⁵ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Tome II, p. 27.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 240.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 28.

această accepțiune, explicațiile de inspirație pragmatică se subsumau viziunii idealiste de ansamblu, relația logică dintre ele fiind oarecum analoagă celei dintre diferența specifică și genul proxim.

Alexis de Tocqueville s-a apropiat de teoria drepturilor întrucât considera că libertatea și egalitatea erau instincte naturale firii umane, așa încât nu puteau fi evaluate și consacrate în termenii utilității sociale, ci numai în aceia ai dreptului natural¹⁰⁸. Calitățile firii erau *ipso facto* absolute. Din acest punct de vedere, „instinctul” democratic exista în societatea omenească din eternitate, manifestându-se însă cu mai multă putere la popoarele contemporane, la care egalizarea condițiilor sociale îi permitea să se obiectiveze plenar¹⁰⁹. Cadrul social constituia așadar cauza materială, iar „instinctul”, elementul „ideal” – cauza eficientă și cauza finală a democratizării.

În demersul de identificare a cauzelor pentru care liberalismul englez a fost utilitarist, iar cel francez a susținut teoria drepturilor naturale, am observat până aici structurile intelectuale ale pragmatismului, respectiv idealismului. Acestea nu epuizează însă problema în discuție, necesitând ele însele o explicație. Ajungem astfel la al doilea nivel de explicare a diferenței, unde întâlnim structurile particularismului și universalismului.

Particularismul și universalismul. Structurile intelectuale ale pragmatismului și idealismului explică deosebirea doctrinară dintre liberalismul englez și cel francez la nivelul modului de raportare la materia tratată. Clarifică, așadar, de ce primul a susținut doctrina utilitaristă, iar al doilea – doctrina drepturilor naturale. Ele ar corespunde nivelului gnoseologic de interpretare a liberalismului, fiind vorba, în fond, de structuri ale cunoașterii. Dar tocmai în această calitate, ele însele trebuie să suporte un proces de precizare. Cu alte cuvinte, trebuie arătat, la un al doilea nivel, mai profund, de ce liberalismul englez a fost pragmatic, iar cel francez – idealist. Dacă inițial ne-am situat la nivelul atitudinal al liberalismelor, acum ne situăm la nivelul suportului atitudinal. Aici recunoaștem două noi structuri: particularismul și universalismul. Particularismul explică pragmatismul, iar universalismul explică idealismul. Aceste două noi structuri ar corespunde nivelului ontologic de interpretare a liberalismului, întrucât sunt structuri ale viziunii existențiale. Ontologia determină gnoseologia, iar amândouă determină ideologia.

Prin particularism înțelegem ansamblul de idei și reprezentări având în centru identitatea particulară (singulară, locală); prin universalism – ansamblul de idei și reprezentări având în centru identitatea universală (generală, ecumenică). În primul caz avem – dacă putem spune așa – o ontologie a diferenței specifice, în al doilea avem una a genului proxim. Ca atare, particularismul a determinat preocuparea

¹⁰⁸ *Ibidem*, Tome I, p. 137, 180.

¹⁰⁹ *Ibidem*, Tome II, p. 96.

pragmatică pentru concretul imediat, iar universalismul, preocuparea abstractă pentru absolutul etern. Consecințele intelectuale ultime ale celor patru structuri au fost utilitarismul și teoria drepturilor naturale.

În gândirea lui Edmund Burke, particularismul s-a manifestat în convingerea că nu putea exista regim politic universal valabil. Un regim era benefic sau nociv pentru oameni în funcție de circumstanțele particulare (*Reflections on the Revolution in France*)¹¹⁰. Pe această bază, el s-a opus proiectelor de „inginerie socială” abstractă, care ignorau tradițiile și cutumele locale. S-a opus astfel și Revoluției franceze, în care întrevedea un asemenea proiect universalist. În schimb, a afirmat o viziune întemeiată pe apelul la realitatea concretă și la experiența imediată ca factori eficienți și de autentificare ai unui proiect politic (o viziune pragmatică). În consecință, a ipostaziat monarhia engleză drept singurul regim cu adevărat benefic, în măsura în care obiectivul său fundamental părea să fie menținerea *statu quo*-ului social-politic.

Edmund Burke nu excludea principial posibilitatea reformei, dar o concepea în termenii culturii politice conservatoare, ca o creștere organică, o transformare graduală ce viza mai curând ameliorarea stării de lucruri existentă decât schimbarea ei: „Dar așa cum, în interesul regimului, reformarea ar trebui să fie devreme, în interesul poporului ea ar trebui să fie temperată. Este interesul său deoarece o reformă bine temperată este permanentă, și deoarece conține un principiu de creștere. Ori de câte ori îmbunătățim, este bine să lăsăm loc pentru o îmbunătățire ulterioară. Este bine să luăm în considerare, să privim asupra noastră, să examinăm efectul a ceea ce am făcut. Apoi putem să începem cu încredere, pentru că începem cu inteligență. În timp ce în reformele înfierbântate, în ceea ce oameni mai mult zeloși decât atenți numesc *a face o lucrare clară*, totul este în general așa de brut, așa de rigid, așa de confuz, amestecat cu atâta imprudență și atâta nedreptate, atât de contrar întregului curs al naturii umane și al instituțiilor umane, încât tocmai poporul care este cel mai nerăbdător în acest sens este printre primii dezgustați de ceea ce s-a făcut” (*Discurs din 1780*)¹¹¹. O atare concepție de factură organicistă asupra evoluției traducea structura intelectuală a particularismului, întrucât implica existența unei comunități cu o identitate specifică, ce se transforma potrivit legilor proprii de dezvoltare. Iar cunoașterea acestor legi era posibilă nu prin speculații asupra unor teme abstracte, ci prin observarea aplicată a existenței concrete.

Dacă la Edmund Burke particularismul s-a manifestat mai ales în afirmarea importanței tradiției locale, la Jeremy Bentham s-a exprimat în postularea individului de sine stătător ca referențial teoretic. Jeremy Bentham nu s-a ocupat de comunitate, ci de interesele individului ca atare. Optimismul său antropologic a privit persoana particulară și nu umanitatea, îndepărtarea de revoluție producându-se pe acest

¹¹⁰ Edmund Burke, *Burke's politics*, și urm., p. 284–285.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 181.

considerent, nu pe cel al conformității cu tradiția. În timp ce revoluția presupunea că răul se afla în individual, Jeremy Bentham era de părere că răul nu rezida niciodată în individual, ci numai în specie¹¹².

Având în centrul atenției individul particular, și mai precis fericirea lui, autorul s-a interesat de condițiile necesare acestei fericiri, identificând în ultimă instanță libertatea și bunăstarea. Numai că individul nu trăia izolat, ci în societate, așadar interesele unuia intrau în relație cu interesele celorlalți, la fel de legitime fiecare. Cum autorul nu afirma nici un referențial superior individului (norma morală, Dumnezeu), în funcție de care să judece abstract (idealist) relațiile sociale, rezulta că realizarea fericirii nu putea surveni decât din gestionarea concretă (pragmatică) a relațiilor sociale, în felul unei „economii” a intereselor. De aici termenii cantitativi și mercantili ai gândirii lui Jeremy Bentham, iar apoi doctrina utilitaristă, ca formulare politică a organizării respectivei „economii” a intereselor.

Ontologia individualului transpare, de pildă, în combaterea autorităților constituite în domeniul religioasă¹¹³. Teoreticianul liberal critica astfel formele de organizare corporatistă și discriminarea religioasă existente în Anglia la acea dată, pentru că acestea statuau un primat al entității colective în raport cu individualitatea. Un om nu trebuia tratat după identificarea sa comunitară – cum era calitatea de membru al unei Biserici anume –, ci după calitatea sa de individ pur și simplu.

Concepția lui Jeremy Bentham despre administrație, întemeiată pe ideea eficienței maxime cu cheltuieli minime, a avut în centru tot reprezentarea individului de sine stătător, a cărui bunăstare trebuia ferită de risipa de bani către care era înclinat statul. În acest sens, el aprecia drept eronată părerea existentă în Anglia, potrivit căreia o cheltuială mai mare ducea la o sporire corespunzătoare a capacității. Era greșit să crezi că dacă unui judecător cu un salariu de 5000 de lire pe an i s-ar fi dublat salariul, i-ar fi fost dublată în mod necesar și capacitatea (*Extract from the proposed constitutional code...*)¹¹⁴. Așadar, interesul public trebuia să corespundă interesului privat, și nu invers; sau mai exact: interesul public trebuia să fie tocmai satisfacerea interesului privat. Statul trebuia să creeze condiții pentru fericirea persoanei, nu persoana să se abandoneze în favoarea statului. Entitatea individuală preuala în relația cu organizația colectivă.

În același timp, Jeremy Bentham aprecia că, în domeniul administrării finanțelor, calea optimă de rezolvare a problemelor era aceea a bunului simț (*Defence of economy against the right honourable Edmund Burke*)¹¹⁵. Bunul simț (simțul comun) se întemeia pe modul de a gândi al majorității, în această calitate fiind un fel de medie a concepțiilor individuale însumate, o expresie a normalității. Normalitatea corespundea viziunii omului obișnuit asupra lucrurilor, multitudinea reducându-se, prin această prismă, la unitate. Prin urmare, deși bunul simț era o

¹¹² Jeremy Bentham, *First principles preparatory to constitutional code*, și urm., p. 221.

¹¹³ *Ibidem*, p. 325–331.

¹¹⁴ *Idem*, *Official aptitude maximized; expense minimized*, și urm., p. 24.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 94.

categorie generală, prin faptul că avea drept reper eficient individul în normalitatea lui, invocarea sa ca argument traducea simțul particularului. Dacă Edmund Burke semnifica structura particularismului în sensul afirmării comunității tradiționale, menținând spiritul aristocratic de corp constituit, Jeremy Bentham o semnifica în sensul individului în sine, de o calitate egală cu semenii, într-un spirit democratic.

În cazul lui John Stuart Mill, particularismul este recognoscibil în concepția sa existențială, pe care am numi-o a pluralismului identitar. Altfel zis, gândirea lui avea ca premisă fundamentală constatarea diversității, atât la nivelul indivizilor, cât și al națiunilor. Temeiul existenței era diferența. În condițiile în care mulțimea situațiilor particulare nu permitea generalizări universaliste, interpretarea societății printr-o grilă abstractă (idealistă) constituia o eroare metodologică, ce conducea la concluzii factive. În consecință, observația trebuia întreprinsă în termeni concreți (pragmatici), adică să se refere la o situație determinată, pe care să o abordeze în manieră pozitivă, pentru a-i releva specificitatea. În fond, autorul propunea o metodă de cunoaștere analitică, opusă celei sintetice. Teoria cunoașterii era condiționată de concepția existențială. În teoria politică, ele s-au reflectat în justificarea libertății conștiinței și acțiunii individuale prin afirmarea imposibilității cunoașterii absolute și a avantajelor practice ale examenului liber. Atâta timp cât nimeni nu putea accede la adevăr în mod total, pluralitatea opiniilor era firească și întemeiată – un element constitutiv al societății –, așa încât regimul trebuia să o consacre ca atare. Totodată, schimbul liber de păreri era singura modalitate prin care conștiințele izolate puteau accede la o cunoaștere comună relativ corectă. Libertatea se impunea deci ca o necesitate socială, pe fondul pluralismului identităților – era doctrina utilitarismului.

În temeiul particularismului, John Stuart Mill s-a opus dezumanizării, golirii de conținut a existenței umane. El a criticat ideea conform căreia natura umană nu era decât o mașină, care putea fi construită după un model oarecare și pusă să facă exact ce i s-a prescris. Natura umană era asemenea unui arbore, care trebuia să crească și să se dezvolte sub toate aspectele, potrivit forțelor lăuntrice care făceau din el un lucru viu¹¹⁶. În baza aceleiași structuri intelectuale, el susținea că sensul umanității și scopul esențial al educației nu era dezindividualizarea (anularea diferenței), ci tocmai împlinirea individualității concrete într-o libertate: „Nimeni nu neagă că oamenii trebuie să fie învățați și pregătiți în tinerețe în așa fel încât să poată cunoaște și beneficia de rezultatele bine stabilite ale experienței umane. Este însă privilegiul și condiția specifică ființei umane ca, odată ajunsă la maturitatea facultăților sale, să folosească și să interpreteze experiența în felul său propriu. Este la latitudinea ei să găsească acea parte a experienței acumulate care este aplicabilă în mod adecvat împrejurărilor și propriului său caracter”¹¹⁷.

¹¹⁶ John Stuart Mill, *Despre libertate*, și urm., p. 78. Comparația organicistă nu trebuie să inducă în eroare în ceea ce privește opțiunile politice ale autorului. În cazul de față, „organicismul” nu reprezintă un principiu de organizare social-politică, ci un principiu pedagogic. În această ipostază, el este invocat în mod propriu, întrucât se acordă firesc cu *natura* umană.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 76.

John Stuart Mill a susținut astfel individualitatea concretă, a omului real, îndepărtându-se de viziunea benthamistă a unei individualități abstracte, a omului paradigmatic. Încă din 1838, într-un articol despre Jeremy Bentham, el respingea ideea că natura umană putea fi redusă la câteva precepte filosofice stabilite analitic. Era de părere că ființele umane erau ceea ce erau deoarece caracterul lor fusese format de credințele, obiceiurile și instituțiile transmise lor de generațiile anterioare (Richard Ashcraft, *Class conflict and constitutionalism in J.S. Mill's thought*)¹¹⁸. Dacă Jeremy Bentham își reprezenta lumea ca pe o multitudine de indivizi identici, depersonalizați, John Stuart Mill o gândea ca pe un ansamblu de indivizi diferiți, personalizați. Aceeași structură intelectuală, a particularismului, era susceptibilă de semnificări teoretice diferite. Structura intelectuală întemeiază un *tip* de gândire, dar nu prescrie conținutul efectiv al gândirii respective, conținut care poate varia de la un autor la altul.

În aceeași logică particularistă, John Stuart Mill a susținut, pe lângă identitatea individuală, și identitatea locală, fără a face însă din comunitate și tradiție fundamentele concepției sale ontologico-politice, asemenea lui Edmund Burke. În acest sens, el afirmă că meritul lucrării *De la démocratie en Amérique* era acela de a fi relevat publicului european importanța instituțiilor municipale ca sursă veritabilă a democrației americane (*M. de Tocqueville et la démocratie en Amérique*)¹¹⁹. Încrederea în instituțiile locale denota, totodată, valorizarea antitetivă a soluțiilor pragmatice, imediate („relative”), față de proiectele idealiste, pe termen lung („absolute”), propuse prin excelență prin intermediul instituțiilor centrale. Liberalismul clasic în general a fost cel puțin neîncrezător în rolul pozitiv al statului.

Diferența era un element fondator al societății și, de asemenea, o condiție a progresului. Liberalul englez aprecia că progresul Europei se datora diversității de caracter și de cultură. Indivizii, clasele și națiunile erau extrem de deosebite între ele, așa încât au propus căi variate de evoluție, fiecare conlucrând la ceva valoros¹²⁰. (Încă un argument, așadar, pentru promovarea cu argumente utilitariste a libertății individuale.)

Transpusă la nivelul concertului națiunilor, concepția ontologică a pluralismului identitar se resemnifica în funcție de coordonata devenirii istorice, constitutivă existenței națiunilor. A rezultat de aici o argumentație a pluralismului și progresului instituțional, care susținea legitimitatea diferenței și repudia teoriile globaliste (și europocentriste): „Considerate ca instrumentale pentru aceasta (starea popoarelor – n.n.), instituțiile trebuie să fie radical diferite, potrivit cu stadiul de progres atins deja. Recunoașterea acestui adevăr, deși mai mult în mod empiric decât filosofic, ar putea fi privită ca elementul principal al superiorității prezentului față de epoca trecută, când, în teoriile politice, era obișnuit să se revendice democrația reprezentativă

¹¹⁸ Nancy L. Rosenblum (edited by), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1989, p. 107.

¹¹⁹ John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, și urm., p. 55.

¹²⁰ Idem, *Despre libertate*, și urm., p. 94.

pentru Anglia sau Franța cu argumente care ar fi dovedit-o în egală măsură singura formă de regim potrivită pentru beduini sau malaezieni”¹²¹. Ca premisă, teza aceasta era într-un fel o teză antiimperialistă *avant la lettre*. Ea afirma, în fond, imposibilitatea (deci ilegitimitatea – din perspectivă utilitaristă) transpunerii *tale quale* a normelor dintr-o civilizație în alta. Gândirea lui John Stuart Mill se subsuma astfel celei de-a doua „fețe” a liberalismului, precizată de John Grey¹²².

Structura particularismului este sesizabilă și în înțelegerea devenirii însăși, ca succesiune a unor epoci cu o identitate relativă, nici una neavând un caracter absolut în virtutea căruia să anuleze semnificația istorică a identității celorlalte. „Și totuși – scria John Stuart Mill –, este în sine tot atât de evident pe cât ar putea-o dovedi argumente nenumărate că epocile nu sunt cu nimic mai ferite de greșeală decât indivizii, în fiecare epocă fiind susținute opinii care, în epocile următoare, au fost socotite nu doar greșite, ci chiar absurde; și este la fel de sigur că multe opinii astăzi unanime vor fi respinse în epocile următoare, pe cât este că multe altele, cândva unanime, sunt azi respinse”¹²³. Compararea epocilor cu indivizii denota de asemenea particularismul, întrucât însemna că principiul individualității constituia oarecum trama istoriei. În aceste condiții, instituționalizarea toleranței se impunea din necesități practice, pe fondul pluralismului concepțiilor despre lume (al identităților multiple ca temei al existenței).

În cazul liberalilor francezi, gnoseologia idealistă s-a întemeiat pe ontologia universalistă, ambele fundamentând teoria drepturilor naturale. În măsura în care concepeau existența raportându-se la genul uman, la esența umană și la legile sale de manifestare, ubicue dar neidentificabile concret, gândirea lor a fost în mod necesar abstractă și speculativă: identitatea universală nu putea fi gândită în termeni idealști. În continuare, acest idealism s-a prelungit în interpretarea chestiunilor politice, regăsindu-se în invocarea categoriei absolute a dreptului, din teoria drepturilor naturale.

Concepția filosofico-politică a lui Benjamin Constant s-a elaborat pornind de la reprezentarea unei umanități omogene, cu interese convergente, care tindea către o formă de unitate, nu către diversitate. „Spiritele – scria el – sunt dotate cu o rațiune naturală, care sfârșește întotdeauna prin a recunoaște evidența, și popoarele vor obosi repede să-și mai verse sângele pentru o cauză care nu le aparține. Cât despre noi, două sentimente sunt comune imensei majorității a francezilor: dorința de libertate și ura împotriva dominației străine” (*Principii de politică...*)¹²⁴. Așadar

¹²¹ Idem, *The state and its influence upon the economic growth of the nation*, vol. I, și urm., p. 46.

¹²² „Liberalismul a avut întotdeauna două fețe. Pe de o parte, toleranța înseamnă năzuința către o formă ideală de viață. Pe de altă parte, înseamnă căutarea unor termeni de conciliere între diverse moduri de viață. Din prima perspectivă, instituțiile liberale sunt aplicații ale unor principii universale. Din a doua, ele sunt modalități de a ajunge la o coexistență pașnică. În primul caz, liberalismul este rețeta pentru un regim universal. În al doilea, el constituie un proiect de convețuire ce poate fi aplicat în diverse regimuri”. John Grey, *op. cit.*, p. 10.

¹²³ John Stuart Mill, *Despre libertate*, și urm., p. 27.

¹²⁴ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 27.

libertatea era un drept, nu ceva util, întrucât corespundea ideii abstracte a rațiunii naturale eterne, nu cerinței concrete a unei conjuncturi istorice. Războiul – ca materializare supremă a spiritului divergent –, era un mijloc tot mai puțin eficient de împlinire a dorințelor națiunilor. Rezultatele sale nu mai ofereau, nici indivizilor, nici națiunilor, beneficii pe măsura celor obținute prin muncă liniștită și prin schimburi comerciale echilibrate. Dacă la antici războiul victorios făcea să crească numărul sclavilor, al tributurilor sau al pământurilor, sporind averea publică și privată, la moderni un război victorios costa inevitabil mai mult decât ceea ce aducea (*Discurs din 1819*)¹²⁵. Cu alte cuvinte, pe măsură ce rațiunea naturală comună era conștientizată (proces abstract al gândirii speculative), umanitatea se regăsea și se împlinea progresiv în unitatea genului. Ceea ce corespundea dorințelor națiunilor era spiritul convergent, expresie a identității generale.

Universalismul ontologic fundamenta raționalismul gnoseologic. Atunci când anumite principii erau demonstrate complet și clar – considera autorul –, ele își serveau drept garanție unul altuia. În fața evidenței se forma o opinie universală care se impunea rapid. Astfel, dacă era demonstrat și recunoscut faptul că nu exista nici o putere nemărginită, că suveranitatea nu era fără limite, nimeni, niciodată, nu avea să mai îndrăznească să pretindă o asemenea putere (*Principii de politică...*)¹²⁶. Rațiunea reușea să convingă tocmai deoarece avea un caracter atotcuprinzător, care se acorda în mod natural cu universalitatea existenței umane, inclusiv a celei sociale.

Pe structura intelectuală a universalismului, Benjamin Constant a conceput sensul progresului exact invers decât John Stuart Mill, afirmând importanța unității: „Însăși împărțirea Europei în mai multe state este, grație progresului luminilor, mai mult aparentă decât reală. Pe când altădată fiecare popor forma o familie izolată, dușman înăscut al celorlalte familii, astăzi există o masă de oameni cu nume diferite și organizări sociale deosebite, omogenă prin natura sa. Este suficient de puternică pentru a nu se teme de hoardele barbare. Este suficient de luminată pentru a nu agree războiul. Preferința sa se îndreaptă, în mod natural, către pace” (*Discurs din 1819*)¹²⁷. Din această perspectivă de sorginte luministă, care pune accentul pe dezvoltarea intelectuală și morală a comunității umane pașnice¹²⁸, înțelegem inclusiv rezerva liberalismului față de politica externă războinică a lui Napoleon, deci și față de regimul napoleonian ca atare.

Această rezervă a fost a *liberalismului*, nu neapărat însă și a *liberalilor*, care nu au avut prea mari scrupule în a-și oferi serviciile personale dictatorului, exemplul cel mai bun oferindu-l chiar Benjamin Constant. (Ceea ce, evident, nu i-a împiedicat ulterior să-l acuze pe Napoleon de a fi fost tiranul lumii.) Distincția este

¹²⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 6–7.

¹²⁸ Roland Mousnier, Ernest Labrousse, *Le XVIII^e siècle. L'époque des «Lumières» (1715–1815)*, Paris, P.U.F., 1967, p. 79.

importantă din punct de vedere metodologic, sub două aspecte: în primul rând, evidențiază faptul că între gândirea și acțiunea oamenilor nu există o identitate perfectă, cele două neputând fi interpretate întotdeauna prin raportarea uneia la cealaltă; în al doilea rând, relevă autonomia funcțională a gândirii, care, odată stabilită pe anumite structuri, își urmează logica proprie indiferent de anumiți factori exteriori sieși*.

Benjamin Constant trata evoluția din punctul de vedere al speciei umane, nu al unei societăți circumscrise. Pe fondul progresului intelectual și moral, diferitele națiuni se integrău aceluiși curs către emanciparea de sub despotism, regăsindu-se împreună în regimul libertății. Dispariția sclaviei la toate națiunile europene era un simptom al acestui curs integrator¹²⁹. Pe fondul structurii universalismului, autorul formula astfel o teleologie liberală. Caracterul ei ecumenic era argumentat inclusiv prin invocarea conformității cu voința divină: „Dumnezeu, dacă intervine în treburile lumesti, nu consfințește decât justiția. Dreptul cuceritorului înseamnă de fapt forță, care nu este un drept, de vreme ce aparține celui care pune mâna pe ea.” (*Principii de politică...*)¹³⁰ În acest fel, se preciza o anume corespondență certificatoare între caracterul universal al divinității și universalitatea condiției umane.

La François Guizot, universalismul este recunoscut în optimismul său antropologic, ce presupunea o natură umană generică. „Natura omului este atât de bună – aprecia el –, atât de fecundă, încât, atunci când o situație socială durează câțva timp, se stabilește inevitabil între cei pe care ea îi apropie, și oricare ar fi condițiile apropiării, o anumită legătură morală, sentimente de protecție, de bunăvoință, de afecțiune”¹³¹. În funcție de această natură umană generică erau gândite adevărul și cunoașterea: adevărul, corespunzând naturii umane, era universal și absolut, el nu aparținea nimănui, dar oamenii aveau nevoie să-l caute și să-l profeseze în comun¹³². Adevărul era corelativ condiției umane: etern și atotcuprinzător, dar imposibil de individualizat și apropiat. Ca atare, adevărul și, implicit, condiția umană puteau fi cunoscute, în mod relativ, numai prin intermediul rațiunii speculative, independent de datele empirice și dincolo de argumentele de autoritate. Transpusă în termeni politici, această concepție a însemnat afirmarea rațională a existenței unui drept absolut, transcendent voinței individualităților particulare. Suveranitatea completă și permanentă a dreptului nu putea aparține nimănui, nici unei forțe umane concrete, ea incumba naturii umane universale. De aici rezultau necesitatea limitării puterilor și ilegitimitatea oricărei puteri absolute, indiferent de originea ei – cucerire, ereditate sau alegere¹³³.

* Parafrazând o formulă a lui Karl Marx, am putea spune: Ei n-o știu, dar o gândesc.

¹²⁹ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, și urm., p. 8, 18.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 36.

¹³¹ François Guizot, *Istoria civilizației în Europa*, și urm., p. 85.

¹³² *Ibidem*, p. 99.

¹³³ *Ibidem*, p. 172.

Ontologia universalistă reiese și din interpretarea exhaustivă a devenirii istorice, ca plan ce antrena ființa umană în mod generic: „Astfel, domnilor, omul avansează în executarea unui plan pe care nu l-a conceput deloc, pe care nici măcar nu-l cunoaște; el este făptuitorul inteligent și liber al unei opere care nu este a sa; el nu o recunoaște, nu o înțelege decât mai târziu, atunci când ea se manifestă în exterior și în realități; și chiar și atunci el nu o înțelege decât foarte incomplet. Ea se împlinește totuși prin el, prin dezvoltarea inteligenței și a libertății sale”¹³⁴. În condițiile optimismului antropologic amintit, un astfel de plan nu putea să însemne decât ameliorarea, progresul umanității. În condițiile în care era un plan cu un caracter absolut, aceasta nu putea să corespundă esențial decât singurei instanțe absolute a umanității – dreptul. Prin urmare, devenirea echivala cu progresul în sensul dreptului, al libertății. François Guizot considera că progresul era legea naturală a lumii, principiul transformării acesteia fiind speranța, și nu regretul. Numai viitorul posedea virtutea atracției, după cum demonstra faptul că toate popoarele la care existase sclavia îl asigurau legal pe omul eliberat împotriva recăderii în servitute¹³⁵. Instituțiile politice europene evoluau progresiv în sensul libertății publice și a regimului reprezentativ¹³⁶.

La fel ca Benjamin Constant, François Guizot a căutat să acrediteze conformitatea legii progresului cu voința divină, între cele două existând o compatibilitate logică în virtutea caracterului lor universal. El afirma astfel că legea Providenței folosea secolele pentru a înălța un număr tot mai mare de indivizi și de familii la bunurile libertății și ale egalității legitime, bunuri pe care, în perioadele timpurii ale societății, forța le făcuse privilegiul câtorva¹³⁷. Era o încercare cu motivații inclusiv ideologice polemice, în contextul în care liberalismul trebuia să disloce monopolul intelectual pe care Contrarevoluția teocratic-autoritară dorea să-l exercite asupra ideii de Dumnezeu.

Autorul nu a ipostaziat ca valabilă o singură formă de regim reprezentativ, dar perspectiva universalistă se păstra, întrucât, dincolo de trăsăturile particulare, era vorba de aceeași esență politică, ce traducea esența umană, adică de un regim care statua principiile dreptului, libertății și ordinii¹³⁸.

În cazul lui Alexis de Tocqueville, viziunea ontologică a identității umane universale reiese din modul în care a conceput fundamentele și resorturile democrației, precum și din argumentele sale în sensul prezervării libertății individuale. Astfel, ideea sa potrivit căreia, în Statele Unite, natura tindea să restabilească într-un anumit fel egalitatea dintre albi și negri¹³⁹, sau cea conform căreia libertatea se

¹³⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹³⁵ Idem, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, vol. I, Paris, Didier, Libraire-Éditeur, 1851, p. 12.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹³⁷ Idem, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, și urm., p. IX.

¹³⁸ Idem, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, vol. I, și urm., p. VII.

¹³⁹ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Tome I, p. 265.

manifestase în mai multe epoci, sub diferite forme, nefiind legată exclusiv de o stare socială¹⁴⁰, indicau o tratare globalistă a umanității, din perspectiva unei presupuse esențe umane eterne, în care se aflau înscrise valorile egalității politice și libertății individuale. Fiind vorba de valori universale, acestea nu puteau fi gândite decât în termenii abstracți (idealiști) ai metafizicii, din care decurgea apoi teoria drepturilor naturale. În acest complex intelectual s-a înscris, de pildă, reprezentarea potrivit căreia Providența nu a creat genul uman nici pe de-a-ntregul liber, nici pe de-a-ntregul sclav, ci a trasat în jurul fiecărui om un „cerc fatal”, din care el nu putea ieși, dar în ale cărui limite largi oamenii, la fel și popoarele, erau puternici și liberi¹⁴¹. Era o perspectivă de interpretare pe structurile universalismului și idealismului, în care identitatea generală a umanității se exprima prin formule și imagini abstracte.

În măsura în care libertatea era constitutivă esenței umane, aceasta din urmă devenea factor de autentificare rațională a legitimității instituțiilor. „Privesc ca nelegitimă și detestabilă – scria Alexis de Tocqueville – această maximă, că în materie de guvernare majoritatea unui popor are dreptul să facă orice, și totuși plasez în voințele majorității toate puterile. [...] Când așadar refuz să mă supun unei legi nedrepte, nu neg deloc majorității dreptul de a porunci; doar fac apel, în fața suveranității poporului, la suveranitatea genului uman”¹⁴².

Gândirea abstractă (abstractizarea) se impunea ca un imperativ metodologic, deoarece prin considerații circumstanțiate istoric nu se putea parveni la cunoașterea evoluției universale. Autorul arăta că o societate nouă nu trebuia judecată cu ideile preluate de la o societate veche; aceste societăți difereau foarte mult, fiind deci incomparabile¹⁴³. Dar dacă societățile erau incomparabile, genul uman care le constituia era mereu același, universal. Cunoașterea depindea așadar de rațiunea eternă, corelativă genului.

Am remarcat, așadar, cum utilitarismul liberalismului englez s-a fundamentat pe structura intelectuală a pragmatismului și, mai profund, pe cea a particularismului; de asemenea, cum teoria drepturilor naturale, din liberalismul francez, s-a întemeiat pe structura idealismului, respectiv pe cea a universalismului. Am abordat astfel analiza istoriei intelectuale a liberalismului pe două nivele, corespunzând teoriei cunoașterii și concepției existențiale. Domeniul al doilea, al ontologiei, reprezintă limita ultimă a liberalismului ca fenomen intelectual, aici se sfârșește acțiunea logicii interne ordonatoare a gândirii liberale – care a constituit obiectul studiului nostru. Dincolo de nivelul ontologiei, liberalismul nu-și mai găsește explicațiile în sine însuși, în modalitatea sa proprie de a gândi lucrurile, ci în exterior, în determinațiile sale sociale. Am explicat structurile intelectuale ale pragmatismului și idealismului prin alte structuri intelectuale, ale particularismului

¹⁴⁰ *Ibidem*, Tome II, p. 94.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 281–282.

¹⁴² *Ibidem*, Tome I, p. 196.

¹⁴³ *Ibidem*, Tome II, p. 280.

și universalismului. Pentru a le explica și pe acestea din urmă, pentru a afla de ce englezii au fost particulariști, iar francezii universalști, ar trebui să ieșim din zona de referință a gândirii liberale ca atare, pentru a analiza societatea în care ea s-a precizat. Aceasta ar presupune abordarea a două tradiții culturale.

Două tradiții culturale. „S-ar zice – scria Alexis de Tocqueville – că la englezi spiritul uman nu se desprinde decât cu regret și cu durere de la contemplarea faptelor particulare, pentru a se întoarce de aici până la cauze, și că nu generalizează decât în ciuda lui însuși. Pare, din contra, ca printre noi gustul ideilor generale să fi devenit o pasiune așa nestăpânită, încât dă greș mereu în a fi satisfăcută. Aflu în fiecare dimineață, trezindu-mă, că este pe cale a fi descoperită o anumită lege generală și eternă despre care nu auzisem niciodată vorbindu-se până atunci, și sunt asigurat că mă supun, ca toți ceilalți semenii ai mei, unor cauze prime pe care le ignoram. Nu există scriitor așa de mediocru căruia să-i fie suficient, pentru prima sa încercare, să descopere adevăruri aplicabile unui mare regat, și care să nu rămână nemulțumit de el însuși dacă nu a putut să cuprindă genul uman în subiectul discursului său”¹⁴⁴. În această manieră ușor ironică, autorul surprindea specificul a două tradiții culturale, evidențiind empirismul particularist al englezilor, respectiv raționalismul universalist al francezilor. Astfel, Alexis de Tocqueville a anticipat cu mai bine de o sută de ani observațiile lui Jeanne Hersch, Pierre Chaunu sau Friedrich A. Hayek (aceasta din urmă referindu-se în particular la gândirea politică)¹⁴⁵.

Cercetarea noastră nu-și propune o analiză propriu-zisă a cauzelor pentru care englezii au fost precumpănitor particulariști, iar francezii – universalști. De altfel, în cadrul restrâns al unui capitol de încheiere așa ceva nici nu ar fi posibil, varietatea cazurilor particulare și interferențele dintre cele două tradiții culturale nepermițând o prezentare succintă. Formulăm aici mai curând câteva ipoteze de interpretare, care pot fi verificate într-un studiu aplicat. Considerăm, așadar, că diferența respectivă s-a datorat evoluției specifice a societăților engleză și franceză sub trei aspecte: religios, politic și filosofic.

Din punct de vedere religios, protestantismul englezilor a presupus o precizare identitară în funcție de comunitatea proprie, fie națională (anglicanismul), fie locală (presbiterianismul), sau în funcție chiar de individ (independenței). A creat astfel condițiile mentale pentru precizarea structurii particularismului. Catoicismul francezilor, în schimb, implica o viziune existențială și morală ecumenică, reprezentând un cadru mental favorabil structurii universalismului.

Din punct de vedere politic, până la finele secolului al XVIII-lea regimul englez al libertății individuale a constituit excepția (particularitatea) în Europa, spre deosebire de cel francez al absolutismului monarhic, care constituia regula

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁵ Friedrich A. Hayek, *op. cit.*, p. 77–78.

(universalitatea). În aceste condiții, modelul politic englez a devenit reperul eficient implicit al unei gândiri preocupate de identitatea particulară, iar cel francez – al unei gândiri asupra identității universale. Fenomenul a fost accentuat de sentimentul prestigiului național al autorilor, care tindeau să confere țării lor o valoare exemplară, uneori chiar în pofida propriilor opțiuni politice. A fost de pildă cazul lui Voltaire, adept al libertății și chiar angloman, care totuși, în *Secolul lui Ludovic al XIV-lea*, a făcut apologia unui monarh absolutist.

Din punct de vedere filosofic, doctrina senzualistă a lui John Locke – dominantă în Anglia – atribuia realitatea numai ființei individuale, pe când raționalismul lui René Descartes – preponderent în Franța – era interesat de esențele și legile generale. De aici curiozitatea englezilor pentru chestiunile de interes imediat, reprezentabile empiric, și cea a francezilor pentru problemele de natură eternă, cognoscibile speculativ. Este semnificativ, spre exemplu, faptul că James Watt a inventat mașina cu aburi în contextul mental al filosofiei mecaniciste fără intervenția directă a științei, mașina lui conducând la apariția termodinamicii, și nu invers. Teoria științifică a mașinii industriale – teorie care să sugereze soluții generale – a început să fie elaborată abia în perioada 1780–1820¹⁴⁶.

Toate aceste aspecte au precizat – credem noi – specificitatea tradițiilor culturale engleză și franceză. Ele au constituit însă numai un cadru referențial general pentru cele două liberalisme, în special pentru viziunea lor ontologică de ansamblu, în rest autorii în cauză subsumându-se într-un mod nuanțat și personal tradițiilor respective. Pentru a exemplifica numai cu două cazuri, vom spune că este dificil să stabilim o legătură directă între aristocratul Edmund Burke și doctrina „democratică” a senzualismului, precum și între protestantul François Guizot și spiritul ecumenic al catolicismului. Tradițiile culturale au acționat mai curând indirect, prin crearea unor predispoziții și supoziții mentale și a unor habititudini de gândire.

La rândul lor, liberalismele englez și francez au creat câte o tradiție în cultura și practica politică. Ele au devenit paradigmatic pentru două „stiluri” politice, fiecare cu avantajele și dezavantajele sale. Utilitarismul a asigurat în mai mare măsură evoluția politică ordonată, dar a favorizat conformismul social. Teoria drepturilor naturale a conferit o legitimitate mai sigură regimului reprezentativ, dar a deschis calea supralicitărilor ideologice. În această calitate, liberalismele englez și francez au devenit modele generale de dezvoltare, regăsindu-se în opțiunile și disputele politice din majoritatea societăților europene în secolul al XIX-lea. Mai precis, a fost vorba de promovarea căii reformelor, respectiv a căii revoluției. Prima traducea argumentul necesității circumstanțiate, iar a doua – imperativul dreptului etern.

Mai profund decât atât, liberalismul englez și cel francez au exprimat, dincolo de teoriile politice, câte un mod de gândire, cu logica sa proprie de

¹⁴⁶ Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. II, p. 36–37, 40.

elaborare, precizându-se astfel ca fenomene ale istoriei culturii în general. În această accepțiune le-am tratat în studiul de față, relevând temeurile subtextuale pe care s-a fundamentat discursul politic. Analiza intelectuală a liberalismului ne-a condus astfel la o concluzie teoretică majoră, cu importanță metodologică în cercetarea istorică, și anume că procesul gândirii dispune de o autonomie funcțională în raport cu societatea, că se desfășoară în funcție de o logică interioară (o structură narativă – în termeni semiotici) proprie, care-i transcende uneori inclusiv pe cei care gândesc. Prin urmare, înțelegerea unui discurs ca fenomen intelectual trebuie să înceapă de la resorturile sale interne*. Contextualizarea acestuia intervine *în relație* cu societatea, nu *prin reducere* la societate.

LE LIBÉRALISME ANGLAIS ET LE LIBÉRALISME FRANÇAIS: UNE HISTOIRE INTELLECTUELLE COMPARATIVE

Résumé

L'article est un approche d'histoire intellectuelle, qui s'applique d'une manière comparatiste au libéralisme anglais et au libéralisme français. On cherche de voir alors les ressorts qui ont géré la spécificité politique de chacun, c'est-à-dire finalement la théorie utilitariste envers la théorie des droits naturels. On remarque ainsi certaines structures de pensée comme le pragmatisme et l'idéalisme, puis ce qu'on a appelé le particularisme et l'universalisme, caractéristiques pour deux traditions religieuses et deux cultures politiques aussi.

Mots-clés: libéralisme, traditions culturelles, histoire intellectuelle.

* Folosim termenul „înțelegere” în accepțiunea sa din epistemologia dyltheiană.

CÂTEVA CONSIDERAȚII PRIVIND INFLUENȚA FRANCEZĂ ASUPRA CULTURII POLITICE DIN PRINCIPATELE ROMÂNE ÎN PRIMELE PATRU DECENII ALE VEACULUI AL XIX-LEA*

CRISTIAN PLOSCARU

(Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”)

I. CONSIDERAȚII METODOLOGICE ȘI COMENTARIILE ISTORIOGRAFICE

Urmărind complicata tranziție de la „politica boierească” tradițională la actul politic modern în principatele române, de la solidaritățile boierești la asocierile politice specifice modernității, de la „taraf” la „partidă”, o istorie a originilor culturii politice moderne în principatele române, centrată pe investigarea corelațiilor dintre social, politic și ideologic, nu se poate plasa doar în orizontul faptelor politice și al personajelor istorice concrete care le-au derulat, oricât de eficient s-ar contextualiza planul istoric al desfășurării acestora. Pe lângă toate acestea, viața politică modernă reprezintă nu doar o confruntare pentru putere într-un cadru instituțional nou, modern, ci și o anumită „ordine a discursului”, o proiecție în plan politic a ideologiei naționale, în înțelesul său cel mai larg, cultural, ca eșafodaj al unei noi civilizații, esențialmente modernă¹. Ea reprezintă însuși transferul unei epistemologii a modernității din „spațiul privat” al reflecției individuale în „spațiul public” al actului politic, în manieră directă sau mijlocită, prin text, prin viu grai sau prin practici instituționale de guvernare.

În acest orizont de cercetare covârșitor ca întindere și dificultate, istoricul are la îndemână mai multe metodologii de lucru, fiecare cu avantajele și neajunsurile sale. Prima dintre ele privește ideologia ca teritoriu ce se pretează unei explorări specifice *istoriei ideilor*, urmărind în succesiunea cronologică a textelor dezvoltarea și cristalizarea unei ideologii (naționalism, liberalism, conservatorism, socialism), eventual polemicile de idei și confruntările politice dintre emitenții lor, fără a spune prea mult despre poziția de putere și prestigiu, în societate și în stat, a persoanelor care le-au formulat pe suport textual². Surprinzând „mișcarea ideilor”, acest tip de

* This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, proiect number PN-II-ID-PCE-2011-3-0730.

¹ Am folosit expresia „civilizație modernă” într-un sens foarte apropiat de acela pe care i l-a atribuit Eugen Lovinescu. Vezi Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, București, Editura Minerva, 1997, p. 247–257.

² Vezi François Châtelet, Évelyne Pisier, *Istoria ideilor politice*, Traducere de Iolanda laworski, Timișoara, Editura Amarcord, 2000; Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1989; Brian William Head, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Boston Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 1–4.

narațiune istorică îi vizează mai mult pe acei oameni care au reflectat pe marginea politicii, decât pe acei care au făcut realmente politică, din poziția lor, instituțională sau nu, de „putere”³. Cea de-a doua, împarte grupurile politice după criteriile ideologice prestabilite (grup politic/partid național, liberal, conservator, socialist) și urmărește mai ales desfășurarea concretă, proiectată în jurul evenimentului, a dezbaterilor de idei, a raporturilor și jocurilor politice pe care le-a generat punctual faptul politic investigat. Această metodologie, considerată specifică unei istorii politice pozitivistice, ce privilegiază evenimentialul și cauzalitatea serială a faptelor, decurgând unele din altele, a fost supusă unor evaluări critice dintre cele mai dure și sistematice, dar continuă cu încăpățănare să producă, mai ales studii de „amănunțimi”, cu o mare utilitate chiar și pentru investigațiile acelor care o contestă. A treia opțiune, dintre cele care s-ar fi pretat narațiunii ce urmează, asociază conceptului de ideologie pe acela de *cultură politică*, încercând a redefini conexiunile dintre ideologie și putere, prin intermediul analizei corelate a discursurilor și practicilor cultural-politice⁴.

Apetența omului modern pentru ideologie, pentru conceptualizarea concretului, prin care realitatea este „pusă în discurs” și se instituie un primat al rațiunii în percepția și interpretarea ansamblului social, operațiune centrată pe capacitatea explicativă a ideilor și asocierilor cu caracter general, nevoia sa de criterii inteligibile și judecăți de valoare s-au răsfrânt și asupra istoriografiei. La un prim nivel, conceptual, definirea *ideologiei* suscită complicații insurmontabile și un studiu teoretic de mare profunzime, orice generalizare pripită fiind expusă pericolului de a vehicula judecăți ele însele expresia unei ideologii anume. Un politolog afirma cu două decenii în urmă că problema ideologiei nu există „atât timp cât oamenii consideră, cu o convingere nezdrcinată, concepțiile lor tradiționale despre lume drept adevăr sau chiar Adevărul”⁵. Desigur, o asemenea definiție radicală poate fi ușor contestată, întrebând dacă nu cumva „a considera”, „convingere nezdrcinată” și „concepții” nu poartă în ele amprenta unei ideologii⁶? Cu toate acestea, dacă s-ar înlocui a „considera” cu a „crede” și dacă în loc de „convingere” și „concepții” s-ar

³ „Puterea” nu trebuie înțeleasă doar în latura sa politico-instituțională, doar ca „ceva ce se dobândește, se smulge sau se împarte, ceva ce se poate păstra ori ce poate fi lăsat să scape”, ci și ca rezultat al „interacțiunii unor relații inegale și mobile” între oameni, desfășurate în societate, conferind un rol important „discursurilor” de reprezentare a puterii. A se vedea Michel Foucault, *Istoria sexualității*, Traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995, p. 71. Departajarea registrului politic și instituțional al „puterii” de latura discursivă a reprezentării acesteia este una de factură metodologică.

⁴ Plecând de la concepția lui Max Weber, pentru care *puterea* reprezintă „abilitatea unei părți a actorilor sociali de a exercita o influență asupra altora, în pofida rezistenței lor”, aceasta (*puterea*) poate fi privită ca „un câmp de forțe, care, totodată, constrâng și îndeamnă la acțiune pe toți acei care se mișcă în terenul puterii” – din perspectiva teoriilor lui Pierre Bourdieu și Michel Foucault. Vezi Stephen Pfohl, Aimée Wagener, Patricia Arend, Abigail Brooks, Denise Leckenby, *Culture, Power and History. Studies in Critical Sociology*, Leiden, Boston, Brill Academic Publishers, 2006, p. 7–8.

⁵ C. I. Gulian, *Antropologia politică și geneza ideologiilor*, București, Editura Politică, 1984, p. 53–54.

⁶ Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, p. 10–11.

avea în vedere o imagine moștenită asupra societății, fundamentată pe baza unei tradiții și validată de experiența de viață, formularea ar fi, credem, foarte apropiată de gândirea politică a boierimii tradiționale din principatele române, unde, într-adevăr, ideologia se manifestă abia în epoca modernă, dată cu apariția criticii formelor și conținuturilor gândirii⁷. Calificată fie ca model de „gândire interesată”, fie drept „construcție utopică”, urmărind a-și supune realul și a-l organiza după principii și reguli delimitate intelectual, *ideologizarea politicii* reprezintă un fenomen capital pentru înțelegerea epocii moderne și a originilor partidelor politice.

Din acest punct de vedere, cercetarea etapelor de tranziție, cărora li se refuză îndeobște o personalitate istorică limpede conturată⁸, reprezintă un caz care ridică dificultăți suplimentare, deoarece există tendința unei selecții a faptelor istorice care să evedențieze în primul rând „schimbarea”, „progresul”⁹. Atenția istoricului este, în genere, absorbită de „ideile și credințele nouă”, de un tip de discurs cu care operează anumite categorii de persoane, provenite din cadrul elitei, survolând realul și trecând sub tăcere „vociile” concurente – narațiuni care descriu cu alți termeni și altfel aceeași societate¹⁰. În prima parte a secolului al XIX-lea, societatea românească, aflată, după spusele unui contemporan cu opțiuni liberal-radicală, în „starea de tranziție între ideile și credințele fanariotice, mucezite, moarte și ideile și credințele nouă”, inspiră istoricului la prima vedere imaginea unei schimbări rapide și cuprinzătoare, o „ardere a etapelor” căreia i s-a atribuit o valoare de etalon pentru „procesul modernizării” în principate¹¹. Încercând să definească *schimbarea* și trecerea la o nouă etapă, modernă, a vieții social-politice, narațiunea istorică a apelat la o terminologie specifică modernității celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, la un limbaj cu profunde resurse și semnificații ideologice, întemeiat sub aspect teoretic pe evidente corespondențe cu discursul pașoptist¹². Canonul

⁷ C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 54. Pentru civilizația occidentală situația este mult diferită, datorită permanentei recuperări a filosofiei antichității clasice greco-romane, care avea un covârșitor potențial ideologic, asimilat ca atare de *cultura politică* din Occident încă din secolul al XII-lea.

⁸ Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 6.

⁹ David A. Hollinger, *The Enlightenment and the Genealogy of Cultural Conflict in the United States*, în Keith Michael Baker, Peter Hanns Reill, *What's Left of Enlightenment?*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001, p. 7–18.

¹⁰ Pentru a da un singur exemplu aferent epocii și problemei vizate, la 1840 Iași sunt în registrul memoriei culturale orașul pe care l-au acreditat textele lui Vasile Alecsandri, Mihail Kogălniceanu și Alecu Russo, purtând în intimitatea lor sămburele ideologiei liberale și naționale pașoptiste, în detrimentul descrierilor mai puțin ideologice, alternative, ale lui Dumitru Moruzi, Rudolf Suțu sau Vasile Panopol, pasionați cunosători și memorialiști ai vieții din „capitalia” Moldovei, ale căror amintiri, pline de savoare, despre lumea ieșcană de pe la 1840–1880 sunt cunoscute numai de specialiști.

¹¹ Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 8. Fragmentul citat îi aparține lui C. A. Rosetti.

¹² Continuitatea sau, mai degrabă, compatibilitatea de la nivelul conceptelor și metodologiei de lucru între medievalistica românească mai veche și istoriografia modernității românești din aceeași perioadă (sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea), la istorici precum A.D. Xenopol, Nicolae Iorga, Radu Rosetti, Constantin Giurescu, P. P. Panaitescu, I. C. Filitti, Gh. Bezviconi etc. a fost abandonată în favoarea unei specializări a conceptelor și metodologiei de cercetare a modernității, creând o veritabilă ruptură între istoriografia evului mediu și cea a modernității românești în ultimii 40–50 de ani.

istoriografic românesc, optând pentru o interpretare teleologică, organicistă a desfășurării istorice din spațiul românesc, a insistat asupra textelor și mărturiilor complementare care tratau *schimbarea, progresul* drept fenomene caracteristice ale *dezvoltării istorice obiective*, definind prin conceptul „modernizare” un curs ascendent și „inevitabil” al istoriei românești către un nou tip de viață istorică, modernitatea¹³.

Parcurgând cu privirea istoria creditată istoriografic a epocii de început a modernității românești se poate observa un contrast parcă desprins din epoca însăși, „combinațiunea cea mai bizară din toate”¹⁴. Pe de o parte, moravuri orientale, nestatornicie, necinste, racile detestate, care invadează discursul politic odată cu epoca pașoptistă, fiind preluate aproape *ad literam* de o mare parte a istoriografiei de ieri și de azi. Pe de altă parte, mai ales pe teritoriul istoriei culturale, se dezvăluie o altă istorie, generos deschisă către ideile luministe și Europa civilizată, care îi înfățișează pe români trăind cu emoție sentimentul identității naționale. Paradoxal, o etapă consumatoare de conștiințe și de noi bunuri simbolice, dominată de voința schimbării și „inovația gândului”, trăiește alături de moravuri înțepenite în patriarhal și convenții sociale. Între idei noi și moravuri vechi, într-o lume românească prinsă în secvența unei epoci care pare a se stinge, *vocea „boierului moldovan [...] numărând pe osișoarele metaniilor sale generațiile ce au trecut”* nu se mai aude, el rămânând doar un actor „al poveștilor de viață individuale și irepetabile”, care dau savoare și o notă de autentic, lectura istorică excluzându-l cu totul de pe scena fierbinte a bătăliilor politice și interogațiilor culturale care au frământat prima jumătate a secolului al XIX-lea¹⁵.

La rândul său, fenomenul modernizării a fost evaluat istoriografic în sens total și totalizant, desemnând un fel de „serie istorică”, un „proces de sinteză” adunând laolaltă schimbările de factură modernă din societatea românească și interconectând domeniile economic, social, politic și cultural după criteriile de factură deterministă. Înțeleasă ca un proces istoric atotcuprinzător și ca un concept cu funcție epistemologică, modernizarea a devenit, în plan istoriografic, atât un fel de barometru al *tranziției la modernitate* în principate și Vechiul Regat, cât și (sau mai ales) un substitut conceptual al acesteia¹⁶. Inversând raporturile firești ale

¹³ *Istoria românilor*, VII₂, *De la Independență la Marea Unire (1878–1918)*, coordonator Gheorghe Platon, București, Editura Academiei Române, 2003.

¹⁴ I. Codru Drăgușanu, *Călătoriile unui român ardelean în țară și în străinătate (1835–44)* („*Peregrinul transilvan*”), București, Cultura Neamului Românesc, 1923, p. 35.

¹⁵ Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶ Această substituție conceptuală a avut ca fundament ideea că „modernizarea include tot ceea ce noi numim *industrializare, raționalizare, secularizare și birocratizare*” (Cătălin Turliuc, *Construcția națională românească și identitățile regionale*, în Ion Agrigoroaiei, coord., *România interbelică în paradigmă europeană. Studii*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2005, p. 74–75). Folosind cu ceva mai multă prudență conceptul de modernizare și preferând să vorbească, pe urmele lui Eugen Lovinescu, de „*tranziția spre civilizația română modernă*”, Damian Hurezeanu numește această schimbare „un proces de *tranziție în interiorul civilizației moderne*, în cadrul acesteia”, care

narațiunii istorice cu realitatea studiată, societatea românească a fost potrivită istoriografic în cadrele tipologice, deseori prea înguste, ale modernizării, iar moștenirea premodernă, care îi conferea substanță socială și identitate istorică, a fost „exilată” în rândul reminiscentelor „Vechiului Regim”. Accepțiunea foarte largă și destul de confuză a conceptului de modernizare a fost accentuată și de înțelesurile pe care i le-au conferit istoriografia, sociologia, antropologia sau filosofia culturii, fiind echivalat, cel puțin în cazul istoriografiei românești mai recentă, cu europeanizarea, occidentalizarea, civilizarea, industrializarea, urbanizarea, transformările revoluționare¹⁷. Înțeleasă în acest sens, modernizarea ar fi similară cu dezvoltarea sau progresul societății moderne în general, cu democratizarea structurilor de putere, cu revoluția științifică și tehnică, cu revoluția în domeniul informației, fiind un proces continuu, care depășește cadrele cronologice fixate epocii moderne și nu are un sfârșit predictibil.

asociază transformările economice, sociale, politice și culturale într-o „evoluție modernă a României”. Această evoluție nu este înțeleasă într-un sens plural, al diversității sale structurale și al discursurilor care exprimă realitatea, ci ca o „dezvoltare [...] în plan liniar-evolutiv”, care nu admite decât „accidente de parcurs”, împliniri și eșecuri ale aceleiași „proces modernizator”, în funcție de care este judecată întreaga realitate istorică (Damian Hurezeanu, *Sensuri ale evoluției moderne a României până la primul război mondial*, în idem, *Scrieri*, București, Editura Expert, 2002, p. 455–464). Poate de aceea Damian Hurezeanu nu a acordat importanța cuvenită la ceea ce Sorin Alexandrescu înțelege prin *discurs*, și îi reproșează că „nu face racorduri necesare [...] cu procesele economice de profunzime ale societății”; în acest caz, crede Damian Hurezeanu, „explicația se mărginește la fenomenele de suprafață a realității” (Idem, *Sorin Alexandrescu – Paradoxul român*, în *op. cit.*, p. 568–569). Numai că Sorin Alexandrescu înțelege prin „profunzime” altceva, un anume imaginar politic și o mentalitate a elitei moderne din Vechiul Regat, formând o trăsătură particulară a culturii politice moderne românești, care o conduce către ceea ce numea „neîncetatele căderi în premodern” ale acesteia în momentele de criză politică. Privind dincolo de „procesele economico-sociale”, printr-o abordare net distanțată de determinismul marxist, Sorin Alexandrescu încearcă să pătrundă într-o altă „profunzime”, în mințile și comportamentele liderilor politici și să disece mecanismul de reproducere a puterii, matca firească și scopul ultim al oricărei politici (Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, București, Editura Univers, 1998, *passim*).

¹⁷ Vezi ample considerații de acest tip, mai mult sau mai puțin schematizate, la Constantin Iordan, *Modernisation: Repères d'un processus historique dans le Sud-Est Européen (XIX^e – début du XX^e siècles*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes” (în continuare RĚSEE), XXX, 1992, nr. 3–4, 1992, p. 301; Lucia Taftă, *Ideile de modernizare a societății românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Revista Istorică”, nr. 5–6, 1992; Gh. Iacob, *Modernizarea României (1866–1914). Aspecte metodologice*, în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza» Iași”, Istorie, XLIV–XLV, 1998–1999, p. 47–58; Marius Lazăr, *Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale românești*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2002. Mă limitez aici la a formula întrebarea dacă „europeanizarea” ori „occidentalizarea” sunt definite prin raportare aculturantă la modele culturale, instituționale, politice etc. occidentale stabile în spațiu și timp, sau dacă nu cumva aceste modele sunt ele însele o sumă, mai mult sau mai puțin unitară, cu siguranță dinamică, de discursuri și practici diverse, proprii modernității occidentale din secolul al XIX-lea, pe care societățile „rămase în urmă” din Europa centrală și de sud-est le-au preluat oarecum dezordonat, în funcție de priorități, conjuncturi și oportunități de moment, fără ca imitația unui model (a cărui existență, ca structură culturală stabilă și uniformă, mi se pare discutabilă) să confere „europeanizării” trăsăturile de cauzalitate și de coerență ale unui „proces al modernizării”?

Totuși, ca un prim paradox, termenul modernizare este folosit în istoriografia română pentru a denumi un *proces de trecere* de la societatea tradițională la societatea modernă și care *se încheie* spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Dintr-o altă perspectivă, cu slab ecou în conceptualizarea termenului la noi, istoria culturii privește modernizarea ca un fenomen mai nuanțat, axat pe diferențierea calitativă a diverselor transformări, fără a încorpora cantitativ toate schimbările care au loc în secolul al XIX-lea, privind *progresul* ca pe o mutație la nivelul conștiinței umane și a valorilor sale, un fel de „redescoperire raționalistă a lumii”, pe cât de lucidă, pe atât de conflictuală: „arta nu mai este [privită ca – n.n.] o îndemânare ci o sumă de însușiri care duc la descoperirea adevărului”, iar *cultura* „cumulează datele privind activitatea morală și intelectuală a omului”¹⁸, fiind „transformată într-un gen de *curte de apel*”, de instanță a practicilor și moravurilor sociale, care a dus la nașterea societății civile¹⁹. Semnalând necesitatea unei resemantizări conceptuale a termenului *modernizare*, se poate remarca faptul că în istoriografia noastră din ultimele decade, de prea multe ori, termenul modernizare s-a mărginit să înlocuiască două expresii de factură marxistă – „trecerea de la feudalism la capitalism” și de la „monarhia feudală” de tradiție bizantină la „statul burghez” – dar le-a conservat integral semnificația și eșafodajul ideologic.

Unii dintre autorii care au întreprins cercetări în ultimii ani, sesizând neajunsurile concepției teleologice, organiciste, cu evidente reminiscențe de marxism doctrinar, au tins să deconstruiască, integral sau în parte, conceptul *modernizării* în înțelesul său „clasic”²⁰. Această nouă școală sau tendință istoriografică, deschizând noi șantiere de studiu, a contestat modernitatea structurilor socio-economice din principate pentru prima jumătate a secolului al XIX-lea, insistând pe o istorie socială care ilustrează persistența practicilor și cutumelor tradiționale în funcționarea societății românești, localizând modernitatea la nivelul ideologiei, al culturii naționale și al imaginarului politic, care ar fi fost influențate decisiv de cultura occidentală, mai ales de aceea franceză. Percepută astfel, modernizarea s-ar remarca, încă o dată, îndeosebi ca *proces istoric*, drept ceea ce s-a numit „modernizare discursivă”, un fenomen istoric de emergență a discursului modern și a ideologiei naționale în principate, esențializat, între alții, de Cristian Preda, prin expresia cu valoare conceptuală „modernitatea politică și românismul”²¹.

¹⁸ Alexandru Duțu, *Modele, imagini, priveriști. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1974, p. 56.

¹⁹ Raymond Williams, *Culture and Society 1780–1950*, New York, Anchor Books, 1960, p. XVI.

²⁰ Într-un alt studiu, referitor la conceptul *modernizare* am analizat pe larg contextul cultural în care s-a afirmat și, apoi, a căzut în desuetudine acest concept. Aici m-am limitat să reiau în rezumat, în funcție de necesitățile expunerii, câteva din ideile expuse în acel text (Cristian Ploscaru, *Modernizarea societății românești. Considerații privind actualitatea unui concept istoriografic*, în *Historia sub specie aeternitatis. In honorem magistri Alexandru Zub*, Ediderunt Victor Spinei et Gheorghe Cliveti, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 189–202)

²¹ Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, București, Editura Nemira, 1998, p. 13–39.

Pe teritoriul metodologic al acestei noi paradigme istoriografice s-au construit două „istorii moderne” relative la principatele române: o *istorie socială* care reflectă întârzierile și eșecurile modernizării la nivelul structurilor socio-economice, al practicilor juridice și al mentalului colectiv, cantonate în continuare în premodern, și o *istorie a ideilor*, care atribuie elitei românești o conformație culturală europeană, de inspirație occidentală, materializată printr-o cultură națională de factură romantică și militantă și o identitate politică pronunțat etnocentrică, exprimată printr-o cultură politică de esență naționalistă și potențial autoritară²².

Astfel, pentru perioada de început a modernității românești (sfârșitul veacului al XVIII-lea – începutul celui de-al XIX-lea), analiza istorică este tot mai atentă la moravurile și obiceiurile oamenilor, la comportamente și atitudini de factură tradițională, înregistrând, uneori cu acuratețe, practici sociale, stereotipuri mentale și un fel de a gândi proprii omului premodern, care supraviețuiesc până târziu, în „plin” secol al XIX-lea. Studii recente de istorie socială, recuperând cercetările genealogice, monografiile de familii boierești mai vechi și studiile consacrate moravurilor sociale, nu încetează a sublinia acea cantonare în premodern a „realului”, a practicilor sociale și a mentalităților proprii unui „Vechi Regim care își supraviețuiește” în secolul al XIX-lea, dar care pare cu totul rupt de orizontul politicii, de transformările în planul sistemului politic și al instituțiilor de stat, fără ca elaborările discursive ale modernității românești să fie raportate sistematic la acest nivel profund al „realității”, ci doar la registrul ideologic al schimbărilor din viața politică și culturală.

În încheierea acestor considerații, s-ar putea spune că primele sinteze de istorie și civilizație românească modernă, conformându-se unui crez ancorat în mentalitatea elitei politice și intelectuale românești de la începutul secolului al XX-lea, dominant în cultura română până de curând, au consacrat o perspectivă asupra modernității românești centrată pe ideea transformării rapide a societății din principate, a „arderii etapelor” tranziției la modernitate, favorizând elementele „schimbării” în dauna celor care țineau de valori și moravuri ale societății tradiționale, *atribuind românilor de la începutul secolului al XIX-lea (în forme „preliminare”, „incipiente”) idei, aspirații, conduite și convingeri care nu erau „ale lor”, fiind specifice elitei românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*. Plecând de la preferința pentru discursul pașoptist, pentru limbajul și temele sale referitoare la problema *schimbării* și a *progresului*, s-a construit, mai mult sau mai puțin conștient, un fel de „istorie retrospectivă”, axată pe studierea „genezei” termenilor în jurul cărora s-a elaborat discursul cultural-politic național românesc și a ideilor prin care generația ce a înfăptuit statul național definea „realitatea românească”²³.

²² Catherine Durandin, *Discurs politic și modernizare în România (sec. XIX–XX)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 23–170; Florin Müller, *Fractură și continuitate în cultura politică românească. Transilvania versus Vechiul Regat*, în „Revista Istorică”, XIV, nr. 1–2, 2003, p. 153–166.

²³ Aurel Răduțiu, *Ideea de unitate politică la români*, București, Editura Științifică, 1968; Gh. Ghimeș, *Ideea de republică la români*, București, Editura Științifică, 1972; Al. Hanță, *Ideea de patrie în literatura română*, București, Editura Minerva, 1976, aceste cărți, semnificative prin titlul lor, făcând parte dintr-o direcție de cercetare prolifică mai ales în ultimele trei decenii ale secolului trecut. Nici „ideea de integrare europeană” în „istoria românilor” nu și-a așteptat prea mult timp „exegeții”.

În ceea ce ne privește, provocarea metodologică la care încercăm a supune propria narațiune istorică este de a face cumva abstracție de revoluția din 1848, atât în sensul că românii de la (să spunem) 1834 nu știau că revoluția avea să se întâmple, cu atât mai mult nu o „pregăteau”, cât și în sensul tratării cu un plus de circumspecție documentară a discursului pașoptiștilor în literatură, istorie și politică despre societatea românească din vremea bunicilor și părinților (cu excepția corespondenței și, în parte, a memorialisticii) – discurs pe care îl considerăm profund ideologizat, supus unei *viziuni coerente* liberale și romantice despre lumea românească tradițională, pe care doreau să o schimbe. Aplicarea unui tip analiză recurentă a fenomenului ideologizării politicii în principatele române îl supune pe istoric pericolului de a vehicula ceea ce puneau pașoptiștii pe seama părinților lor, nu ceea ce au judecat, au făcut și au crezut, în fine, au trăit aceștia cu „adevărat”.

Referir la problema imitației ca fenomen cultural și la impactul său asupra „spiritului public” din principate, istoriografia a identificat de obicei în influența franceză sursa predilectă a ideilor și modelelor de dezvoltare, dar și a normelor și a moravurilor societății civilizate, insistând asupra rolului acesteia pentru formarea intelectuală a elitelor din principate. De altfel, nu numai pentru principate, ci și pentru întreg sud-estul Europei, acest proces de aculturație, identificat pentru prima parte a secolului al XIX-lea cu însuși „fenomenul modernizării”, a fost perceput ca o „proiecție a modelelor culturale și de comportament din Occident”²⁴. În mod sistematic, dintr-o perspectivă pronunțat ideologică, ideilor enciclopedismului luminist francez, ideilor Revoluției franceze și spiritului romantic li s-au recunoscut un fel de supremație asupra a ceea ce însemna *influența culturală franceză* în principate. Din acest punct de vedere, tezele lui Pompiliu Eliade privind importanța influenței franceze pentru formarea intelectuală a elitei și constituirea „spiritului public” în principate²⁵, nuanțate și aduse în concordanță cu cercetările ulterioare, beneficiază în continuare de validare istoriografică, fapt ilustrat și de ultimele studii de specialitate aferente subiectului²⁶.

Oprindu-se asupra „legilor imitației” înaintea lui Eugen Lovinescu, A. D. Xenopol făcea comparația, interesantă și originală, între rolul istoric pe care l-au avut pentru „avântul Europei moderne” redescoperirea „spiritului sau a comoarelor antichității”, iar pentru „avântul românilor atingerea spiritului lor cu civilizațiunea apuseană”²⁷. Asemănarea celor două „imitații” ca „proces istorice” formative i se

²⁴ Paschalis M. Kitromilides, *Modernisation as an Ideological Dilemma in Southeastern Europe: from national revival to liberal reconstruction*, în *RÉSEE*, XXX, 1992, nr. 3–4, p. 184.

²⁵ Pompiliu Eliade, *L'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Paris, Ernest Leroux, 1898.

²⁶ Al. Zub (publicat par), *La Révolution Française et les Roumains. Impact, images, interprétations*, Iași, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, 1989; Alexandru Duțu (coord.), *Sud-Estul European în vremea revoluției franceze: stări de spirit, reacții, confluente*, București, Editura Academiei Române, 1994 și Al. Zub, D. Ivănescu (volum editat de), *Franța. Model cultural și politic*, Iași, Editura Junimea, 2003.

²⁷ A.D. Xenopol, *Studii asupra stărei noastre actuale*, în „Convorbiri Literare”, IV, 1870, nr. 1, p. 3. Teza expusă în acest studiu se dorea a fi o fundamentare istorică a teoriei „formelor fără fond”, lansată de Titu Maiorescu cu un an mai devreme în paginile „Convorbirilor Literare”.

părea evidentă, cu deosebire, esențială în opinia sa, că „Europa a învățat fără profesori”, având în față „rămășițele ciuntite și fărâmate a unei vieți dispărute”, antichitatea, pe care le-a asimilat de-a lungul mai multor secole, dezvoltându-și „spiritul de alegere și de critică” în legătură cu „trebuințele sale sociale”. În schimb, românii „au învățat numai cu profesori”, preluând „totul de-a gata” din Europa occidentală, fără a avea experiența istorică necesară unei riguroase selecții²⁸. Totuși, istoricului îi scăpa din vedere faptul că românii din epoca domniei lui Cuza Vodă erau mult mai pregătiți intelectual și cu mai multă „experiență istorică” în cunoașterea instituțiilor și practicilor moderne europene contemporane lor, decât fuseseră boierii epocii regulamentare, atunci când s-au trezit prinși sub tăvălugul schimbărilor introduse de Regulamentul Organic.

În același plan al „imitației” sau aculturației, influenței culturii politice și juridice rusești – recunoscută drept o realitate cu valențe parțial binefăcătoare pentru principate de către mulți memorialiști și istorici, pentru perioada cuprinsă între tratatul ruso-turc de la Adrianopol și începutul anilor '40 ai veacului al XIX-lea – i s-au refuzat sistematic anumite trăsături formative pentru viața publică modernă. Constrângerile politice impuse de puterea protectoare au focalizat toată atenția istoricilor, discreditând istoriografic schimbarea introdusă de Regulamentul Organic, de noile practici politice, administrative și juridice. Istoricii care au privit *altfel* lucrurile, recunoscând „meritele” regimului regulamentar, au evaluat mai mereu influența culturii politice și juridice rusești din perspective complementare, încorporând-o metodologic fenomenului *modernizării* și, implicit, procesului de *dezvoltate istorică obiectivă* a societății românești în secolul al XIX-lea. Pe de o parte, schimbările introduse de administrația rusă și de Regulamentul Organic au fost încadrate într-o istorie „serială” a dezvoltării instituționale moderne românești, parte a fenomenului mai amplu al modernizării, fără a li se studia fundamentul teoretic, ideologic și corespondența cu modelul instituțional rusesc de referință, aplicat în structurile centrale și provinciale ale Imperiului rus. Pe de altă parte, acestor schimbări instituționale li s-a atribuit în mod automat calitatea de reflexe ideologice cenzurate ale luminismului și liberalismului francez, de care s-ar fi contaminat gândirea politică și practicile instituționale rusești, fără a se studia dezbaterile din Rusia pe această temă, diversele tendințe și grupuri de influență în această privință, în fine, maniera în care cultura politică și juridică rusă a preluat, adaptat și asimilat această influență franceză.

Resentimentele față de Rusia i-au împiedicat pe mulți pașoptiști memorialiști ai perioadei regulamentare să evite acest tip de judecată conflictuală și lacunară din punct de vedere rațional. Astfel, această „*repede schimbare* (s.n.) ce s-a operat la noi în urma încheierii păcii la 1829 la Adrianopol”, introdusă de guvernarea provizorie rusească și de Regulamentul Organic, îi trezea amintiri dintre cele mai vii lui Nicolae Kretzulescu, mai puțin preocupat decât Xenopol în a da imitației un

²⁸ *Ibidem*, p. 5–7.

sens ideologic, ținând exclusiv de influența luminismului, romantismului și liberalismului francez²⁹. Elita românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, instruită la școli moderne, în țară sau în străinătate, având acces la orice lectură și la oricare spațiu străin din Europa³⁰, maturizată destul de repede în „focul” disputelor politice și al polemicilor culturale din țară, își formase deja un discernământ, o gândire raționalistă și critică, pentru a alege în cunoștință de cauză drept model „o constituțiune [...] gata [făcută – n.n.] ce ne-o prezintă Europa”, un „codice [...] clar, întocmit pentru aplicare” sau o lucrare de jurisprudență, preluate și traduse „gata” din Franța, „edițiuni corecte și comentate” din scrierile antice, traduse direct din limba germană, „lucrări de științe [...] deja înainte întocmite în Europa”³¹ și multe alte „imitații” necesare dezvoltării interne. Plusul de experiență politică, rezultând din asimilarea și asumarea unor lecții ale tineretii de revoluționari, se observă în rectificarea imaginii pașoptiștilor asupra Regulamentului Organic în perioada postpașoptistă și, mai ales, atunci când, odată cu bătrânețea, venea și vremea memoriilor. Supus oprobriului public „la revoluțiunea noastră (s.n.) din 1848, [...] condamnat cu desăvârșire”, ars demonstrativ tot atunci în cadrul unei ceremonii populare cu mare încărcătură simbolică, Regulamentul îi părea lui Nicolae Kretzulescu jumătate de secol mai târziu, potrivit „stărei de înapoiere în care se afla țara” și, drept urmare, cu „rezultate favorabile pentru dezvoltarea statului român”³². Relevant este faptul că pașoptistul muntean selecta între prefacerile cele mai bune și trebuincioase introduse de Regulament „inamovibilitatea” obținută de judecător după șase ani de activitate în cadrul justiției³³, în vreme ce, în epoca redactării *Amintirilor istorice*, problema inamovibilității magistraților era nerezolvată și suscita intense discuții pe eșicherul politic³⁴.

În schimb, boierimea primei jumătăți a secolului al XIX-lea, înainte de a se izbi de „larma ideilor nouă” aduse de pașoptiști, sub înrăurirea „Europei franceze”, a trebuit peste noapte să-și abandoneze vechile deprinderi și cunoștințe, transmise pe calea unei îndelungate experiențe istorice, adânc implantată în moravuri și în mentalitate, și să *învețe* într-un singur deceniu administrația pe bază de regulamente și sarcini precise, justiția pe bază de legi și proceduri, politica pe bază de dezbateri, „amandamenturi” și argumente, să vorbească o limbă străină alta decât greaca sau turca, să guste un tablou sau o piesă de teatru, să citească o revistă de cultură sau să-și facă o bibliotecă respectabilă. Accesul „junimii române” la „ideile care preocupau Occidentul”, idei pe care „părinții noștri abia le puteau înțelege” au fost

²⁹ Nicolae Kretzulescu, *Amintiri istorice*, București, Editura ziarului „Universul”, 1940, p. 14.

³⁰ Mihai Sorin Rădulescu, *Elita liberală românească (1866–1900)*, București, All Educational, 1998.

³¹ A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 6.

³² Nicolae Kretzulescu, *op. cit.*, p. 31.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Paraschiva Căncea, Mircea Iosa și Apostol Stan (coordonatori), *Istoria Parlamentului și a vieții parlamentare din România până la 1918*, București, Editura Academiei Române, 1983, p. 112–117.

disecate de istorici pe toate părțile, dar schimbarea pe care „bătrânii” au gestionat-o „în aplicațiunea noiei forme de guvern, ce prescria Regulamentul Organic”, în vreme ce „junimea începea a compta pe viitor”, a presupus un efort de adaptare la modernitate cu importanță semnificativă în structurarea „civilizațiunii române moderne”, care ar merita o atenție similară³⁵.

Schimbarea adusă de legiuirea organică s-a bucurat de constante aprecieri pozitive în epocă, multe dintre ele interesate, dar dezvăluind totuși o *stare de fapt* incontestabilă. Într-o broșură publicată la Paris în 1841 (al cărui autor, interesat, era Gheorghe Bibescu, care însă nu și-a asumat public textul), se aducea un elogiu lui Pavel Kisselev și Regulamentului Organic, deoarece, în urma aplicării sale „abuzurile începură să dispară și destrăbălarea ce se vedea peste tot fu înlocuită printr-o nobilă emulațiune, la care se arătaseră că iau parte chiar aceia care erau îmbătrâniți în rele [marii boieri – n.n.] și pe care nimeni nu mai spera să-i vază întorși pe calea dreaptă”³⁶. Desigur, legiuirea organică nu produsese „o revoluțiune în sens liberal, făcută fără zguduiri și fără violențe”, cum se străduia să acrediteze Nicolae Suțu, dar, într-adevăr, Regulamentul „a organizat ceea ce nu fusese [înainte – n.n.] decât debandadă și abuz”, memorialistul „uitând” iarăși că acei care i-au implementat prevederile în actul guvernării au fost tocmai „învinovățiții” abuzurilor perioadei anterioare, marii boieri pământeni³⁷. Necruțător cu „ignoranța în care se aflau pe atunci mai toate clasele societății”, Nicolae Kretzulescu atribuia eșecul aplicării Regulamentului „lipsei de oameni îndestui cu cunoștințe” și „relelor moravuri moștenite de la fanarioți”, fără să mai amintească nimic despre discrepanța dintre „înapoierea societății” și „ordinea politică și materială” nouă introdusă de legiuirea organică, nici de entuziasmul general „ce cuprinse țara” la aflarea clauzelor tratatului de la Adrianopol³⁸. De altfel, „obiceiurile dezonorante și abuzive rămase de la fanarioți”, pe care le incriminau pașoptiștii, nu erau toate nici dezonorante, nici abuzive pentru marii boieri, și nici datorate fanarioților, unele ținând, în percepția lor axată pe tradiție, de „vechile obiceiuri și așezăminte” ale țării, altele de „sistema boierească”, iar încălcarea lor de către Regulament li se părea o „necuviință” și o nedreptate făcută „noblețai” țării.

Cu toate că puncta apăsă diferența netă dintre „organizația arbitrară, vițioasă și fără nici un control” moștenită din secolele anterioare și „guvernul regulat, compus din șapte miniștri, după modelul țărilor civilizate”, introdus de legiuirea organică, Nicolae Kretzulescu punea pe seama deficitului de „sinceritate și patriotism”

³⁵ Vezi în acest sens *Epistolă adresată lui Edgar Quinet, în 1856, de A. Cantacuzin*, în „Convorbiri Literare”, XVIII, Iași, 1884–1885, p. 480–481.

³⁶ Gh. Adamescu, *Epoca regulamentară din punct de vedere politic și cultural*, în „Literatură și Artă Română”, II, 1899, nr. 5, p. 299.

³⁷ *Memoriile Principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei 1798–1871*, Traducere din limba franceză, introducere, note și comentarii de Georgeta Penelea Filitti, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 97–98.

³⁸ Nicolae Kretzulescu, *op. cit.*, p. 27–32.

al boierilor pământeni dificultățile și eșecurile acestei transformări, pe care el însuși o socotea radicală și fără precedent în istoria principatelor³⁹. Contrazicându-se câteva rânduri mai departe, își amintea cu vădită plăcere de „activitatea și zelul ce toți (s.n.)” funcționarii numiți de Pavel Kisselev în noile instituții, „de la mic până la mare”, de la dregătorii Sfatului administrativ până la ispravnici sau pârčalabi de sate și târguri, „puneau [...] ca să-și îndeplinească datoriile”⁴⁰.

Neștiind cu exactitate foarte multe despre „productele civilizației” europene din epocă, boierimea pământeană a trebuit să asimileze învățând pe parcurs, sprijinindu-și scepticismul și „cumpătarea” în fața „schimbării” pe „lecțiile” trecutului și moștenirea istorică, preferând deseori soluțiile inspirate de modelul rusesc, unul în parte tot de sorginte franceză, „răsturnărilor” la care năzuia tânăra generație a pașoptiștilor. În amplul fenomen al aculturației, ce a dominat istoria noastră modernă, această etapă preliminară, combinând, deseori incoerent și neproductiv, imitarea modelului instituțional-juridic rusesc cu înrăurirea culturală dar și politică a modelului francez, a fost mediul în care s-au plămădit *discursul politic modern și ideologia națională și liberală, care au definit identitatea politică și ideologică a „partidei naționale” din principatele române.*

II. INFLUENȚA CULTURALĂ ȘI MODELUL POLITIC FRANCEZ

Pătrunderea pe canale culturale și treptata extindere socială a influenței franceze în societatea românească, rolul său formativ pentru cultura română modernă din principate sunt realități incontestabile, reproduse coerent și convingător în studiile românești de istorie a culturii, a căror inventariere, o dată în plus, nu ar avea decât meritul „cantitativ” al unui număr de pagini adăugate unui dosar istoriografic dintre cele mai voluminoase. Persistă totuși impresia că civilizația și cultura franceze sunt percepute în „spațiul istoriografic” românesc într-o manieră unitară, „totalizantă”, fără ca *tendențele culturale, compartimentările discursive și polemicile* proprii culturii franceze și care au reverberat până în principate, prin intermediul cărților, al revistelor, al consulilor și al călătorilor francezi, să fie reliefate și semnificate istoric cu acuratețe suficientă. Nu ne referim la succesiunea marilor curente culturale, la sincronisme sau „rupturi” culturale, la un fel de macroistorie a culturii franceze moderne de până la jumătatea secolului al XIX-lea, ci la orizontul ei de „viață”, la nuanțările și polemicile pe teme culturale și politice, la competițiile pentru notorietate și acces pe „piața publică” a ideilor și „bunurilor simbolice”, la intersecția cu „factorii de putere” și, bineînțeles, la preferințele și opțiunile culturale și politice ale oamenilor, atât ale emitenților lor cât și ale

³⁹ *Ibidem*, p. 34–35.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

publicului din Franța. Dacă această problemă este lăsată deoparte, portretul cultural și politic al ideilor, cărților și oamenilor din spațiul culturii politice franceze, ajunși într-un fel sau altul în principate, ar fi univoc și lipsit de culoare.

Civilizația franceză din veacul al XVIII-lea a fost definită istoric ca aparținând luminismului, înțeles ca un curent cultural major, ce a influențat decisiv o întreagă epocă și i-a dat numele: Epoca Luminilor⁴¹. Având ca fundament ideologic filosofia raționalistă carteziană, care propunea o nouă concepție despre lume și societate, luminismul s-a manifestat într-o etapă istorică dominată în planul vieții sociale de aristocrația Vechiului Regim, motiv pentru care, plecând de la această realitate, Norbert Elias constata că modelul civilizației franceze din Epoca Luminilor, răspândit în întreaga Europă, conținea, în aceeași măsură, valorile filosofiei luminate și tiparele de civilitate ale „culturii aristocratice” pariziene, atribuite în mod curent clasicismului⁴². Intersecția celor două modele, *luminist* (vizibil mai ales la nivelul operelor literare, filosofice și al lecturilor) și *aristocratic* (concentrat la nivelul modelelor de civilitate și al gustului cultural dominant) a provocat dezbateri, polemici, dar și contaminări reciproce, deoarece luminismul era considerat în epocă „o filosofie care ne învață prin exemple cum trebuie să ne purtăm în societate în toate situațiile vieții private și publice”⁴³. Pentru omul Epocii Luminilor împrumutul din modelele aristocratice de civilitate și gust cultural era la fel de firesc ca și interesul față de critica discursivă specifică filosofiei iluministe, referitoare la moravurile aristocratice și practicile absolutiste de guvernare, ultima insistent pusă în valoare în istoriografia română. Într-un registru general de interpretare, diverse studii dedicate influenței luminismului francez în principatele române relevă un anumit paradox, localizat în relativa neconcordanță dintre luminism, considerat a fi un curent de gândire *unitar și dominant* în veacul al XVIII-lea, emblematic pentru o perioadă ce poartă numele de Epoca Luminilor și „cultura politică a Vechiului Regim”, percepută istoriografic fie ca o cultură politică de extracție absolutistă (judecată *a posteriori*, într-un sens finalist, după criteriile politice ale Revoluției franceze), fie drept o cultură politică incipient liberală, pregătind ideologic Revoluția franceză, fără a se preciza în ce măsură ea mai ținea sau nu de Vechiul Regim⁴⁴. Se poate constata că ambele definiții istoriografice ale „culturii politice a Vechiului Regim” sunt oarecum în neconcordanță

⁴¹ Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, I, București, Editura Meridiane, 1986, p. 7–8.

⁴² Norbert Elias, *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice. Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*, vol. II, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 7–9.

⁴³ Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke, *Letter on the Study and Use of History*, 1788, p. 35–36, *apud* Pompiliu Teodor, *Civic Consciousness and Historical Consciousness in the Romanian Enlightenment*, în „Cahiers Roumains d'Études Littéraires”, no. 2, 1976, p. 14.

⁴⁴ Vezi capitolul *Enlightened Absolutism or Enlightened Liberty*, în Piotr Stefan Wandycz, *The Price of Freedom: a History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, London and New York, Routledge, 2001, p. 105–134.

cu substanța filosofică și culturală, dar și cu opțiunile politice ale majorității gânditorilor luminismului francez, moderate, paternaliste și concentrate asupra rolului social și politic precumpănitor al elitelor aristocratică și intelectuală, nu „burgheză”⁴⁵.

În planul general al culturii politice franceze din secolul al XVIII-lea, s-ar putea spune că proiectul filosofic raționalist al luminismului, elaborat în numele „Naturii și al Rațiunii”, a „desacralizat” prezența lui Dumnezeu în lume, fără a afirma explicit un crez ateist și fără a contesta importanța credinței pentru natura umană⁴⁶. Filosofii francezi au elaborat diverse concepții și interpretări privind re poziționarea rolului social al credinței, mai ales în varianta sa instituționalizată și publică, legată de Biserică⁴⁷, pledând pentru interiorizarea sensibilității și a devoțiunii religioase, libertate de exprimare și toleranță. Teoriile deiste au afirmat raționalitatea și autonomia lumii materiale, exclusivismul unor monarhi în problema pluralității confesionale (catolici/protestanți), practicile religioase oficiale și moravurile Bisericii fiind criticate în mod sistematic, dar promotorii acestui discurs au ezitat să privească puterea ca un produs social, cu toate că această concluzie reieșea oarecum de la sine. În ansamblu, chestiunea legitimității puterii a rămas una dintre cele mai delicate și nebuloase, amestecând vechiul concept al „grației divine” cu principii ale primelor teorii privind „suveranitatea colectivă”, reprezentată de „corpul politic” al „națiunii”, într-o manieră orientată mai mult spre concilierea, spre armonizarea acestora, decât spre „ruptură”. În pofida diversității tematicе și a argumentelor folosite, gândirea politică din secolul al XVIII-lea francez se înscrie într-un cadru trasat de René Descartes, care separa un „spațiu” al credinței, legat de „grația lui Dumnezeu”, de „adevărurile supreme și credința [...] în care am fost crescut din copilărie”, care „sunt cele mai sigure lucruri pentru mine”, și un „spațiu” al gândirii raționaliste și al criticii metodice, legat de „legile și obiceiurile țării mele”, la care refuză să se supună, afirmând „gândesc că aș putea începe în mod liber să resping toate celelalte credințe ale mele”, altfel spus, o anumită „tradiție”, compusă din obiceiuri, instituții și reprezentări moștenite⁴⁸. Acest „spațiu” al credinței, exclus meditației raționaliste și critice, era strâns atașat de *problema legitimității puterii*, atâta vreme cât monarhul era „alesul lui Dumnezeu”. Cu excepția enciclopediștilor și a lui Jean-Jacques Rousseau, chestiunea legitimității puterii a rămas un domeniu al metafizicii, gândirea politică

⁴⁵ Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2004, p. 149–179.

⁴⁶ Filosoful american Richard Rorty, comentând concepția filosofică a lui Voltaire, afirmă că acesta s-a delimitat de „noțiunea de Dumnezeu, înțeles în vechiul fel fundamentalist, fideist”, fără ca aceasta să însemne repudierea lui Hristos, „ca profet al iubirii fratere” (*The Continuity Between the Enlightenment and Postmodernism*, în Keith Michael Baker, Peter Hanns Reill, *What's Left of Enlightenment?*, Standford, California, Stanford University Press, 2001, p. 28).

⁴⁷ Gianpaolo Romanato, Mario Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, Traducere de Maria Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, București, Editura Nemira, 1996, p. 90–98.

⁴⁸ René Descartes, *Discurs asupra metodei*, București, Editura Științifică, 1957, p. 3–4.

și morală evitând coliziunea cu „cele mai sigure” repere spirituale ale omului secolului al XVIII-lea, „adevărurile supreme” și credința în Dumnezeu, de care încă era impregnat „imaginationul politic” al societății⁴⁹.

Această separare de planuri, care pentru Marcel Gauchet este cheia „dezvrăjirii lumii” în secolul al XVIII-lea, s-a conturat mai limpede pe măsură ce gânditorii janseniști au insistat, din perspectivă morală, asupra „contrastului radical dintre infinita bunătate a lui Dumnezeu și starea coruptă a umanității”⁵⁰. Pe de altă parte, aceeași separare a accentuat predilecția pentru tema prezervării „virtuții politice” în stat și a „virtuților publice” în societate, fără ca această pledoarie pentru virtute, vizând separarea interesului public („obștesc”) de cel particular („particularnic”) să fie rezultatul unor reflecții de filosofie și morală politică neapărat liberale – gânditorii liberali nedeținând un „monopol” al acestui subiect –, subiect omniprezent la gânditorii politici din secolul al XVIII-lea, legitimiști, adepți ai teoriei „monarhului luminat”, de orientare liberală moderată („spiritul legilor”) ori mai radicală („contractul social”). Din acest punct de vedere, analiza influenței acestei tematici legată de „virtutea politică” și „virtuțile publice” în principate trebuie să acorde atenție încadrării ideologice a autorului sau curentului respectiv, plasarea întregii literaturi de gen (destul de bogată după 1821) doar sub efigia liberalismului fiind simplificatoare și exagerată. Importanța unor distincții este cu atât mai necesară cu cât problema regenerării morale a societății și cea a unei guvernări bazată pe promovarea virtuții politice a jucat rolul central în comentariile despre societate și proiectele politice mai elaborate de după instituirea domniilor pământene⁵¹.

În Franța, comentatorii politici, foarte numeroși începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea nu s-au sfiit să critice practicile administrative, juridice și politice ale absolutismului. Folosind achiziții terminologice și ideologice ale enciclopedismului, s-au emis puncte de vedere și judecăți de valoare critice, s-au propus soluții alternative privind eșafodajul instituțional al absolutismului și regulile administrării puterii, dar s-a păstrat o respectuoasă fidelitate față de ideea legitimității divine a puterii în societate. Cu toate că puterea politică nu mai apărea doar ca rezultat nemijlocit al voinței lui Dumnezeu și al cuvintelor lui Iisus Hristos referitoare la întemeierea Bisericii Sale, ci și ca urmare a constituirii „corpului politic” al națiunii odată cu întemeierea statului (vezi teoriile și tradițiile „constituționale” din secolul al XVIII-lea) sau a „societății politice” din formele primitive

⁴⁹ Conceptul de *grăție*, reprezentând în secolul al XVIII-lea „puterea a ceva care știm că nu provine de la noi”, de la oameni, transpunea filosofic și în planul reprezentărilor politice ideea *legitimității divine a puterii*, armonizată, după disjuncția formulată de Descartes, cu „noile paradigme ale cunoașterii” din Epoca Luminilor (Kathleen Bliss, *The Role of Religion in the Pursuit of Freedom, în History and Hope. Tradition, Ideology and Change in Modern Society*, New York, Praeger, 1962, p. 142).

⁵⁰ David Bell, *The Cult of Nation in France*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2001, p. 20.

⁵¹ Vezi Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780–1840*, București, Editura Minerva, 1972, p. 211–226.

ale conviețuirii inițiale între oameni (teoriile dreptului natural și ale contractului social), monarhul rămânea un intercesor al voinței divine, înzestrat cu grație divină, fiind garantul suprem al ordinii sociale naturale, inspirată de Dumnezeu⁵². În acest sens, teoria politică a „misterului monarhiei”, promovată de Jacques Benigne Bossuet, care a încercat să „focalizeze elementele de supranatural” și să le orienteze printr-o filosofie metafizică cu valențe moderne pentru legitimarea politică a monarhului absolut, a rămas o referință citată de majoritatea gânditorilor politici din secolul al XVIII-lea⁵³.

Intrând în contact cu filosofia luminismului, elita românească i-a raportat valorile și temele de discurs la formația sa spirituală specifică, privind atitudinea față de credința religioasă și practicile Bisericii, problemă strâns legată de orice mutație „filosofică” petrecută la nivelul concepției despre legitimitatea puterii⁵⁴. Boierii și clericii cu preocupări intelectuale, predispuși la lectură și meditație, nu ocoleau filosofia cu subiect teologic, literatura deistă sau scrierile de filosofie morală occidentale, care criticau anumite practici religioase și moravurile oamenilor Bisericii⁵⁵. Aceste lecturi și traduceri făcute în grecește și românește au fost inventariate cu acribie și puse să mărturisească despre *influența* deismului francez în principate și, implicit, a rolului său în reelaborarea intelectuală a concepțiilor despre putere în societatea românească. Totuși, dacă sunt invocate și alte mărturii, la fel de numeroase, se poate observa o evidentă ostilitate a boierimii pământene față de reflecțiile critice și comportamentele neobișnuite, laicizate în raport cu credința, cu rolul Bisericii și cu practicile religioase tradiționale. Dacă în trecut asemenea atitudini erau explicate și repudiate invocându-se anormalitatea, „nebungia”, „rătăcirea” sau „demonizarea” personajului respectiv⁵⁶, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea pătrunderea textelor și ideilor deiste franceze în societatea din principate, comentariile pe care le-au suscitât, au produs destul de repede o mutație la nivelul imagologiei religioase și a mentalității specifice a elitei pământene, care tindea să asocieze nemulțumirea, conduitele neadecvate și reacțiile critice față de credință și de Biserică cu „ateismul francez”, cu negarea însăși a existenței lui Dumnezeu⁵⁷.

⁵² J. B. Scheewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998, *passim*, mai ales capitolul *Autonomy and divine order*, p. 429–507.

⁵³ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, p. 344.

⁵⁴ Simona Nicoară, *O istorie a secularizării. De la Cetatea lui Dumnezeu la cetatea oamenilor (secolele XIV–XVIII)*, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2005, p. 88–106.

⁵⁵ Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în principatele române 1750–1831*, București, Editura Academiei Române, 1972, p. 81–87.

⁵⁶ „I-a luat Dumnezeu mințile”, ca pedeapsă pentru păcatele săvârșite.

⁵⁷ În întâmpinarea resentimentelor față de aceste idei „ateiste” a venit și bogata literatură greacă de contracarare a influenței filosofilor francezi în rândul tinerimii grecești de la începutul veacului al XIX-lea, avându-l drept mentor pe Evghenie Voulgaris. Vezi Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Literatura în limba greacă din Principatele Române (1774–1830)*, București, Editura Minerva, 1982, p. 47.

Pot fi aduse destule dovezi că filosofia raționalistă a enciclopediștilor francezi și a lui Immanuel Kant era percepută de boierii pământeni la începutul veacului al XIX-lea ca fiind promotoare a „ateismului” și a „noului sistem francez”, propovăduind „revoluția” și „înlăturarea vechiului sistem politic”, opera filosofică sau literară respectivă fiind condamnată, iar traducătorul suspect⁵⁸. Chirica Polizo, medic grec rezident la Iași, a fost arestat din poruncă domnească doar pentru că deținea asemenea cărți, ocupându-se cu traducerea lor în grecește, fără ca boierii să protesteze, cu toate că unchiul său, Andrei Pavli, avea relații sus-puse printre evgheniștii moldoveni, fiind cel mai bogat și influent „bancher” din capitala Moldovei⁵⁹. În 1782, Mihai Călinescu, rudă a Cantacuzinilor Râfoveni din Țara Românească, fugit în Austria pentru a studia, a fost adus înapoi și „bătut la falangă” după ce îndrăznise „a grăi cu grai neînfrânat” marilor boieri⁶⁰. Jumătate de secol mai târziu, călugării de „pretins ascetism” din „anturajul” lui Veniamin Costache îl acuzau pe Neofit Scriban, „protejat” al mitropolitului, că „între cărțile [sale] era și scrierea lui Voltaire, *Henriada*”, dovadă de „ateism”, cerând exilarea sa la o mănăstire⁶¹. Ferm convinși de „ateismul” lui Joseph Parant, viceconsul francez la Iași pe la 1800, care și-a permis în repetate rânduri să le insulte credința și obiceiurile religioase⁶², boierii aflau cu nedumerire că acesta l-a silit pe un tânăr polonez, acuzat că ar fi participat la un jaf asupra viceconsulatului francez, cu toate că nu exista nici o dovadă împotriva lui⁶³, „să meargă la biserica catolică [din Iași – n.n.] pentru a jura că este nevinovat”. Neputând să-și explice rațiunea acestei inițiative, venită din partea unui „ateu”, boierii au sfârșit prin a o considera o nouă „batjocură” la adresa credinței în Dumnezeu⁶⁴. Un boier moldovean, rămas anonim, părea convins că francezii, odată sosiți în principate, venind dinspre Egipt, așa cum se zvonea fără temeii la Iași, „vor distruge religia [cu sensul de Biserică, de cult oficial – n.n.]” țării „și vor dărâma altarele”. Mănat de fervoarea sa religioasă, el afirma că „ateii” francezi nu puteau să-l împiedice să se închidă în casa lui „pentru a mă ruga cu familia mea la Dumnezeu cel adevărat și să-mi cresc copii în credința în care m-am născut”⁶⁵. Imaginea „ateismului” francez era atât de puternică printre

⁵⁸ *Documente privitoare la istoria României*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, serie nouă, IV, *Rapoarte diplomatice ruse (1797–1806)*, sub îngrijirea acad. Andrei Oțetea, București, Editura Științifică, 1974, p. 256 (Iași, 9 iunie 1799, *Nota primului informator*).

⁵⁹ Pentru a-și salva nepotul, Andrei Pavli a „cumpărat” de la Constantin Ipsilanti îngăduința ca arestatul să fie trimis la Ianina, locul său de baștină (*ibidem*, s.n., IV, p. 256; Iași, 9 iunie 1799, *Nota primului informator*).

⁶⁰ N. Iorga, *Istoria Bucureștilor*, București, Monitorul Oficial, 1939, p. 179.

⁶¹ Constantin Erbiceanu, *O poezie patriotică de Neofit Scriban, 1835*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XXVIII, 1904-1905, p. 927-928.

⁶² Vezi *Documente privitoare la istoria României*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, s. n., IV, p. 156 (Iași, 30 martie 1798, *Nota primului informator*).

⁶³ Vezi descrierea în detaliu a respectivului episod în *ibidem*, s. n., IV, p. 157 (Iași, 7 aprilie 1798, *Nota primului informator*); p. 160 (Iași, 13 aprilie 1798, *Nota primului informator*).

⁶⁴ *Ibidem*, s. n., IV, p. 160 (Iași, 13 aprilie 1798, *Nota primului informator*).

⁶⁵ *Ibidem*, s.n., IV, p. 245 (Iași, 2 aprilie 1799, *Nota informatorului secret*).

pământeni la începutul secolului al XIX-lea, încât puneau pe seama francezilor intenția de a distruge și credința mahomedană. În pofida resentimentelor față de turci, „localnicii din Țara Românească” reacționau cu îngrijorare și compasiune la aflarea veștii că un anume Abdul Hatib, plecat din Egipt la incitarea francezilor, dorea să „profaneze mormântul lui Mahomed”, să-i „omoare pe toți mahomedanii”, să întemeieze o nouă religie și „să ia locul sultanului”⁶⁶.

În principate, problema interiorizării credinței religioase și a practicării cultului în spațiul privat al familiei nu a fost subiect de polemici filosofice sau argument pentru a susține necesitatea reformării Bisericii, într-o manieră capabilă să altereze în timp funcția mesajului și a ceremonialului religios în conservarea atașamentului supușilor față de legitimitatea divină a puterii politice. Fie că era vorba de o reacție față de amenințările la care elita locală credea că ar fi expusă Biserica ortodoxă, fie de interogații morale privind prezervarea virtuții într-o societate atinsă de degradare, rolul atribuit devoțiunii religioase pentru conservarea identității comunitare și regenerarea puterii politice nu s-a estompat, pentru a lăsa loc trăirii individuale a credinței și unui spațiu mundan autonom de reproducere a puterii. Îngrijorat de progresele „ateismului” francez în Orient, un boier pământean, destăinuindu-se informatorului secret al consulatului rus, credea că, dacă vicisitudinile politice aveau să lovească Biserica țării, iar „distrugerea religiei [a cultului oficial – n.n.]” îl va împiedica să intre în biserică, totuși nimeni nu-i va putea „opri inima să ofteze pentru Salvatorul meu”, să-și păstreze intactă credința în care s-a născut⁶⁷.

Etalarea acestor secvențe de „realitate” nu are intenția de a sugera valabilitatea unui discurs istoriografic care să pretindă existența unei ostilități generalizate față de deismul francez, în particular, și față de atitudinea elitei franceze în privința credinței și a Bisericii, în general, ci vrea să sublinieze faptul că, în ansamblu, boierimea pământeană și-a păstrat intactă încrederea în Biserica strămoșească, în așezămintele și practicile sale, legitimate de o tradiție cu valoare identitară. De asemenea, vrea să atragă atenția asupra faptului că erodarea convingerii în legitimitatea divină a puterii politice s-a produs mai târziu, mai lent și pe alte canale culturale și mentale decât în Occident. Acesta este unul dintre cazurile ce solicită interpretări nuanțate, care să coreleze atent contextualități diverse, legate de circulația cărții franceze (care nu trebuie *a priori* echivalată cu *influența* lecturilor respective în principate), de acelea privind ideile și conduitele elitei autohtone în problema credinței și a Bisericii, pentru a se ajunge la o imagine istorică veridică asupra influenței filosofiei luminate franceze în țările române și a *conturării unei alte concepții, moderne despre legitimitatea puterii politice*.

⁶⁶ *Ibidem*, s.n., IV, p. 495 (București, 10 martie 1803, *Notă informativă despre evenimentele din București și din sudul Dunării*).

⁶⁷ *Ibidem*, s. n., IV, p. 245.

La rândul său, liberalismul Epocii Luminilor în Franța a tratat într-un mod subtil sau, mai degrabă, confuz chestiunea legitimității puterii în societate⁶⁸. Evitând un atac frontal asupra tradiției autocratice și a filosofiei politice teocratice a lui Bossuet privind sursele puterii în stat și legitimitatea autorității⁶⁹, debaterile din Epoca Luminilor pe această temă au păstrat o anumită ambiguitate conceptuală, concentrându-și atenția asupra altor trei probleme majore, esențiale pentru reevaluarea practicilor puterii politice, dar subsidiare în raport cu marea problemă a legitimității puterii: supremația legii, virtutea publică și reprezentarea politică în cadrul „constituțional” al Vechiului Regim.

În schimb, principiul *suveranității colective*, afirmat în termenii *reprezentării politice a voinței națiunii*, ca unică sursă legitimă a puterii, și-a găsit un teritoriu de manifestare istorică explicită abia după izbucnirea Revoluției franceze. Până la Revoluție, „chiar și extremiștii [gânditorii radicali și utopicii – n.n.] tindeau să gândească [revoluția] ca o restaurare a unor drepturi și tradiții preexistente”, fără de care elaborările teoretice erau lipsite de o minimă legitimitate politică⁷⁰. Idealul ordinii politice conceput de gânditorii luminismului francez l-a reprezentat „puterea legii”, ca factor de control asupra practicii politice, înlocuind *le royaume avec la loyauime*⁷¹.

Asociat de cele mai multe ori cu ideea „separării puterilor în stat” și mai puțin cu „spiritul legilor”, Montesquieu a fost un exponent emblematic al luminismului francez anterior curentului enciclopedist, care a îmbinat într-un anume mod, raționalist, dar și elitar-aristocratic, filosofia istoriei și filosofia politică. Asemeni abatelui Fénelon, care credea că „moravurile și starea întregului corp al națiunii se schimbă din timp în timp”, iar legile și instituțiile trebuie puse în acord cu această „schimbare” de natură istorică⁷², Montesquieu vedea în „spiritul legilor” expresia „geniului” unui popor, a trăsăturilor sale „morale [...] și psihice, care se răsfrâng asupra fiecărei monarhii, o ridică, o mențin sau o prăbușesc”, aducând drept exemplu istoria Imperiului roman⁷³. Filosofia istoriei la Montesquieu include o componentă raționalistă, deoarece „istoria are un sens” și „poate fi înțeleasă pe cale rațională”, dar și una clasică, legată de credința în inexorabilul curs spre „decadență” al civilizațiilor și popoarelor, în vreme ce filosofia sa politică, „degajată de teologie,

⁶⁸ Eric Hobsbawm, *Era Revoluției (1789–1848)*, Traducere de Radu Săndulescu, Chișinău, Editura Cartier, 2000, p. 74.

⁶⁹ Studiind ideologia politică din Europa secolului al XVIII-lea, Eric Hobsbawm ajungea la concluzia: „Practic, liberalii de pe continent s-au ferit de democrația politică, preferându-i o monarhie constituțională [britaniei – n.n.] sau [...] un absolutism” curățat de viciile sale politice. *Ibidem*, p. 277.

⁷⁰ James H. Billington, *Fire in the Minds of Man: Origins of the Revolutionary Faith*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1999, p. 18.

⁷¹ *Ibidem*, p. 55.

⁷² Cf. Alain Peyrefitte, *Préface*, în Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Paris, Olivier Orban, 1987, p. 16.

⁷³ Montesquieu, *op. cit.*, p. 190.

este [...] impregnată de morală”⁷⁴. Pentru Montesquieu, armonia politică era calea cea mai sigură și mai sănătoasă de preservare a moralei sociale și a „virtuților publice”, condamnând răspicat apelul monarhului la popor și, în general, participarea poporului direct la putere⁷⁵. Subscriind aceluiși tip de filosofie politică, Voltaire corela în *Essai sur les mœurs* formele vieții politice (instituțiile și practicile de guvernare) cu formele de conviețuire proprii societății *policiée*, cu moravurile și eticheta „civilizată”, aristocratică, ambele fiind expresia trăsăturilor istorice ale unui popor⁷⁶.

Din punct de vedere politic, elementul diriguitor, „firul roșu” al filosofiei politice a lui Montesquieu este principiul sau (după expresia sa) *spiritul de moderație*, care asigură totdeauna „binele politic” și „binele moral”, evitând alunecarea într-una din cele „două extreme”: despotismul și anarhia⁷⁷. Acest spirit de moderație și ideea distincției între *forță* („gruparea tuturor forțelor individuale” din societate, care „formează *statul politic*” și generează *dreptul politic*) și *voință* (gruparea voințelor individuale, formând *statul civil* și instituind *dreptul civil*) i-au folosit lui Montesquieu pentru a evita sau chiar a contrazice subtil idea „contractului social”, întâlnită înaintea sa la Thomas Hobbes, Baruch Spinoza și John Locke, iar după el dezvoltată în toate consecințele sale politice de Rousseau⁷⁸. Ideea că o lege civilă potrivită unui popor ar putea fi dăunătoare altuia, care nu are „aceleași instituții și același drept politic” este formulată tot de Montesquieu⁷⁹, fiind întâlnită adesea în formele de gândire proprii culturii politice din Europa centrală și de sud-est și aflată la temelia a ceea ce s-a numit „spirit critic” în Rusia sau în principatele române până spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Ea reprezintă o aplicare concretă la realitatea și tradiția istorică proprie fiecărui popor a principiului general conform căruia „legile, în înțelesul cel mai larg, sunt raporturi care derivă din *natura lucrurilor* (s.n.)”, incluzând aici și „Divinitatea”, care are „legile sale”⁸⁰. Acest mod de gândire politică și principalele sale subiecte erau intim corelate cu structurile de putere (reală) din societatea occidentală, corespunzând „stărilor” sau „corpurilor constituite” ale națiunii, omniprezente în statele Europei de Apus în veacul al XVIII-lea. Statutul fiecărei „stări” era „adaptat locului său în societate”, iar drepturile sale (în fapt, privilegiile) stabilite prin „legi speciale”,

⁷⁴ Alain Peyrefitte, *op. cit.*, p. 16–17.

⁷⁵ Montesquieu îi judeca foarte aspru atât pe „Henric VII, regele Angliei”, care „a crescut puterea comunelor pentru a lovi în lorzi”, cât și pe regele roman Servius Tullius, ce „a extins privilegiile poporului pentru a slăbi senatul”, ambele monarhii sfârșind prin a fi înlăturate de popor. Vezi Montesquieu, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁶ Al. Duțu, *Călătorii, imagini, constante*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 135.

⁷⁷ Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, III, București, Editura Științifică, 1970, p. 111 (Cartea XXIX, cap. I); p. 385, n. 2.

⁷⁸ *Ibidem*, I, București, 1964, p. 16-17 (Cartea I, cap. III).

⁷⁹ *Ibidem*, III, p. 122 (Cartea XXIX, cap. XIII).

⁸⁰ *Ibidem*, I, București, 1964, p. 11 (Cartea I, cap. I).

câmpul de acțiune al „legii comune” fiind comparativ mai restrâns⁸¹. *Adecvarea acestui model teoretic la gândirea politică cărvunară, care concepea „țara politică” drept „trup al boierimii” sau corp d’etat i-a asigurat lui Montesquieu, citat sau nu, o perenitate deosebită în cadrul proiectelor „constituționale” românești din primele decenii ale secolului al XIX-lea.*

În urma închiderii ciclului revoluționar sub loviturile constituționale ale regimului autoritar napoleonian, cultura politică franceză, dominată deja de principiul suveranității colective, fără ca ideea „grației divine” să fi fost ștearsă cu totul, a reluat dezbaterile privind administrarea puterii în stat și practicile constituționale ale reprezentării politice. La resuscitarea legitimismului monarhic a contribuit și faptul că, într-un plan mai general, cultura politică franceză din secolul al XIX-lea a persistat în a trata experimentul iacobin ca pe un accident regretabil, care ar fi subminat prestigiul Franței în Europa, fără a repune în discuție principiile suveranității colective, libertății individuale și egalității politice⁸². În acest mediu postrevoluționar care își căuta o identitate politică, au renăscut într-o nouă formă vechile teorii ale lui Montesquieu privind „corpul politic”, receptate, adaptate și adoptate în Imperiul habsburgic și în Rusia, iar liberalismul moderat – sinteză de principii elitare franceze, moștenite de la „constituționali” lui La Fayette⁸³, de la girondini sau din perioada Directoratului, și practici parlamentare britanice – a cunoscut perioada sa de glorie până la revoluția din 1830. Adversarii ideologici ai lui Edmund Burke nu erau nici Montesquieu, nici Voltaire, ci „enciclopediștii și [...] toți economiștii” (fiziocrați – n.n.), care trebuiau „dați uitării, o dată pentru totdeauna [...] și să revenim la acele vechi reguli și principii”, care făcuseră în secolul al XVIII-lea „măreția prinților și fericirea popoarelor”. Inclusiv legitimismul, relansat după înfrângerea lui Napoleon I, nu mai era același de dinainte de Marea Revoluție, adaptând și încorporând cu subtilitate elementele unui liberalism politic numit, poate nu cu maximă acuratețe terminologică, „liberalism aristocratic”⁸⁴. Acesta avea să primească „lovitura de grație” abia după 1830, atunci când noul „val revoluționar” și noi elaborări ideologice liberale, mai moderate și mai mult

⁸¹ Robert Roswell Palmer, *The Age of Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760–1800*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1959, p. 28.

⁸² François Furet, *Revoluția în dezbateri*, Traducere de Gabriela Scurtu Ilovan, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 65–87.

⁸³ În 1830, La Fayette a refuzat oferta de a fi președintele unei Republici, dar și posibilitatea menținerii dinastiei de Bourbon pe tronul Franței. Poziția sa, favorabilă instaurării unei monarhii constituționale, a fost „doctrinară” în raport cu ideea Republicii democratice-parlamentare și „stilul politicii sale moderat, dar nu lipsit de principii”. Vezi James H. Billington, *op. cit.*, p. 192.

⁸⁴ Astfel, cunoscutul cavalier Friederich de Gentz, secretar al lui Klemens Metterich, nu respingea existența unei prese de opinii, dar aceasta trebuia controlată „de un Tribunal foarte bine definit ca superior”, prin care „am regăsi [...] calea înapoi spre Dumnezeu și Adevăr”. Vezi Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 266. Altfel spus, presa nu trebuia interzisă, ci, dimpotrivă, folosită pentru a promova idei legitimiste.

preocupate de dezvoltarea și armonia socială decât de bătălia politică pentru „purism” democratic (Alexis de Toqueville, Auguste Comte, François Guizot) au propulsat liberalismul în poziția unei „ideologii a puterii” (sau a „marii burghezii” pentru istoricii de orientare marxistă), capabilă să guverneze societatea fără amenințarea unor nesfârșite convulsii⁸⁵. Regimul liberal instituit în Franța sub sceptrul Monarhiei din Iulie, detestat atât de „neoiacobini”, care s-au revoltat fără succes în 1834, cât și de născândul curent social-revoluționar al „republicii democratice și sociale”⁸⁶, a adunat însă simpatiile tuturor liberalilor moderați aflați în fruntea mișcărilor naționale din Europa centrală și de sud-est. Sperând totul de la intervenția „puterilor liberale” din Occident (Franța și Anglia) și stimulați de conturarea „antantei cordiale” franco-engleze, „bătrânii” liberal-moderați crescuți la „școala” carbonarismului masonic din anii '20 au lăsat moștenire generației pașoptiste de revoluționari o perspectivă constituțională asupra reformei politice și, mai ales, un „antirusism” agresiv și mesianic.

În concluzie, diversitatea doctrinelor și ideilor politice din Europa epocii post-napoleoniene nu îngăduie rezumarea influenței ideologico-politice franceze în principate doar la liberalismul de tip democratic, care ar fi fost receptat integral (boierimea „liberală”) sau într-o formă adaptată intereselor specifice (boierimea „conservatoare”), nici textele sau personajele franceze care au trecut prin principatele române neputând fi circumscrise termenului generic, oarecum fără conținut, *influență franceză*. În acest sens, Louis Repey îi scria lui Costache Negruzzi, rugându-l să sprijine efortul propagandistic pentru cauza românească în Franța, cu scopul de a contracara pe „Saint Marc Girardin și compania”⁸⁷, care nu erau rău intenționați față de români, dar aveau o altă orientare ideologică.

În aceeași ordine de idei, generația de intelectuali luminiști contemporană lui Voltaire nu a avut sentimentul unei „rupturi” față de clasicism, ci s-a revendicat de la moștenirea sa culturală, propunându-și să o perfecționeze prin rafinarea instrumentelor rațiunii și o atitudine mai curajoasă, motivată de primatul virtuții⁸⁸. În schimb, corifeii enciclopedismului francez și ai ideologiei Revoluției s-au delimitat, cu mai mult sau mai puțin respect, de această descendență ilustră. Celebră și relevantă a rămas adversitatea dintre Voltaire și Rousseau, pe care „totul

⁸⁵ *Ibidem*, p. 133–134. În acest sens, pentru François Guizot, fost liberal-moderat din „opoziție” în anii Restaurației, ajuns prim-ministru după Revoluția din Iulie, „maximele și pasiunile puse [...] sub flamura democrației” nu mai puteau fi o „cauză [politică – n.n.] legitimă. *Ceea ce era mai înainte democrație va fi de acum înainte anarhie* (s.n.)”. François Guizot, *History of the Origins of Representative Government in Europe*, Translated by Andrew R. Scoble, London, 1861, p. VII.

⁸⁶ Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁷ *Documente privitoare la anul revoluționar 1848 în Moldova*, coord. Gheorghe Ungureanu, București, 1960, p. 16–17 (București, 5 decembrie 1838, L. Repey către Costache Negruzzi).

⁸⁸ Matei Călinescu, „Clasic”-Romantic-Baroc-Manierist, în *Clasicism, baroc, romantism*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1971, p. 27.

îi separa cu violență, ideile, metafizica, morala, maniera de a înțelege religia, gustul și limba”⁸⁹. Unul dintre enciclopediștii marcanți, ajuns și în poziția de ideolog al Revoluției în perioada sa inițială (1789–1791), Condorcet, îi încadra pe Montesquieu și Voltaire unui curent de gândire care străbătuse sfârșitul secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea, așezându-i alături de Pierre Bayle (1647–1706) și Fontanelle (1657–1757). „Școlile formate de acești oameni luptară în favoarea adevărului, dar l-au acoperit cu un voal [...], mângâind prejudecățile [...], consolând uneori pe dușmanii rațiunii [...], menajând despotismul [...], dar neîncetând niciodată să reclame independența rațiunii”⁹⁰. Pe de altă parte, modelul de civilitate nobiliar și „cultura aristocratică”, ambele de inspirație clasicistă, nu s-au stins cu totul sub loviturile Revoluției. Începând cu perioada Directoratului, dar mai ales, în anii regimului napoleonian o parte a elitei franceze, diversă în privința opțiunilor politice, a adoptat în bună măsură moravuri, preferințe culturale și conduite „aristocrate”, devenind un fel de „nobile” a Imperiului francez, al cărei statut de noblețe era confirmat de Napoleon I (1 martie 1808)⁹¹. Fenomenul s-a accentuat după 1815, când curtea regală pariziană a redevenit „centrul politic”, dar și „centrul cultural” al țării și a influențat „foarte puternic moravurile, artele, modelele și stilul de viață al elitelor din toată Europa”⁹².

Atmosfera culturală din Franța la începutul secolului al XIX-lea era marcată de două tendințe principale: pe de o parte, revenirea la clasicism, la formele de expresie consacrate și, pe de altă parte, romantismul, o „nouă școală [...] care încearcă o fidelă reprezentare a sentimentelor puternice și emoționale”⁹³, curent care își crea o imagine cu impact la publicul de cultură, respingând vehement „stereotipiile școlilor și [...] formulele academice”⁹⁴, dar cuprindea o mică parte din scriitorii contemporani⁹⁵. Numeroase elemente de sincronism cultural, diverse influențe clasiciste s-au regăsit în creațiile scriitorilor francezi din perioada de început a romantismului. Aceștia, în genere, „au rămas, în pofida rousseaismului și romantismului [...] ceea ce fuseseră și până atunci [...] mai mult atrași de ordine, de disciplina logicii, de abstracții psihologice, decât de culoare și mișcare”, iar romantismul francez „mai apropiat de clasicism decât de romantismul german sau

⁸⁹ Elme Marie Caro, *La fin du XVIII^e siècle: études et portraits*, I, Paris, 1881 (<http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Rousseau>).

⁹⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 160.

⁹¹ Natalie Petiteau, *Les lignages de la noblesse d'Empire entre partis et pouvoirs locaux au XIX^e siècle*, în „Rives Nord-Méditerranéennes”, 1, 1998 (<http://rives.revues.org/document144.html>).

⁹² Robert Muchembled, *Societatea rafinată. Politică și politețe în Franța, din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea*, Chișinău, Editura Cartier, 2004, p. 230.

⁹³ Cf. Friedrich Bouterwek (1819), citat în Hugh Honour, *Romantismul*, I, București, Editura Meridiane, 1983, p. 21, 23.

⁹⁴ Cf. Eugène Delacroix (1854), *loc. cit.*

⁹⁵ Hugh Honour, *op. cit.*, p. 23–24.

englez”⁹⁶. Însă, în spațiul public, competiția dintre „clasici” și „romantici” era evidentă, uneori cu accente dramatice și puternice reverberații publice neîntâlnite la Londra sau în universitățile germane, precum în cazul premierei operei *Hernani* de Victor Hugo (1830)⁹⁷, episod care reflectă cât se poate de bine extinderea acestei rivalități de la dezbateri de estetică și tehnică literară la strategii de câștigare a publicului și discreditare a adversarilor⁹⁸.

Pe de altă parte, în Franța, politicile tutelare ale regimului revoluționar asupra culturii, cu scopul „educației naționale” și al propagandei în favoarea „puterii poporului”, au inspirat regalitatea restaurată, iar reorganizarea sistematică a instituțiilor culturale realizată de Napoleon I i-a pus la dispoziție un suport mai eficient pentru a influența educația și atmosfera culturală din țară⁹⁹. Curtea regală, reluând fastul de altădată, pe care perioada Imperiului îl conservase în bună măsură, a adunat laolaltă elita mai veche și mai nouă a țării, încercând să refacă prestigiul și exemplaritatea „civilizației franceze”, subminată, în viziunea unor contemporani, de experimentele „egalitare” ale puterii revoluționare, mai ales că în mediul public francez și printre străinii aflați la Paris persista impresia că derapajele revoluționare au șubrezeit supremația franceză în Europa, Viena luând locul Parisului, ca epicentru cultural al continentului¹⁰⁰.

Guvernarea Restaurației, înțelegând într-o manieră nouă, modernă, rolul culturii în societate și forța sa de legitimare a puterii politice, a sprijinit curentul neoclasic în competiția cu „revolta estetică” a romantismului, încercând să instituie un canon cultural echivalat „culturii înalte”, bazat pe norme estetice, erudiție și morală¹⁰¹. O parte a elitei savante franceze și adepții clasicismului, încurajați de preferințele puterii și de atmosfera cosmopolită a capitalei¹⁰², au apărat, din fotoliile Academiei și ale instituțiilor publice de cultură, tradiția savantă și erudită, moștenirea clasicismului francez. Forurile academice, considerând antichitatea

⁹⁶ L. Reynaud, *Histoire générale de l'influence française en Allemagne*, Paris, 1924, p. 342.

⁹⁷ Înaintea reprezentației, Prosper Mérimée se conforma rugămintilor doamnei Hugo, care l-a solicitat să-i găsească „oameni de treabă pentru a-i plasa în lojile centrale, împiedicându-i astfel pe *clasici* [s.n.] să le ocupe”. Vezi Prosper Mérimée, *Correspondență*, Prefață și traducere de Ion Brăescu, București, Editura Univers, 1973, p. 32 (13 februarie 1830, P. Mérimée către Victor Hugo).

⁹⁸ Michel Winock, *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 124–127.

⁹⁹ Vezi Pierre Birnbaum, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires?*, Paris, Fayard, 1998, p. 83–98; Guy Chaussinand-Nogaret (sous la direction de), *Histoire des élites en France du XVI^e au XX^e siècle. L'honneur-le mérite-l'argent*, Paris, Éditions Tallandier, 1991, p. 311–315.

¹⁰⁰ Philip Mansel, *Paris, capitale de l'Europe 1814–1852*, Paris, Perrin, 2003, p. 54; Massimo Boffa, *La Révolution française et la Contre-révolution*, în *L'héritage de la Révolution française*, Sous la direction de François Furet, Paris, Hachette, 1989, p. 85–86, 108, n. 59.

¹⁰¹ Adrian Marino, *Clasic*, în *Clasicism, baroc, romantism*, p. 96–108. Vezi cazul rivalității dintre Auguste Ingres, autorul mai multor tablouri monumentale comandate de Casa regală, și Eugène Delacroix, la Albert E. Elsen, *Temele artei. O introducere în istoria și aprecierea artei*, II, București, Editura Meridiane, 1983, p. 51–52.

¹⁰² Philip Mansel, *op. cit.*, p. 124–164.

greco-latină „unica sursă a culturilor moderne”¹⁰³, au promovat constant, prin concursurile organizate și comenzile publice, literatura și artele care se încadrau în tiparele clasicismului, dar și teme cu străvezie tentă legitimistă. Tinerii scriitori care doreau să-și facă un „nume” trebuia să participe la concursurile organizate de Academia Franceză, care încerca să promoveze astfel „gustul clasic și învechit” și normele literare¹⁰⁴. În 1819, frații Eugène și Victor Hugo participau la un concurs organizat de Academia Franceză, având drept temă *Restaurarea statuii lui Henric al IV-lea*, iar la un alt concurs, propus de „L’Académie des Jeux Floraux” din Toulouse, trimiteau câte o odă cu temă legitimistă, *Ode sur la mort du duc d’Enghien* (Eugène Hugo) și *Ode sur les Vierges de Verdun* (Victor Hugo)¹⁰⁵, iar Prosper Mérimée, pentru a se face cunoscut, lucra asiduu la *Cronica domniei lui Carol al IX-lea*, dar îl considera „un roman prost, care mă plictisește”, scris din necesitate¹⁰⁶. În această atmosferă culturală marcată de tutela academismului, veritabil factor constrângător și de putere pentru cei care căutau succesul de public și notorietatea literară, Victor Hugo, admirator al lui André Chénier și Alphonse de Lamartine, sătul de tirania normelor estetice, de „această distincție între clasicism și romantism”, nota cu năduf, în 1820: „întăim greu în viață ca prin noroi [în viața literară – n.n.]. Chateaubriand îl traduce pe Tacit așa cum l-ar traduce Tacit pe el [...]. Miniștrii spun ceea ce se cade și fac ceea ce vor”¹⁰⁷.

Dacă dinamismul culturii franceze și Revoluția din Iulie au conferit o preponderență incontestabilă romantismului și retoricii naționale, fără a disloca cu totul o anumită cantonare în clasicism a culturii franceze instituționalizate (universități, academii, colegii)¹⁰⁸, centrele de polarizare ale clasicismului au devenit Viena și Petersburgul. În Austria, curentul cultural Biedermeier, amestec de „resemnare politică, desfătare estetică și pietate catolică”, dominant la Viena până spre 1848, avea incontestabile afinități cu clasicismul și chiar cu barocul francez¹⁰⁹, iar la Petersburg, *galomania* nobilimii ruse¹¹⁰, atașamentul Academiei, al Universității din Petersburg și al saloanelor petersburgheze față de clasicismul francez, traducerile și imitația excesivă erau principalele teme supuse criticii de prima generație a intelighenției rusești, începând cu Ivan Krîlov, Nikolai Karamzin, Vasili Jucovski

¹⁰³ Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII–XX*, Iași, Polirom, 2000, p. 21–22.

¹⁰⁴ André Maurois, *Olympio sau viața lui Victor Hugo*, București, Editura Univers, 1983, p. 58.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁶ Prosper Mérimée, *op. cit.*, p. 30 (16 decembrie 1828, P. Mérimée către Albert Stapfer).

¹⁰⁷ Apud André Maurois, *op. cit.*, p. 76–78.

¹⁰⁸ Pierre Gaxotte, *Histoire des Français*, Paris, Flammarion, 1972, p. 662–663. În Franța anilor 1820–1840, *clasicismul* a căpătat un sens peiorativ, devenind similar cu *academismul*, cu tutela normelor estetice și a unui model depășit de erudiție. Vezi Matei Călinescu, „Clasic”-Romantic-Baroc-Manierist, p. 27–28.

¹⁰⁹ William M. Johnston, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială 1848–1938*, Iași, Polirom, 2000, p. 30–35.

¹¹⁰ Alfred Rambaud, *Histoire de la Russie*, Paris, Hachette, 1918, p. 631.

și Vladislav Ozerov¹¹¹. Și altă „capitală culturală” a Europei, Roma, era „puternic marcată de resurgența *academismului* (s.n.) și cultul formelor arhetipale”, ale clasicismului antic sau francez¹¹². Această translație culturală a clasicismului spre centrul și estul continentului a prelungit supraviețuirea unei culturi de inspirație și limbă franceze, bazată pe exemplul modelului antic, norme estetice și pretenții savante, pe un gust cultural „rafinat” și „aristocratic”, fidel societății ierarhice, atașat de conceptele „luminării”, „virtuții” și „bunelor moravuri”, așa cum fuseseră formulate la jumătatea secolului al XVIII-lea¹¹³. Acest curent poate fi numit *clasicism* doar prin contrapunere cu romantismul și în concordanță cu delimitările culturale făcute de francezii înșiși în anii Restaurației, pentru care acesta încorporează, pe lângă creațiile clasicismului propriu-zis, producțiile generației lui Montesquieu și Voltaire, dar și neoclasicismul literaturii lui Delille, Saint-Ange, Florian, Baour-Lormian și Brifaut, al criticii literare a lui Jouy și Auger, al teoriilor politice ale lui Ferrand sau al filosofiei lui Ballanche¹¹⁴, fiind diferit de „contra-utopiile” de esență religioasă ale lui Joseph de Maistre și Louis de Bonald, dar la fel de agreat în cercurile politice și aristocratice ale Restaurației¹¹⁵.

Raportate la un posibil model de referință, de altfel uzual în domeniul cercetărilor de profil, trăsăturile sociale ale actului cultural în principate în anii '30 diferă în anumite privințe de situația proprie Vechiului Regim francez. Prestigiul

¹¹¹ Alexandre Bourmeyster, *L'idée russe entre Lumières et spiritualité sous le règne de Nicolas I^{er}*, Grenoble, Ellung, 2001, p. 28–34, 321–323.

¹¹² Paul Cornea, *op. cit.*, p. 325–326.

¹¹³ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 214–217.

¹¹⁴ Abatele Jacques Delille (1738–1813), traducător al lui Virgiliu, autor de opere didactice și morale, poet reprezentativ pentru „mica poezie clasică franceză” sau „clasicismul decadent” din perioada de maturitate a luminismului francez (Al. Teodorescu, *Prefață*, la C. Conachi, *Scrieri alese*, București, Editura pentru Literatură, 1963, p. XXXV). Ange-François Fariau, numit Saint-Ange (1747–1810), poet, traducător al lui Ovidiu, autor de poeme eroice și elegiace de inspirație antică (*Larousse du XX^e siècle*, VI, R-Z, Publié sous la direction de Paul Angé, Paris, Librairie Larousse, 1931, p. 118). Jean-Pierre Clarise de Florian (1755–1794), scriitor francez, autor de fabule și piese dramatice, încadrat de George Călinescu jansenismului amoros (*Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Minerva, 1988, p. 91). Louis Baour Lormian (1770–1854), poet și dramaturg francez de succes în anii Restaurației, atras de antichitatea clasică, traducător al lui Tasso, academician (1815), autor al unui pamflet antiromantic, *Le classique et le romantique* (*Larousse*, I, A-Cam, p. 549). Charles Brifaut (1781–1857), poet și dramaturg francez, academician (1826), un fel de poet „oficial” în vremea lui Ludovic al XVIII-lea, autor al odei *Retour de Louis XVIII* (*Ibidem*, p. 866). Victor de Jouy (1769–1846), dramaturg și critic literar francez, academician (1815), jurnalist de orientare liberal moderată, dar susținător al taberei „clasicilor” (*Ibidem*, VI, R-Z, p. 200). Louis-Simon Auger (1772–1829), dramaturg și critic literar francez, exeget al lui Boileau și Corneille, academician (1816), adversar neîmpăcat al curentului romantic (*Ibidem*, I, p. 435). Antoine Ferrand (1751–1825), scriitor și autor de texte politice, academician (1816), critic al ideilor revoluționare, unul dintre ideologii „ultra-regaliștilor” (*Ibidem*, III, E-H, p. 454). Pierre Simone Ballanche (1776–1847), filosof francez, a cărui lucrare despre rolul sentimentului religios în literatură l-a inspirat pe Chateaubriand (*Ibidem*, I, p. 532).

¹¹⁵ Pentru „contra-utopia” maistreiană, vezi Pierre Birnbaum, *op. cit.*, p. 99–136; Alexandru Mamina, *Dimensiunea religioasă a gândirii contrarevoluționare franceze*, București, Corint, 2002.

intelectualității franceze, fie în planul strict cultural al exercițiului individual de acumulare și creație, al „operei”, sau în cel social, al „sferei publice” de dialog și germinare a ideilor, a favorizat autonomia actului cultural. Intelectualii care au refuzat să intre în serviciul public și să caute protecția Curții și-au păstrat libertatea de exprimare, formulând un discurs critic¹¹⁶. Atitudinea discriminatorie a puterii politice, obișnuită să patroneze selectiv manifestările culturale, conferindu-le o notorietate oarecum artificială, și să protejeze autorii agreeți de anturajul și administrația regală, a contribuit la ideologizarea competiției dintre luminism și clasicism, care a căpătat accente politice, de contestare a moravurilor Curții, apoi a practicilor administrative și, în cele din urmă, a structurilor de putere¹¹⁷. Regalitatea franceză, în special Ludovic al XV-lea, nu a acordat importanța cuvenită dezbaterilor culturale pariziene, ajungându-se în situația ca autoritățile să nu mai stăpânească „opinia publică”, care a pătruns până în intimitatea curții regale¹¹⁸. În schimb, intelectualii agreeți la Curte au beneficiat în continuare de avantajele oferite de monopolurile tipografice gestionate de stat, folosindu-se de această „putere” pentru a reacționa față de discursul contestat¹¹⁹. Dacă, până în ajunul Revoluției, gustul cultural al aristocrației și „clasei de mijloc” a rămas în bună măsură atașat de literatura, dramaturgia și modelul de educație inspirate de clasicism, operele gânditorilor mai radicali și ale primilor romantici (Constantin Volney, André Chénier) având o audiență destul de redusă¹²⁰, polemicile, scandalurile și „luptele dintre filosofi și scriitorii” epocii, popularizate în saloanele și presa pariziană, au erodat ceea ce fusese în vremea lui Montesquieu și Voltaire spiritul „Republicii literelor”¹²¹. Această polarizare a conferit valoare politică competiției, în esență culturală, între clasicism, perceput drept „aristocratic”, și curentul enciclopedist și rousseauist, etichetat ca „subversiv” și „ateist”, generând ceea ce André Chénier numea *l'esprit de parti*¹²².

În schimb, în principate nu existase în perioada anterioară epocii regulamentare o intelighenție constituită și cu prestigiu social confirmat, delimitată de boierime prin

¹¹⁶ Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*, Duke University Press, Durham and London, 1991, p. 154–162; Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'Ancien Régime*, II, *L'Absolutisme bien tempéré (1715–1770)*, Paris, Hachette, 1991, p. 269–285.

¹¹⁷ David A. Bell, *op. cit.*, p. 140–159; Roger Chartier, *op. cit.*, p. 20–37, 157–162.

¹¹⁸ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 209.

¹¹⁹ Carla Hesse, *Publishing and Cultural Politics in Revolutionary Paris, 1789–1810*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 13–20 (<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft0z09n7hf>).

¹²⁰ André Chénier, *Reflection sur l'esprit de parti*, în idem, *Oeuvres complètes*, Texte établi par Gérard Walter, Bibliothèque de la Pleiade, f. a., p. 226–245. Gaëtan Picon explica dificultățile de receptare cu care s-a confruntat romantismul prin faptul că „istoricitatea fundamentală a operei de artă a fost mascată de clasicism, care s-a considerat pe sine aplicare a unor legi eterne”. Gaëtan Picon, *Funcția lecturii*, București, Editura Univers, 1981, p. 29.

¹²¹ Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution française. Les mœurs et les traditions*, I Paris, Librairie Plon, 1897, p. 234–237. Despre aceleași polemici, în care se angajau constant *libellistes* (pamfletisti), *nouvellistes* (ziariști) și „ateii” (adeptii enciclopediștilor), numiți așa de poliție, vezi Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Traducere de Raluca Ciocoiu, Iași, Polirom, 2000, p. 155–160.

¹²² André Chénier, *loc. cit.*

identitate socială, interese, loialități și forme de comunicare specifice, ci o pleiadă de boieri și clerici cărturari¹²³. Datorită statutului pe care-l avea actul cultural, traducerile și creațiile cărturarilor moldoveni (Alecă Beldiman, Matei Millo, Costache Conachi, Nicolae Dimachi, Vasile Pogor, Iordache Balș Bălșucă etc.) erau citite doar de câțiva „confrați” și deținători de biblioteci, care își trimiteau cărțile unii altora și făceau însemnări marginale, comentând anumite idei în corespondența privată și cu prilejul întâlnirilor particulare¹²⁴. Așa se explică și existența unor manuscrise miscelane, cuprinzând bucăți literare amestecate, destinate puținilor amatori de „literatură originală”, cum era cel care grupa poezii de-ale lui Costache Conachi și Alecă Beldiman¹²⁵. Nefiind publice, funcția socială a acestor discuții era mult redusă și ele nu puteau contribui la formarea unui public de cultură, în sensul modern al termenului. Cultura nu era percepută ca un element de acumulare a prestigiului în societate, ci „numai pentru o zăbavă,/ Iar nu că am pus în gând, să și arăt vreo ispravă/ Căci slăbiciunea-mi cunosc, cum și a minței puteri/ Nu-ți fâgăduiesc să-ți dau, lucru vrednic de vederi”¹²⁶. Pe linia aceeași conduite culturale, Ioan Cantacuzino recunoștea în *Predoslavia* la *Poezii noo*, că „toate acestea s-au făcut mai mult pentru petrecere de vreme [...] în oareșcare răsfațare a chibzuirii [...] petrecută prin taină” și „nu cu gând de a fi lucruri plăc mulțora sau cu gând de a vesti o osteneală”¹²⁷.

Abia ultima generație de cărturari luminiști tindea să-și construiască o identitate intelectuală, de inteligenție, profesând public în aria sa de competență, în instituțiile de stat sau private, puse de Regulamentul Organic sub autoritatea Epitropiei Învățăturilor Publice¹²⁸. Confruntată cu explozia instituțiilor culturale controlate de stat, ea a fost nevoită să se dedice activității publice fără a avea o formație bine sedimentată, solidă, și o influență culturală prealabilă în societate¹²⁹. De aceea, autonomia actului cultural, normală și oarecum inevitabilă în societățile

¹²³ Elena Siupiur, *Intellectualii Sud-Estului european în secolul al XIX-lea*, în Paul H. Sthal (coord.), *Omagiu lui Virgil Cândea la 75 de ani*, București, Editura Academiei Române, 2002, p. 227.

¹²⁴ N. Iorga, *Contribuții la istoria mai nouă a literaturii românești*, în „Revista Istorică”, VII, nr. 4–6, 1921, p. 96–98.

¹²⁵ Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice*, I, București, Editura Academiei Române, 1976, p. 187–193.

¹²⁶ Emilgar (Emil Gârleanu), *Un acrostih a Vorn. A. Beldiman*, în „Arhiva”, XIII, nr. 5–6, 1902, p. 278 (*Acrostih la traducerea Tragediei lui Sapor*).

¹²⁷ Ioan Cantacuzino, *Predoslavia*, în idem, *Poezii noo*, București, Institutul de Istorie și Teorie Literară, 1993, p. 15.

¹²⁸ Conform *Regulamentului instrucțiunii publice în Moldova*, Epitropia, formată din trei „evgheniști”, agreați de ocărnuire, avea monopolul deciziilor și supravegherea îndeaproape activitatea instituțiilor de cultură (școli, pensioane, societăți culturale), cu excepția tipografiilor și a presei, care țineau de competența Secretariatului de Stat. Vezi V. A. Urechia, *Istoria școlalelor de la 1800-1864*, I, București, Imprimeria Statului, 1892, p. 212 (Iași, martie 1832).

¹²⁹ Cristofor Simionescu, *Gheorghe Asachi, cărturar al Moldovei*, în *Gheorghe Asachi. Studii*, București, Editura Academiei Române, 1992, p. 12; Leon Volovici, *Apariția scriitorului în cultura română*, București, Editura Curtea Veche, 2004, p. 72–74.

bine așezate în cadrele lor, putea fi mult diluată în această epocă de tranziție, marcată de rolul covârșitor al statului, care gestiona instituțiile, selecta oamenii pentru a le pune în funcțiune și nu se confrunta cu intelectuali care, rămași în afara sferei de acțiune a puterii, să producă și să promoveze un discurs sau măcar creații culturale concurente. Pe de altă parte, boierii mari, singurii care prin poziția lor și în virtutea tradiției puteau avea inițiative proprii și eventual concurente, se mărginiseră până atunci, cu rare excepții, să stipendieze cultura publică și să-și păstreze „individualitatea” de cărturari, să citească, să scrie și să discute în orizontul restrâns al vieții private¹³⁰.

Plecând de la această nuanțare contextuală, credem că studierea influenței franceze în principate trebuie să țină seama de încadrarea culturală a autorilor, operelor și modelelor instituționale franceze de profil care au avut impact asupra culturii publice în Moldova, pentru a fi pronunțate judecați de valoare privind natura și rolul acesteia în structurarea culturii române moderne. Din aceleași motive, includerea călătorilor francezi prin țările române într-o grilă comună, a „culturii franceze” sau, mai mult, a „culturii occidentale”, propune o perspectivă unilaterală, reduționistă. Ea este elaborată în jurul unor argumente legate exclusiv de mentalitatea „superiorității culturale” franceze și de „cultura politică” franceză. Pe de o parte, lipsesc distincțiile în planul „imaginii”, între observațiile etnografice, unde acționează criteriile unei societăți urbane și sofisticate, cele privind ceremonialul, receptate după normele civilizației franceze, și comentariile despre elita locală, reflectând trăsăturile culturii politice franceze din epocă. Dar, dacă această „cultură politică” este înțeleasă doar în sens ideologic, fiind goliță de practicile sale discursive destul de diverse, vizibile și la „călătorii francezi” (spre exemplu, d’Hauterive comparativ cu Louis de Langeron sau Charles de Bois le Compte cu Saint Marc-Girardin), sunt asociate fără distincțiile cuvenite luminismul, romantismul și liberalismul, excluzându-se orice formă de clasicism. De altfel, acest model de cercetare bazat doar pe sincronismul curentelor culturale nu se mai bucură de prestigiul de altădată în istoriografia franceză, reculul său urmând îndeaproape reevaluările care s-au produs în ceea ce privește metodologia studiilor de literatură comparată și, pe de altă parte, conturarea unei noi abordări, de istorie socială a culturii. Diversitatea practicilor discursive din Franța Epocii Luminilor, repertoriul bogat și contradictoriu al limbajului cultural și al retoricii politice, morale sau filosofice, greu de încadrat cu precizie din punct de vedere ideologic, creează și astăzi istoricilor dificultăți de problematizare a „discursului luminist”, conceptualizările analogice (bazate pe compararea textelor, neglijând contextul) și finaliste (interpretarea „prezentului” pentru a explica „viitorul”) fiind în bună măsură abandonate¹³¹.

¹³⁰ Elena Siupiur, *op. cit.*, p. 228.

¹³¹ Vezi Daniel Roche, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e–XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1989 sau Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridiane, 1997.

Pentru cazul principatelor, această interpretare „globală”, dincolo de carențele metodologice, este contrazisă de numeroase exemple. Fără a putea dezvolta acest subiect în studiul de față, amintim doar un exemplu, credem, ilustrativ. În timp ce gazeta „Journal de Francfort” (liberală și favorabilă politicii napoleoniene) publica note critice despre obiceiurile „orientale” ale boierimii muntene, care i-au iritat pe Constantin Ipsilanti și pe „o mulțime de boieri”¹³², jurnalul „Le Spectateur du Nord” (decembrie 1801), editat la Hamburg de emigrația nobiliară franceză, admira moravurile franceze și rafinamentul curții aceluiși Constantin Ipsilanti, doar pentru că nu se molipsise de ideile revoluționare și găzduia „o jumătate de duzină dintre compatrioții noștri expatriați, din care [domnitorul – n.n.] și-a făcut societatea sa intimă”¹³³.

Pe de altă parte, componenta raționalistă a gândirii și opțiunilor politice sau culturale este eliminată din grila literaturii franceze de călătorie, în favoarea unor explicații localizate doar în planul imagologiei, mentalității și imaginarului social. Aceste concepte, dacă sunt înțelese numai prin prisma unor „definiții” și „postulate”, restrâng amplitudinea și diversitatea culturii franceze, dar și mozaicul complex și contradictoriu al imaginilor și reprezentărilor la câteva stereotipuri mentale și culturale sau angajamente ideologice clamate într-o anumită categorie de texte¹³⁴. S-ar putea spune, pe bună dreptate, că, dincolo de circulația cărților și a oamenilor, tendințe și modele, există un „spirit al veacului”, o serie de idei, practici și stereotipuri culturale care au o forță mai mare de influență, o atractivitate sporită, putând compensa eventualele restricții impuse de puterea politică sau impactul curentelor culturale alternative. Dar, pentru ca „spiritul veacului” să pătrundă în public contaminând societatea, propagarea acestuia depinde de forța și autonomia culturală a intelectualității locale, de mijloacele sale de exprimare socială, motiv pentru care a ajuns să fie mai fragil la bulgari decât la români, la sârbi și croați decât la unguri în epocă¹³⁵. Totodată, cercetarea, concentrată asupra „istoriei ideilor”, a insistat pe studierea interferențelor cu Europa și mai ales cu Franța, echivalând *prezența* operelor și ideilor franceze în societate cu *audiența* și *influența*

¹³² *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVI, *Corespondență diplomatică și rapoarte consulare franceze 1603–1824*, publicate de Nerva Hodos, București, 1912, p. 690–691 (București, 27 septembrie 1805, Saint-Luce către Talleyrand).

¹³³ Cf. Georges Bengesco, *Bibliographie franco-roumaine depuis le commencement du XIX^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Ernest Leroux, 1907, p. XIII–XIV.

¹³⁴ „Studiile consacrate influențelor [...] când pretind [...] că pot să se ridice până la influențele unei țări asupra alteia, ele alunecă foarte repede în abstracțiune și în vorbărie”. M. F. Guyard, *La littérature comparée*, Paris, PUF, 1965, p. 100–119.

¹³⁵ Pentru o analiză teoretică, vezi Miroslav Hroch, *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movement*, San Domenico, Badia Fiesolana, 1994, iar pentru o cercetare „regionalistă” a modernizării și naționalismelor balcanice, cu trimitere la decalajele de dezvoltare dintre intelectualitățile și „societățile” diverselor grupuri etnice, vezi Victor Roudometof, *Nationalism, Globalization and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*, Connecticut, London, Greenwood Press, 2002, p. 1–73.

acestora asupra „spiritului public” din principate¹³⁶. Sub aspect metodologic a fost preferată o terminologie cu semnificație preponderent ideologică („luminarea” și „spiritul public”), fără a fi studiată temeinic relevanța sa socială, în pofida slăbiciunii instituțiilor și a mediilor sociale de dialog cultural, asupra cărora cercetarea culturii moderne occidentale și-a îndreptat cu prioritate atenția, fundamentând câteva concepte de bază („sfera publică”, „spațiul public”, „cultura publică” și „publicul de cultură”)¹³⁷.

Componenta ideologică, în sens politic, a influenței franceze a fost de obicei identificată de istorici în reverberațiile discursului revoluționar francez, de natură liberală și național-romantică, „model” de referință al „ideologiei naționale” românești din veacul al XIX-lea¹³⁸. Fără a contesta viabilitatea acestei opțiuni metodologice, fiind evidentă utilitatea sa mai ales pentru perioada de „după 1848”, se pot exprima totuși unele rezerve privind eficacitatea sa în studierea influenței ideologice franceze în Principate în primele trei decenii ale secolului XIX. Motivele prudenței asumate în această privință decurg din constatările făcute mai sus, ilustrând discrepanța dintre criteriile și limbajul culturii politice franceze și tradițiile „politicii boierești”, la care se adaugă observațiile referitoare la dificultatea cu care boierimea din principate a receptat ideile de factură „revoluționară” și „subversivă” (principiul suveranității colective, drepturile și libertățile cetățenești, egalitatea în fața legii etc.). Plecând de la aceste concluzii, reorientarea metodologică s-a dovedit necesară și întemeiată pe constatarea, desprinsă din studiul izvoarelor, că oficialii și călătorii francezi din principate au influențat sensibil și progresiv ideile boierimii despre problema reformei actului guvernării, despre importanța pe care o are în politică „cucerirea spațiului public” și influențarea opiniilor oamenilor prin discurs și strategii de propagandă politică și, nu în ultimul rând, asupra raportării elitei autohtone la cadrul internațional, încurajând plasarea „chestiunii românești” în „atingere” și, mai apoi, ca parte integrantă a „problemei naționalităților” în Europa. Din această perspectivă, maniera în care consuli francezi au „filtrat” prin „grila” principiilor și practicilor proprii culturii politice franceze (ținând cont de diversitatea „discursivă” a acestora: legitimistă, conservatoare, liberal-moderată, liberal-radicală etc.) observațiile privind „sistema de guvernare”

¹³⁶ Fără a mai cita din bogata bibliografie de istorie culturală dedicată subiectului, de altfel cunoscută, reiterăm observațiile lui Adrian Marino despre fragilitatea abordărilor cantitative sau a celor bazate pe presupusa preeminență a unui curent ideologic ori literar. Considerațiile sale metodologice, invocând *sincronismul* curentelor ideologice și modelelor culturale, mai ales în perioadele de tranziție, se înscriu într-o paradigmă contextualistă, care are în vedere nu doar suprapunerea curentelor culturale (luminism/romantism), ci și competiția dintre acestea. Vezi Adrian Marino, *Model, History, Literary Ideas*, în „Cahiers Roumains d'Études Littéraires”, nr. 4, 1976, p. 39–50.

¹³⁷ În afara abordărilor teoretice (Jurgen Habermas, *Sfera publică și transformarea ei structurală*, București, Editura Univers, 1998), deosebit de sugestive rămân cercetările aplicative ale lui Emmanuel Le Roy Ladurie (*op. cit., passim*) și Roger Chartier (*op. cit.*, p. 181–240).

¹³⁸ Pompiliu Eliade, *op. cit., passim*; Eugen Lovinescu, *op. cit., passim*.

din principate, felul boierimii de „a face politică” și maniera în care boierii se raportau la statutul politico-juridic al țării lor, implicat la interesele și atitudinea marilor puteri în „chestiunea română” a îndreptat cercetarea mea în direcția studierii (incompletă, din păcate) „punctelor de contact” dintre cultura politică franceză și „politica boierească”. Concluziile formulate, care nu „închid” subiectul, ci pretind a deschide o perspectivă de investigație, arată maniera în care oficialii francezi *au înțeles* realitățile politice din principate și au încercat să *direcționeze* „politica boierească” și, într-un orizont mai general, „mișcarea politică” românească pe fâgașul unei „politici naționale” moderne, care, inspirându-se din modelul culturii politice franceze a timpului, să contribuie la integrarea românilor în „Europa naționalităților” și a familiei națiunilor filofranceze de pe continent, să conducă în plan politic la formarea unei *partide naționale* puternice și *filofranceze*.

Până spre sfârșitul deceniului al patrulea al secolului al XIX-lea, imaginea societății românești și, mai ales, a sistemului de guvernământ, a *politicii* pe care o făcea boierimea a fost preponderent negativă, cum rezultă din rapoartele consulare franceze. În general moderat în observații critice și îngăduitor cu „obiceiurile orientale” ale boierimii moldovene, Charles-Frédéric Reinhard identifica în faptul că „regula în această țară [Moldova – n.n.] este să nu se cunoască nici o regulă”, principalul viciu al guvernării, făcând referire la *normele și regulile actului de conducere a statului*, pe care și-ar fi dorit ca Franța să le inspire, „civilizând” din punct de vedere politic și juridic Principatele¹³⁹. Nemulțumit de rezultatele politicii și influenței franceze în Moldova, Reinhard își explica „înclinarea” boierilor către Rusia prin faptul că aceasta s-a implicat direct „în fixarea și percepția impozitelor”, problemă pe care și Franța ar trebui să o aibă în atenție, credea Reinhard, dacă dorea să „câștige” bunăvoința boierilor pământeni¹⁴⁰. Consulul Hugot, de obicei critic și ușor ironic la adresa moravurilor politice românești, percepea deformat raporturile politice și instituționale dintre domn și boieri, considerând Divanul domnesc un fel de „Consiliu”, care ar avea dreptul să ia hotărâri (*anaforale*), dar constata că boierii nu știau să se folosească de această așa-zisă prerogativă „constituțională” pentru a-și impune voința, datorită înclinației spre nesfârșite „conversații inutile”¹⁴¹. Trecerea de la intransigența față de moravurile societății și de „sistemului haotic de guvernare” la o critică relativ sistematică și problematizată asupra „puterii politice” în funcțiune, asupra „guvernului”, poate fi sesizată la oficialii francezi începând cu domniile regulamentare. Într-o depeșă a lui Mimaut, consul la Iași, arsenalul de critici țintea substanța actului guvernării, atacând diferența între „majoritatea îmbunătățirilor cărora li s-a făcut o așa pompoasă

¹³⁹ *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVI, p. 748 (Iași, 3 septembrie 1806, Reinhard către Talleyrand).

¹⁴⁰ *Ibidem*, XVI, p. 764 (Iași, 4 octombrie 1806, Reinhard către Talleyrand).

¹⁴¹ *Ibidem*, XVII, *Correspondență diplomatică și rapoarte consulare franceze (1825–1846)*, publicate de Nerva Hodoș, București, 1913, p. 13 (București, 13 aprilie 1825, Hugot către Damas).

prezentare în discursul principelui” (mesajul adresat de Mihail Sturdza Adunării Obștești în 1835¹⁴²), „reale” doar pe hârtie și „tristul tablou” al stării adevărate a justiției, educației și poliției¹⁴³.

Atitudinea consulilor Franței față de problema influenței politice franceze în principate și a adoptării unui model „democratic” de guvernare a debutat furtunos la începutul secolului al XIX-lea, atunci când oficialii francezi și-au pus toată încrederea în faptul că „influența binefăcătoare” a „principiilor [politice – n.n.] franceze” era cumva inevitabilă și o chestiune de timp, urmând a cuceri „mințile” boierilor „care știu să raționeze” și „inimile” tinerilor boieri, care nu puteau rezista „farmecului” ideilor liberale și „le place să li se vorbească despre acestea”¹⁴⁴. Privind lucrurile din unghiul influenței ideologice, a „sistemului de gândire” a politicii, Parant credea că „trimiteră la Iași a unui patriot de talent, care să lumineze pe boieri despre adevăratele lor interese” era suficientă pentru a disloca influența Rusiei și atașamentul față de „moravurile [lor] bizare”, aderând la „sistemul francez” și la „principii democratice”¹⁴⁵. Consulul Charles Lagan observa că unii boieri de la Iași (nu preciza care) vorbeau de o „reformă” a guvernării, dar credea că atâta vreme cât „nu vor avea puterea să formeze un partid numeros”, șansa de a realiza sau măcar de a proiecta reforme autentice era extrem de redusă¹⁴⁶. Interesantele sale comentarii din anul 1827 despre „situațiunea politică din Moldova” lansau pentru *prima oară în mod explicit* ideea că o „partidă” politică „națională”, care să deservească interesele „tuturor compatrioților”, se putea constitui numai dacă își asuma un „program de reforme”, dacă ajungea să fie și un „partid” al „progresului”, animat de un „spirit civic” de model francez. Această viziune, familiară culturii politice franceze, atât în varianta liberalismului democratic de tradiție iacobină, cât și a liberalismului moderat sau a bonapartismului, era însă (încă) destul de dificil a fi asumată în mod conștient de vreun grup boieresc, cantonat, cu excepția (efemeră) a „cărvunarilor”, în deprinderile specifice ale „politicii boierești”. Însuși Lagan constata acest lucru, recomandând boierilor (obicei în care vor excela consuliile Franței de acum înainte) să confere „un *caracter* [ideologic, putem înțelege – n.n.] rezistenței” lor, care „a câștigat deja spiritul acestor personaje” (sunt enumerați, oarecum „haotic”, Iordache și Nicolae Roznovanu, Săndulache Sturdza, Grigore Ghica, Alecu Mavrocordat, Petrache și Dimitrie Sturdza), pentru a deveni cu timpul, „mai târziu”, „un *început de opoziție*

¹⁴² *Analele Parlamentare ale României* (în continuare *Analele Parlamentare*), V₂, *Obicinuita Obștească Adunare a Moldovei (1834–1835)*, București, Imprimeria Statului, 1895, p. 560–568 (Iași, 12 ianuarie 1835).

¹⁴³ *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVII, p. 466 (Iași, 27 februarie 1835, Mimaut către Rigny).

¹⁴⁴ *Ibidem*, supl. 1₂, 1781–1814, culese din Arhivele Ministerului Afacerilor Străine din Paris de Al. I. Odobescu, București, 1885, p. 183 (Iași, 11 iunie 1798, Parant, *Memoriu despre Moldova*).

¹⁴⁵ *Ibidem*, supl. 1₂, p. 191 (1798, Parant, *Măsuri privind combaterea politicii rusești*).

¹⁴⁶ *Ibidem*, XVII, p. 47 (Iași, 7 aprilie 1827, Lagan către Damas).

(s.n.)”. Altfel spus, fără o „ideologie” și un „program”, gesturile de rezistență ale boierilor la proiectele rusești nu puteau dobândi consistența politică a unei „partide naționale”¹⁴⁷.

Reflexele de tip național modern ale *alterității*, cu un conținut politic explicit, se regăseau în interpretarea pe care consulul Hugot o dădea resentimentelor la adresa mării boierimi existente în societate, afirmând ritos și cam „radical” în raport cu mentalitatea localnicilor, că „niciunul [dintre boieri – n.n.] nu aparținea țării prin originea sa, fiind armeni, greci, *evrei*, bulgari și *țigani* (s.n.)”, veniți din alte părți, astfel încât „astăzi sunt numiți boieri sau nobili ai țării, cu toate că nu a rămas nimeni din vechile familii nobile ale țării”¹⁴⁸. Această temă politică, având un mare potențial discursiv național, avea să se regăsească în multe texte pașoptiste, care îi condamnau pe boieri ca elită politică, acuzând lipsa „sentimentului naționalității” la boierime, explicabilă prin faptul că n-ar fi fost de origine românească, fiind străină de „spiritul național” al poporului. Ilustrând „ruptura” dintre „boierism” și „pașoptism”, Costache Negri afirma răspicat vocația civilizatoare a Franței: „Francia” fiind „începutul și urmarea acestui veac” și „a unor izbânzi *așa nemărginite și așa fel necrezute*”, stârnind până în Moldova „în spaimă și pază potențaii [mării boieri – n.n.] ce [...] *pentru al lor bine și pentru al nației rău*, au căutat a sugruma [...] orice *idee* folositoare (s.n.)”¹⁴⁹.

Semnaland cu fiecare ocazie „indiferența și apatia boierilor” față de cultură și educație, față de „noul spirit” care anima Europa timpului, Hugot pretindea că „de doi ani și jumătate” insista pe lângă aceștia, pentru a-i convinge să-și trimită copiii la studii în Franța. Tot el susținea că mai mulți boieri munteni, în frunte cu Grigore Ghica Vodă socoteau învățătura „prea scumpă pentru un lucru atât de mic”, iar educația în străinătate a odraslelor lor „greșită și primejdioasă”¹⁵⁰. Fie că marile merite pe care și le acorda în această privință erau imagine sau nu, cert este că Hugot a fost amestecat în această chestiune, despre care știa unele amănunte, confirmate din alte surse. Astfel, Hugot știa că „în urmă cu douăsprezece zile”, trei fii ai postelnicului Filip Lenș (Constantin, Alexandru și Ioan-Baptist) „au plecat la pensionul lui M. Lemoine din Paris”. Hugot mai credea că acest „exemplu” ar putea fi urmat și „de alți boieri”, dacă Damas i-ar permite să le dezvăluie că „Excelența Voastră” însuși „*a binevoit să recomande* cu căldură lui M. Lemoine pe tinerii boieri valahi (s.n.)”, detalii care arată că oficialii francezi fuseseră implicați în trimiterea primelor odrasle boierești la Paris, că era vorba aici de *o politică franceză premeditată*. De altfel, „un alt mare boier [...] al cărui nume este Golescu”, desigur Dinicu Golescu, îi ceruse lui Grigore Ghica Vodă permisiunea

¹⁴⁷ *Ibidem*, XVII, p. 48.

¹⁴⁸ *Ibidem*, XVII, p. 28 (București, 22 octombrie 1825, Hugot către Damas).

¹⁴⁹ Costache Negri, *Scrieri, I, Poezii, proză literară, diverse, corespondență*, Text ales, note și studiu introductiv de Emil Boldan, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 114–115.

¹⁵⁰ *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVII, p. 18 (București, 25 mai 1825, Hugot către Damas).

„de a-și însoți cei doi fii în Franța”, cu toate că Hugot nu apucase să intervină și pentru fiii lui, iar tatăl lor nu plătitise, precum Filip Lenș o „garanție”, reprezentând „plata pensiunii [...] pe șase luni în avans”¹⁵¹.

Dacă spre sfârșitul anilor '20 ai veacului al XIX-lea, preocuparea de căpătâi a consulilor în privința *implantării influenței franceze* în principate a avut drept obiect încurajarea interesului elitei, a boierimii pentru educație, „luminare” și de a-și îndrepta fiii către instituțiile de învățământ din Franța, altfel spus, de a fi „colonizate” cultural Țara Românească și Moldova de către Franța, începând cu perioada următoare stimularea actului politic de demnitate națională și simpatie pentru Franța ca mare putere protectoare a tuturor naționalităților oprimate, de distanțare de Rusia, semnalând insistent pericolele „rusismului” și panslavismului, de constituire în cadrul boierimii a unui „partid francez”, numit de consuli *parti national* au devenit „cheia de boltă” a politicii franceze. Astfel se recunoștea implicit (uneori explicit) că acest *parti national* nu exista și trebuia construit.

SOME CONSIDERATIONS ON THE FRENCH INFLUENCE ON THE POLITICAL CULTURE OF THE ROMANIAN PRINCIPALITIES IN THE FIRST FOUR DECADES OF THE NINETEENTH CENTURY

Abstract

This article analyses the ways and means of the French cultural influence on the Romanian political thought during the first half of the 19th century, in the context of the modernization. Thus, this study stresses upon the role of the French consuls on the Romanian social and political elite. The endeavor of the French consuls was to create a pro-France “national party” in order to undermine the Russian supremacy. In order to do so, the article deals also with the context of the French ideological debates during from the middle of the 18th century until the 1830s. During this process, the Romanian political thought integrated both revolutionary and conservative ideas.

Keywords: modernization, political culture, French influence.

¹⁵¹ *Ibidem*, XVII, p. 18.

ROMÂNIA ȘI MARILE PUTERI. IMPLICAȚIILE CHESTIUNII EVREIEȘTI (1876–1878)

IRINA GAFIȚA

(*Masterand, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași*)

I. INTRODUCERE

Perioada 1876–1878 este asociată din punct de vedere cronologic în istoriografia românească cu obținerea independenței de stat, cu consfințirea ei pe câmpul de luptă și cu derularea demersurilor diplomatice necesare recunoașterii ei de către marile puteri. Istoriografia străină privește acești ani ca o altă etapă a crizei orientale, având drept actori principali Rusia și Imperiul otoman, spațiul românesc fiind amintit în contextul importanței sale din punct de vedere strategic și a importantei comunități evreiești ce rezidă aici.

Scopul acestei lucrări este de a trasa coordonatele principale în ceea ce privește raportarea marilor puteri la spațiul românesc, prin prisma chestiunii evreiești care cunoaște o nouă etapă. Din punct de vedere cronologic avem de a face cu două secvențe temporale diferite. În perioada 1876–1877 atenția Europei și a Statelor Unite era concentrată asupra desfășurării acțiunilor militare și diplomatice din Orient, situația evreilor din acest areal geografic rămânând pentru moment în plan secund. Întâlnim pentru acest interval de timp, în presa străină, scurte relatări cu privire la diverse incidente ce au implicat membri ai comunității israelite.

Ceea ce lucrarea încearcă să surprindă pe lângă desfășurarea evenimentelor este motivația de natură ideologică, implicațiile mentalului colectiv cât și percepția „străinului” despre apariția, dezvoltarea și perpetuarea în rândul românilor a sentimentului antievreiesc.

Al doilea segment cronologic, cel corespunzător anului 1878, aduce în discuție raportarea principalilor actori europeni la activitatea Alianței Israelite Universale, cât și poziționarea lor anterioară Congresului de la Berlin. Voi avea de asemenea în vedere o analiză succintă a convențiilor comerciale pe care statul român le-a încheiat sau a dorit să le încheie în această perioadă. Această analiză se poate dovedi concludentă pentru a stabili influența chestiunii evreiești în poziționarea României pe scena europeană.

Am utilizat în realizarea acestei lucrări atât surse primare cât și surse secundare. În cazul surselor primare m-am oprit în special asupra unor publicații din Marea Britanie, Franța, Italia, Elveția sau Statele Unite. De asemenea scrierile contemporane privitoare la desfășurarea războiului ruso-turc, care conțineau referiri la comunitatea evreiască din România mi-au fost de un real folos.

Correspondența dintre Adolphe Crémieux și Gerson von Bleichroeder mi-a oferit o perspectivă asupra influenței pe care Alianța Israelită Universală a avut-o asupra politicii externe a principalilor actori politici ai vremii.

Desigur, pentru corectitudinea demersului științific se impune pe viitor o analiză amănunțită a principalelor colecții de documente ale marilor puteri, așa numitele „cărți colorate”, cât și corespondența diplomatică a diversilor agenți diplomatici ai statelor europene și ai Statelor Unite ale Americii în România.

II. CHESTIUNEA EVREIASCĂ DIN ROMÂNIA. TEME ALE DISCURSULUI PUBLICISTIC STRĂIN

Felul în care chestiunea evreiască din România este tratată de publicistica străină diferă de la scriitor la scriitor, de la articol la articol. Desigur, aici își fac locul o serie de variabile cum ar fi orientarea publicației, motivațiile personale ale celui ce scrie, contextul general al politicii externe al țării respective. Dar ceea ce se evidențiază în fond ca o constantă este perpetua nevoie de a înțelege și a explica cititorilor un fenomen care de multe ori îl frapează vizibil pe scriitor.

Pe de o parte, străinul este uimit de diferența dintre comunitatea evreiască occidentală și cea românească. Unii autori și-au explicat prin aceasta incapacitatea românilor de a le acorda drepturi, în speță incapacitatea de a-i asimila. Alții și-au explicat individualitatea populației evreiești din spațiul românesc tocmai prin tendința exagerată a românului de a discrimina și incapacitatea de a-l privi pe evreu ca pe un egal în drepturi al său.

Correspondentul publicației elvețiene „Journal de Genève” are o poziție oscilantă. Pe de o parte este mirat de felul în care evreul român arată, mănâncă, trăiește, și înțelege dificultatea românului în a-l asimila, dar pe de altă parte nu poate nega că ceea ce îl supără pe român la evreu și viceversa nu va dispărea peste noapte.

Acesta confirmă faptul că israeliții din Occident, deși își conservau religia și unele trăsături specifice, se identificau într-o oarecare măsură cu oamenii în mijlocul cărora trăiau, în timp ce în Iași „evreii au rămas cu un secol în urmă și cu greu par a vrea să se reformeze”. Pentru elvețian „este ușor de înțeles de ce populația română care vine în contact cu această rasă nu este prea mulțumită. Evreii acaparează toți banii românilor, căci industria le aparține”¹.

Correspondentul elvețian se arată profund revoltat de însăși existența unei chestiuni evreiești în România, concluzionând că evreii nu ar mai deține pozițiile cheie în economie dacă românii ar practica la rândul lor meseriile pe care le practică evreii. Iar în privința neacordării de drepturi evreilor, el consideră că românilor le lipsesc principiile elementare de civilizație².

¹ „Journal de Genève”, Geneva, an XLVIII, nr. 47, 25 februarie 1877, p. 2.

² *Ibidem*.

Pentru corespondentul publicației „The Times” la București, problema evreiască cu care se confrunta România în acești ani își avea originea în însăși organizarea socială a țării. Comerțul se afla în mâinile evreilor, în timp ce elitele locale nu se mai puteau îndeletnici decât cu dreptul și politica, lucru ce ducea, în opinia lui, la suprapopulare și corupție în aceste domenii³.

Ideea conform căreia acapararea comerțului de către evrei se datorează pasivității românului este prezentă și aici, dar de această dată pasivitatea este pusă pe seama sistemului de castă care continuă să persiste în spațiul românesc: „Este considerat nedemn pentru un boier sau pentru copiii săi să se implice în activități comerciale. Prin urmare, tinerii boieri nu au altceva de făcut decât să avânte o sabie în armată sau să își aștepte rândul la ușa vreunui minister”⁴.

George M. Towle aderă la ideea conform căreia evreii formează un grup social distinct, ce prosperă în România deoarece „nu există bancă în Moldova care să nu fie administrată de către evrei”. Aceștia „au fost aspru persecutați de către nativi care sunt foarte invidioși pe îndemânarea comercială superioară și firea strângătoare [a evreului – n.a.]”⁵. L.P. Brockett vine cu o viziune similară asupra statutului evreului: „ei sunt bancherii și finanțistii principatelor, și deși sunt extrem de displăcuți de către nativi, au reușit să obțină o poziție foarte proeminentă și influentă”⁶.

România este văzută de A. J. Schem ca o țară total dependentă de străini și de capitalul lor pentru dezvoltarea industrială, prin urmare românii „nu se pot aștepta să primească beneficiile pe care le cer de la aceștia [de la evrei – n.a.] atât timp cât sunt intoleranți cu ei”⁷.

Un alt tip de discurs folosit în publicistica vremii îl constituie plasarea în antiteză a reușitelor românilor ca popor, cu incapacitatea lor de a elimina neajunsurile care nu le fac cinste.

Pentru John Trevor Barkley, un cunoscător al realităților evreiești, era greu de acceptat faptul că românii, un popor pe care el îl vedea într-un progres constant, se făceau vinovați de „opresiune, injustiție și cruzime față de <străinul dinlăuntru>, evreii fiind tratați cu lipsă de justețe și cu o ferocitate de nejustificat”⁸.

³ Roumania, în „The Times”, Londra, an XC, nr. 29346, 29 august 1878, p. 8.

⁴ *Ibidem*.

⁵ George M. Towle, *The Principalities of the Danube: Servia and Roumania*, Boston, J.R. Osgood & Co., 1877, p. 88–89.

⁶ L.P. Brockett, *The cross and the crescent; or, Russia, Turkey, and the countries adjacent, in 1876-7. A graphic description of the countries, peoples, races and religions of the regions now involved in war, unfolding the causes which have led to the conflict, and the vital, (commercial, political, and religious) interests which threaten to involve all the great nations of Europe in it, with a truthful narrative of the Bulgarian massacres, and many thrilling incidents of the Insurrection*, Philadelphia, Pa., Hubbard Bros., 1877, p. 252.

⁷ A.J. Schem, *The war in the East. An illustrated history of the conflict between Russia and Turkey with a review of the Eastern question*, New York, Cincinnati, Boston, O.H.S. Goodspeed & Co., B.R. Sturges, 1878, p. 599.

⁸ John Trevor Barkley, *Roumania – a chapter of modern history*, în „The Times”, Londra, an XC, nr. 29238, 25 aprilie 1878, p. 4.

O altă opinie care să susțină acest punct de vedere este cea a lui A. J. Schem, care vede în cazul României o încetinire a progresului acestei țări tocmai prin atitudinea de intoleranță față de evreu: „una dintre piedicile progresului în cazul acestui popor constă în gelozia sa asupra străinilor”⁹.

Este binecunoscut faptul că în discursul susținătorilor emancipării evreilor s-a mers pe ideea intoleranței religioase a românului în raport cu evreul, iar elementul economic și etnic, deși prezent, a fost considerat un factor adiacent iar nu primordial.

Caroll Tevis, corespondent al publicației „New York Times” la București, demontează acesta ipoteză oferind o argumentație simplistă, dar în același timp cât se poate de realistă: „aceștia [evreii – n.a.] sunt universal detestați, nu cum s-a spus în mod incorect din cauza religiei lor, <ortodoxul> fiind un ins pașnic, nicidecum fanatic, ci din cauza minunatelor abilități de a escroca pe toți cu care fac afaceri”¹⁰.

Această opinie este susținută de publicistica românească a vremii: „Noi credem că România n-a cugetat niciodată a face din chestiunea israelită o chestiune de religie, ci o chestiune economică și mai cu seamă națională”¹¹, căci „nimeni de la noi nu se preocupă cum adorează ei divinitatea”¹². Dacă există vreo problemă în sfera religioasă aceasta este cu siguranță de partea evreului, căci evreii români „departe de a se asemena cu coreligionarii lor, se opun la orice transformare socială ameiți de fanatismul lor religios”¹³.

Intransigența românului în raport cu evreul va duce, după părerea lui Tevis, la noi și noi dezordini pe plan intern. Nici într-un caz monopolul comercial nu va trece din mâna evreului într-a românului, dar ceea ce va face va fi să ofere pe tavă un motiv puterilor străine de a interveni în România¹⁴.

Tevis, deși destul de obiectiv în relațiile anterioare, simpatizează cu discursul antisemit din epocă într-un anume punct, și anume reprezentarea evreului ca agent al germanizării în spațiul românesc: „în școlile lor [ale evreilor – n.a.] limba de predare este germana, ziarele sunt scrise în germană, iar ei sunt avangarda germanizării”¹⁵.

Două săptămâni mai târziu, în paginile aceluiași ziar, Tevis este combătut de un anonim, autointitulat „rezident de mai mulți ani în România”, care clarifică lucrurile aducând în discuție influența liberalilor radicali ce îl consideră pe principele Carol și pe evrei ca elemente fundamentale ale germanizării poporului român: „Este absurd să îi acuzi pe evrei că sunt avangarda germanizării. Nu cred că poate exista om pe fața pământului mai demn de simpatia noastră decât evreul român, căruia i se neagă totul”¹⁶.

⁹ A.J. Schem, *op. cit.*, p. 598.

¹⁰ Carroll Tevis, *The Roumanian Principalities. Their inhabitants and particularities. The Jews and their rivals in comerce*, în „The New York Times”, New York, 3 iunie 1877, p. 3.

¹¹ „Românul”, București, an XX, 30 octombrie 1876, p. 1.

¹² *Ibidem*, 28 noiembrie 1876, p. 2.

¹³ *Ibidem*, 30 octombrie 1876, p. 1.

¹⁴ Carroll Tevis, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵ Idem, *The Israelites in Roumania. Jews as apostles of germanism*, în „The New York Times”, New York, 1 iulie 1877, p. 4.

¹⁶ *The Israelites from Romania. The Jewish problem from this country as it is seen by a long time resident of it*, în „The New York Times”, New York, 14 iulie 1877, p. 5.

Charles R. Tuttle, editor la „Boston Daily News” la acea vreme, scria că elementul principal pe care statele europene trebuie să îl aibă în vedere odată cu finalizarea războiului este necesitatea stabilirii și păstrării libertăților civile și religioase în toate țările peninsulei Balcanice. Pentru el, „răul tratament acordat de români și sârbi evreilor a făcut ca aceste principii să fie călcate în picioare”¹⁷.

Pentru ministrul de externe italian, Luigi Amedeo Melegari, persecuția evreilor din România nu provenea din ură, nici măcar dintr-o prejudecată a creștinilor, ci era „o acțiune organizată administrativ în interesul partidelor politice și pentru a satisface apetitul clasei electorale”¹⁸.

Același punct de vedere era susținut și de către Alianța Israelită Universală, care considera că poporul român nu s-ar opune acordării de drepturi evreilor, și că toată acea stare de tensiune era menținută în mod artificial de către organele puterii care „exploatează în interes personal pasiunile populare, care pot cu ușurință fi inflamate”¹⁹.

Ar fi eronat să considerăm toată presa străină adeptă a emancipării evreilor din România imună la discursul publicistic românesc. Publicația „L’Univers” oferă un astfel de exemplu. Situația evreilor din România era privită ca fiind o problemă foarte complexă ce transcende simpla discuție dacă evreilor ar trebui să li se permită să cumpere sau nu imobile, pentru român „evreul este și va rămâne mereu un străin în țara în care locuiește. Li se pot acorda toate drepturile, dar vor rămâne tot evrei”²⁰.

Românul nu va putea face o diferență între evreul emancipat și evreul lipsit de drepturi, căci îl va considera mereu ca fiind o plagă a societății, o calamitate publică. Discursul, preluat aproape în integralitate și de „Românul”, vine în continuare să completeze clișeele specifice epocii, evreul fiind portretizat ca un parazit care a acaparat comerțul, care spoliază populația locală, și care nu se jenează să apeleze la orice mijloc pentru a putea obține profit. Acordarea dreptului de a cumpăra imobile ar duce la o acaparare de către evreu a pieții de profil, iar posibilitatea de a deține proprietăți în zonele rurale ar duce la o completă decădere a țăranului român²¹.

Un alt aspect care merită menționat aici l-a constituit importanța pe care presa străină a acordat-o sprijinului comunității evreiești din România pe parcursul războiului. La 9 octombrie 1877, „Journal de Genève” publica impresiile corespondentului său de la București. Acesta relatează că în ciuda tuturor motivelor de nemulțumire pe care le au evreii față de români, nu a existat vreo sinagogă sau

¹⁷ Charles R. Tuttle, *Short history of the Dominion of Canada, from 1500 to 1878: with the contemporaneous history of England and the United States, together with a brief account of the Turko-Russian war of 1877, and the previous and subsequent complications between England and Russia* / by Charles R. Tuttle, Boston, Lee and Shepherd, 1878, p. 661.

¹⁸ *The Jews in Roumania*, în „The Times”, Londra, an LXXXIX, nr. 28840, 16 ianuarie 1877, p. 8.

¹⁹ „Bulletin de l’Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 iulie 1878, p. 9.

²⁰ *Le Juifs en Roumanie*, în „L’Univers”, Paris, nr. 3034, 17 ianuarie 1876, p. 2. Articolul este preluat și de către publicația „Românul”, București, an XX, 21 ianuarie 1876, p. 1.

²¹ *Ibidem*.

vreun rabin care să nu fi fost în favoarea patriei sale adoptive sau să nu fi contribuit la colectele făcute pentru răniții români²².

Un comitet israelit s-a format la București, și s-a încercat strângerea de fonduri pentru a putea ajuta armata română. Femeile, excluse din comitetul de ajutorare patronat de către principesa Elisabeta, s-au organizat la rândul lor într-o asociație menită să procure medicamente și alte utilități sanitare pentru răniți²³. Societatea „Zion” a achiziționat o ambulanță care a costat 60 000 de franci, iar doctorii Steiner și Cocio Cohen au lucrat voluntar pe aceasta²⁴.

Comitetul Central al Comunității Evreiești din România a făcut apel constant la membrii comunității să lase de o parte divergențele care ar putea exista între ei și români și să contribuie la efortul de război: „țara se află în împrejurări grele. Țara în care ne-am născut reclamă în timpul de față să-i plătim o mică părticică din ceea ce ne-a dat din ziua nașterii noastre”²⁵.

III. INCIDENTELE ANILOR 1876–1877

Perioada 1876–1877 se remarcă printr-o serie de acțiuni cu caracter local îndreptate cu precădere asupra segmentului de populație evreiesc. Unele dintre ele s-au soldat cu victime, lucru recunoscut și de către autoritățile române, altele doar cu distrugerea de bunuri materiale, în timp ce unele nici măcar nu au avut loc în realitate. Cert este că aceste acțiuni au avut un caracter local și o cauză de natură regională, ele nu au făcut parte dintr-o manifestare de amploare extinsă pe tot teritoriul României și nu au fost ordonate sau dirijate de la centru, centru care, e drept, nu era străin de ele. Alianța Israelită Universală le-a folosit ca o modalitate de a atrage atenția opiniei publice europene asupra situației evreilor din România, oferindu-le o conotație plină de substrat, dar lipsită de fundament real.

În luna iulie a anului 1876, „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle” consemna faptul că situația evreilor din România este departe de a se ameliora. Era menționat un incident care a avut loc la Focșani, unde Mihail Dimiu, șeful poliției din oraș, a expulzat 8 evrei. Acesta a adresat comunității evreiești din oraș, o petiție prin care cerea să i se pună la dispoziție o listă a tuturor membrilor comunității, pentru a putea determina dacă aceștia se puteau încadra în categoria „vagabonzilor”²⁶.

Un caz mult mai mediatizat în epocă a fost cel de la Vaslui. Cu privire la incidentele de acolo, „Journal de Genève” publica o notă extrem de acidă,

²² „Journal de Genève”, Geneva, an XLVIII, nr. 237, 9 octombrie 1877, p. 2.

²³ *Israelites de Roumanie*, în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 ianuarie 1877, p. 27. Pentru o descriere detaliată a contribuției comitetelor evreiești de ajutorare vezi *loc. cit.*, 2 iulie 1877, p. 29–30.

²⁴ „Gazzeta Piemontesi”, Torino, an XI, nr. 170, 22 iunie 1877, p. 2.

²⁵ *Apel către israeliții din România*, în „Românul”, București, an XXI, 30 aprilie 1877, p. 2.

²⁶ *Israelites de Roumanie*, în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 3 iulie 1876, p. 7–8.

considerându-l pe Neron Lupașcu, prefectul Vasluiului „de o cruzime extrem de rafinată pentru secolul nostru, deoarece a alungat în stradă fără motiv sau explicație, mai mult de 300 de persoane fără nici o explicație”²⁷.

„The Times” avansa aceeași cifră de 300 de persoane, oferind și o descriere detaliată a evenimentelor. În conformitate cu articolul 10 al Legii Poliției Rurale, nici un evreu nu avea dreptul de a se stabili în zone rurale fără aprobarea prealabilă a Consiliului Comunal. Deși nu era pusă în discuție justetea sau injustetea acestei legi, ceea ce presa străină găsea straniu era faptul că evreii în discuție au avut domiciliul în zonele rurale adiacente Vasluiului de circa 25 de ani, efortul autorităților române de a dovedi o ilegalitate devenind astfel bizar²⁸.

După momentul evacuării, majoritatea evreilor s-au refugiat la membri ai comunității din alte județe, înaintând în același timp o petiție Ministerului de Interne. Confruntate cu o situație care tindea să degenereze, la care se adăuga implicarea Alianței Israelite Universale, autoritățile române au dispus încetarea oricăror măsuri împotriva populației evreiești și demararea unei anchete la fața locului²⁹.

Rezultatul anchetei a relevat faptul că autoritățile locale din Vaslui au constatat că un număr de 25 de evrei dețineau cârciumi, folosindu-se de numele unor cetățeni cu drept de vot pentru a putea obține licența de funcționare. Cârciumile au fost închise, băuturile confiscate, iar proprietarii somați să părăsească localitatea în termen de trei luni³⁰.

Ștefan Șendrea, agentul român la Paris dezmințea cele relatate de presa străină cu privire incidentele de la Vaslui. Nota sa considera numărul de 300 de victime aruncate în stradă drept o afirmație ridicolă și tendențioasă, singurul fapt cert pe care el îl putea admite cu privire la toată tevatura stărnită în jurul Vasluiului era închiderea a două magazine care vindeau băuturi spirtoase și refuzul permiterii deschiderii unui al treilea³¹.

Un alt caz semnalat de publicația londoneză, „The Times” s-a înregistrat în localitatea Râmnicul Sărat. Autoritățile locale au dispus închiderea unei prăvălii aparținând unui evreu ce a servit în armata română, care la rândul său a decis să înainteze o petiție Ministerului de Interne³².

„Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle” abundă în știri despre persecuția evreilor din România, unele menționate și de alte surse, iar altele a căror veridicitate nu poate fi dovedită. Un exemplu în acest sens îl constituie un caz petrecut la Ivănești, unde „o săracă femeie pentru a scăpa de cei patru urmăritori ai săi, bolnavă de frig

²⁷ „Journal de Genève”, Geneva, an XLVIII, nr. 40, 17 februarie 1877, p. 2.

²⁸ *The Eastern question*, în „The Times”, Londra, an LXXXIX, nr. 28863, 12 februarie 1877, p. 5.

²⁹ *Ibidem*. Pentru o listă a evreilor expluzați din Vaslui vezi „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 ianuarie 1877, p. 21–23.

³⁰ Verax (Radu Rosetti), *La Roumanie et les Juifs*, București, I. V. Socecu, 1903, p. 155.

³¹ Etienne C. Schendre, *The Jews in Roumania*, în „The Times”, Londra, an LXXXIX, nr. 28841, 17 ianuarie 1877, p. 6.

³² *The Eastern question*, loc. cit.

și temându-se pentru viața sa, a traversat în picioarele goale un curs de apă, intrând în apă cu copiii săi. Fiind puțin neatentă, ea s-a înecat sub privirile copiilor săi care plângeau și strigau”³³.

Cu ocazia sărbătorilor de Paști ale anului 1877, câteva excese au avut loc contra evreilor la Ploiești, ocazie cu care câțiva supuși austro-ungari au fost maltratați. Vinovații în acest caz au fost prinși și pedepsiți³⁴.

Luna iunie a anului 1877 a înregistrat un incident între autoritățile române și populația evreiască, de această dată în orașul Darabani, din județul Dorohoi. Cu referire la desfășurarea evenimentelor avem de a face cu mai multe versiuni narrative. Conflictul a izbucnit pe 3 iunie, într-o zi de joi, care era și zi de piață. Un grup de țărani români, ce se presupune că se aflau într-o stare avansată de ebrietate, a ieșit din cârciumă și a început să hărțuiască evreii aflați pe stradă, recurgând și la violență³⁵.

Un factor declanșator al conflictului l-a reprezentat cuplul Ciumara. El, George Ciumara, grec la origine, era primarul orașului. În serviciul său se afla un număr de greci, ale căror relații cu populația de rit iudaic puteau fi descrise ca tensionate. Soția, Smaranda Ciumara, se afla în ziua altercației în centrul orașului³⁶.

„Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle” o consideră pe aceasta principala vinovată de cele petrecute la Darabani³⁷, în timp ce Verax dezmente informația conform căreia dânsa mergea în mașină și îi întărta pe țărani, susținând chiar contrariul și afirmând cu tărie că doamna cu pricina a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a aplana conflictul³⁸.

„Gazette de Lausanne”, care primește informații referitoare la eveniment de la corespondentul său de la București, publică cu întârziere o relatare despre deznodământul conflictului. Sursa amintită aduce în discuție vandalizarea a 40 de case evreiești și maltratarea gravă a evreilor. Purtarea țăranilor români, așa cum reiese din relatare, ar fi fost una total necivilizată, ei luând toate mărfurile, aurul și argintul găsite, în timp ce cărțile și hârtiile evreilor au fost arse. Ulterior mulțimea ar fi pătruns în sinagogă, aruncând în stradă obiectele de cult³⁹.

Acest incident a fost fără îndoială făcut cunoscut cancelariilor europene. Luigi Amedeo Melegari a profitat de această ocazie pentru a-și reafirma adeziunea față de cauza evreilor din spațiul românesc, confirmând faptul că trimisului italian

³³ *Israelites de Roumanie*, în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 ianuarie 1877, p. 19.

³⁴ Verax, *op. cit.*, p. 155.

³⁵ *Ibidem*, p. 157.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Israelites de Roumanie*, în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 ianuarie 1877, p. 23. Pentru informații detaliate asupra desfășurării evenimentelor vezi p. 24–26; pentru raportul Ministerului de Interne Român vezi *loc. cit.*, 2 iulie 1877, p. 28–29.

³⁸ Verax, *op. cit.*, p. 157.

³⁹ „Gazette de Lausanne”, Lausanne, an LXXVIII, nr. 140, 15 iunie 1877, p. 2.

la București i s-au trasat instrucțiuni clare în vederea demersurilor pe care urmează să le facă pe lângă guvernul român, pentru ca evenimente precum cele de la Darabani să nu se mai repete⁴⁰.

Presa italiană considera că motivul real al conflictului de la Darabani l-ar constitui corupția care domnea în localitate și care mergea până la cele mai înalte nivele: „prefectul este la mâna evreilor”⁴¹.

În noaptea de 5 spre 6 iunie un alt incident se înregistrează la Iași. Un grup de studenți și tineri reveniți de la gară, unde l-au văzut pe țar plecând spre Ploiești, au devastat cârciuma lui Abraham Solomon, pornind și un incendiu care a cuprins circa 40 de case evreiești⁴².

Un caz aparte în epocă îl constituie cel de la Giurgiu. Presupusele incidente care au avut loc în această localitate au fost negate de însăși comunitatea israelită. Faptul este confirmat de către trimisul american la Constantinopol, care afirmă răspicat că zvonurile privitoare la persecuția evreilor din Giurgiu sunt false⁴³. Adolphe Stern oferă, la rândul său, scuze oficialilor români pentru transmiterea de informații eronate la Washington⁴⁴.

O lună mai târziu apar din nou zvonuri cu privire la persecuții asupra populației evreiești a orașului. Același Adolphe Stern, noul consul american la București, vine să dezmințe informațiile parvenite anterior Departamentului de Stat. Din luna noiembrie a anului 1876 nici un fel de incident nu a mai fost înregistrat în localitate. Ba mai mult, susține Stern în comunicatul său, multe ordine de evacuare emise atunci au fost anulate de instanțe, iar respectivele familii au putut să se întoarcă la domiciliu⁴⁵.

IV. RAPORTAREA MARILOR PUTERI LA POPULAȚIA EVREIASCĂ DIN ROMÂNIA

Pentru a putea obține o imagine de ansamblu asupra felului în care marile puteri s-au raportat la populația evreiască din România, trebuie să avem în vedere o serie de factori. În primul rând, trebuie să ținem cont de interesele generale ale respectivei țări în spațiul estic, apoi de cele particulare, dacă au existat, care priveau în mod direct România.

În al doilea rând nu trebuie să pierdem din vedere situația politică internă a fiecărui stat, în speță cine deținea puterea, care era orientarea sa politică, cum se

⁴⁰ Amadeo Luigi Melegari către Samuel Toscano și S. Alatri, Roma, 23 iulie 1877; în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 2 iulie 1877, p. 27.

⁴¹ „Gazzeta Piemontesi”, Torino, an XI, nr. 170, 22 iunie 1877, p. 2.

⁴² *Israelites de Roumanie*, în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 ianuarie 1877, p. 23.

⁴³ *The Jews in Roumania*, în „The New York Times”, New York, 8 mai 1877, p. 1.

⁴⁴ „Românul”, București, an XXI, 18 mai 1877, p. 2.

⁴⁵ *Persecution of Jews in Europe*, în „The New York Times”, New York, 23 iunie 1877, p. 4.

raporta la chestiunea minorităților naționale și dacă interesul de moment îi cerea sau nu să acționeze. Nu putem omite nici influența pe care Alianța Israelită Universală a reușit să o exercite, prin intermediul filialelor locale, până la cel mai înalt nivel.

Italia s-a arătat de la bun început dispusă să dea crezare informațiilor ce i-au parvenit de la comitetul din Roma al Alianței Israelite Universale. Într-un memorandum trimis ministrului plenipotențiar al Italiei la Constantinopol, ministrul de externe Melegari își făcea cunoscute intențiile. Cu prilejul Conferinței de la Constantinopol, acesta își exprima intenția ca o viitoare organizare a provinciilor otomane să aibă la bază deplina egalitate civilă și politică, indiferent de religie, a tuturor supușilor otomani⁴⁶.

În ceea ce privește strict cazul României și al Serbiei, Melegari vedea în încercarea acestora de a le nega drepturi israeliților, sub pretextul respectării autonomiei, o încercare futilă căci „România și Serbia au nevoie de ajutorul marilor puteri. Acestea trebuie să își condiționeze sprijinul de acordarea de drepturi evreilor”⁴⁷. Franchetea lui Melegari este debordantă, fiindcă pentru el o Românie care tremură la gândul că ar putea fi abandonată de vest nu se va lipsi așa de ușor de protecția vestică doar pentru că nu vrea să rezolve chestiunea israelită⁴⁸.

Totuși italienii ar fi fost dispuși să facă anumite concesii. Sub pretextul originii latine a ambelor popoare, ar fi fost de acord ca restricțiile să rămână valabile în cazul evreilor veniți din Galiția și Podolia, deoarece această parte a populației evreiești ar fi putut constitui o forță de „germanizare” cu un caracter negativ asupra latinității poporului român⁴⁹. Limitările acțiunii italiene în favoarea României la Congresul de la Berlin s-au datorat în principal divergențelor existente între Luigi Corti, ministrul de externe de atunci, și Benedetto Cairoli, primul-ministru, ultimul arătându-se sensibil la punctul de vedere al Alianței Israelite⁵⁰.

Poziția Franței, pe de altă parte, poate fi ușor dedusă prin prisma relației existente între Adolphe Crémieux și Louis Decazes, ministrul de externe. Într-o depeșă din 5 ianuarie 1877, publicată în „Le Temps”, acesta din urmă, cunoscând poziția pe care Alianța Israelită Universală a adoptat-o cu ocazia Conferinței de la Constantinopol, ținea să precizeze că „sentimentele guvernului francez [...] sunt destul de cunoscute ca să nu mai fiu nevoie să adaug că sprijinul plenipotențiarilor noștri este dinainte asigurat israeliților din Est, la deliberările al căror obiect l-ar putea constitui interesele și drepturile lor”⁵¹.

⁴⁶ *The Jews in Roumania*, în „The Times”, Londra, an LXXXIX, nr. 28840, 16 ianuarie 1877, p. 8.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ William O. Oldson, *A providential anti-semitism: nationalism and polity in the nineteenth century Romania*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1991, p. 27.

⁵⁰ Rudolf Dinu, *Studi italo-romeni. Diplomazia e societa, 1879-1914*, București, Editura Militară, 2007, p. 133.

⁵¹ „Le Temps”, Paris, an XVII, nr. 5741, 5 ianuarie 1877, p. 2.

Schimbarea lui Louis Decazes cu William Henry Waddington, în decembrie 1877, nu a adus nici o modificare în linia politicii externe franceze cu privire la situația evreilor din spațiul românesc. La începutul lunii martie, Comitetul central îi scria lui Bleichroeder că ministrul francez l-a asigurat pe Crémieux că poziția Franței rămânea neschimbată: „Guvernul francez va susține cauza israeliților din Orient și va face tot ce depinde de el în favoarea lor”⁵². La 7 iunie 1878, răspunzând unei interpelări din Camera Deputaților, Waddington confirma acest lucru „Mergând la Congres, ea [Franța – n.a] își va aminti de asemenea că există și alte rase care merită cel puțin în același grad interesul Europei”⁵³.

În cazul Germaniei, omul cheie al epocii a fost, fără îndoială, Gerson von Bleichroeder. La sfârșitul lunii decembrie acesta îi scrie cancelarului Otto von Bismarck în încercarea de a-l atrage de parte sa: „Timp de 22 de ani, v-am servit Excelența voastră, cu fidelitate, fără a urmări vreo răsplată. Acum a venit ora recompensei și ea constă în egalitatea drepturilor pentru evreii români”⁵⁴.

Ca răspuns la numeroasele petiții adresate de către comunitatea evreiască din Berlin, Ministrul Afacerilor Externe, Bernhard von Bulow, reafirma poziția lui Bismarck care se arăta dispus să profite de orice oportunitate favorabilă pe plan extern pentru a milita pentru cauza evreilor⁵⁵.

Bleichroeder avea însă idei mai ferme în ceea ce privește acordarea de drepturi israeliților români, și spre deosebire de Crémieux, considera că adresarea de petiții nu era altceva decât o mare pierdere de timp: „Nu trebuie să vă ascund convingerea mea că soarta coreligionarilor noștri din România nu va fi niciodată ameliorată în afară de cazul forței majore a voinței europene”⁵⁶.

Într-o întrevedere avută cu Ion C. Brătianu, Bleichroeder îi expunea acestuia poziția României pe plan european din punctul de vedere al Alianței Israelite: „am profitat de această ocazie ca să îi demonstrez acestui ministru foarte influent marele interes care ar exista pentru poziția României în concertul european, dacă ar izbuti să concilieze inimile compatrioților săi români și să reunească voturile legislatorilor pentru emanciparea completă a israeliților din România”⁵⁷.

Mite Kremnitz considera că Bismarck a văzut în articolul 46 al Tratatului de la Berlin „un mijoc de șantaj”, pe care îl putea folosi împotriva Bucureștiului pentru a-și atinge alte scopuri decât îmbunătățirea condiției evreilor, așa cum îi promisese lui Bleichroeder⁵⁸.

⁵² Comitetul Central către Bleichroeder; Paris, 8 martie 1878; în Carol Iancu, *Bleichroeder și Crémieux. Lupta pentru emanciparea evreilor din România la Congresul de la Berlin. Corespondență inedită (1878–1880)*, București, Editura Hasefer, 2006, p. 206–207.

⁵³ „Journal de Débats”, Paris, 7 iunie 1878, p. 1.

⁵⁴ N. M. Gelner, *The intervention of the German Jews at the Berlin Congress 1878*, în „Leo Baek Institute Yearbook”, Haga, 1960, p. 229; *apud* Carol Iancu, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁵ Berhhard von Bulow către comunitatea evreiască germană; Berlin, 23 februarie 1878; în Carol Iancu, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁶ Gerson von Bleichroeder către Comitetul Central Israelit; Berlin, 21 februarie 1878; în *loc. cit.*, p. 198.

⁵⁷ Bleichroeder către Crémieux, Berlin 12 aprilie 1878; în *loc. cit.*, p. 217–218.

⁵⁸ Mite Kremnitz, *Regele Carol al României – o biografie*, Iași, Editura Porțile Orientului, 1995, p. 90.

Întreaga chestiunea a acordării de drepturi evreilor era legată de căile ferate române și de defuncta concesiune Strousberg. După colapsul companiei inițiale, la cererea lui Bismarck, bancherii evreii Gerson von Bleichroder și Adolphe Hansemann au inițiat în 1871 o nouă companie care a preluat activele defunctului concern Strousberg. Sarcina de a continua construcția de căi ferate în România i-a revenit unei companii austriece. Între timp costurile au crescut, iar singura soluție pe care Bismarck a întrezărit-o la acel moment a fost să forțeze mâna statului român și să îl oblige să răscumpere căile ferate, cu scopul de a proteja investitorii germani⁵⁹.

Alianța Israelită Universală a acționat prin filiera sa locală și în Statele Unite ale Americii. O delegație a Consiliului Delegațiilor Evreilor Americani a fost primită în audiență de către președinte pe data de 3 mai 1877. Benjamin Peixotto a fost cel care a susținut cauza israeliților, aparent cu sorți de izbândă, căci Ulysses S. Grant a dispus ca secretarul de stat, William Evarts, să se întâlnească cu acesta pentru a putea pune la punct un plan concret de acțiune. Prin urmare s-a decis reînființarea consulatului american la București, numirea lui Adolph Stern în fruntea lui și o informarea a reprezentanților diplomatici americani de la Viena, Constantinopol și Petersburg cu privire la intențiile administrației⁶⁰.

La 5 iunie 1878, ministrul Statelor Unite în Austria, John A. Kasson, a propus într-o notă trimisă secretarului de stat William Evarts ca recunoașterea independenței române să fie condiționată de acordarea drepturilor tuturor locuitorilor fără deosebire⁶¹.

În cazul Marii Britanii observăm o poziție constantă în intervalul de timp avut în vedere, comunitatea israelită fiind asigurată de sprijinul guvernului englez. Lordul Derby, ministru de externe britanic, oferea la sfârșitul anului 1876 asigurări comunității israelite din România că guvernul englez va sprijini abolirea diferențelor dintre religii. În pofida noului statut pe care îl aveau România și Serbia, și anume cel de state independente, promitea să facă tot posibilul pentru a sprijini punctul de vedere al Alianței Israelite care coincidea cu al său⁶².

Comunitatea evreiască din Marea Britanie era la fel la activă la începutul anului 1878. La 4 ianuarie 1878, „The Jewish Chronicle” consemna următoarele: „Imediat ce negocierile de pace vor începe, trebuie să fim pregătiți să forțăm puterile în legătură cu cererile evreilor din Principatele Dunărene”⁶³.

Inclusiv Crémieux îi scria constant lui Benjamin Disraeli, primul-ministru britanic, încercând să îl atragă de partea cauzei evreiești, cerându-i să militeze la Congres pentru ca israeliții să primească drepturi politice și civile, căci de nu ar proceda astfel, posterității i-ar fi greu să îi ierte acest neajuns⁶⁴.

⁵⁹ Barbara Jelavich, *Russia and the formation of the Romanian national state 1821–1878*, London, New York, Cambridge University Press, 1984, p. 290.

⁶⁰ *The Hebrews in Roumania*, în „The New York Times”, New York, 3 mai 1877, p. 1.

⁶¹ Carol Iancu, *op. cit.*, p. 73.

⁶² „Le Constitutionnel”, Paris, an LXI, nr. 565, 28 decembrie 1876, p. 1.

⁶³ „The Jewish Chronicle”, Londra, 4 ianuarie 1878; *apud* Carol Iancu, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁴ Adolphe Crémieux către Benjamin Disraeli, lord de Beaconsfield, Paris 21 iunie 1878; în S. Posener, *Adolphe Crémieux (1876–1880)*, Félix Alcan, 1934, vol. II, p. 160–161.

V. CONVENȚIILE COMERCIALE ALE ROMÂNIEI

În 1874 Parlamentul României a adoptat o lege generală a vămilor care cuprindea unele măsuri prin care să se consacre autonomia vamală față de Imperiul otoman. Astfel, guvernul român avea calitatea de a crește sau de a micșora tarifele vamale și, în caz extrem, chiar de a interzice importul anumitor mărfuri, în funcție de reglementările relațiilor comerciale prin convenții directe încheiate cu parteneri externi.

De asemenea, statele care aveau interese comerciale în România trebuia să negocieze direct cu guvernul de la București și nu cu puterea suzerană. Primul stat care a încheiat o astfel de convenție a fost Austro-Ungaria în 1875, urmând ca celelalte state să negocieze în anii viitori încheierea unor acte similare. Principala problemă care se punea era acordarea sau nu de privilegii comerciale supușilor israeliți ai viitoarelor state semnatare.

Marea Britanie se înscria pe lunga listă de state care priveau cu neîncredere posibilitatea încheierii unei convenții comerciale cu România. Dintr-o scrisoare anonimă trimisă publicației „The Times”, putem deduce care era starea de spirit a londonezilor cu privire la posibilitatea încheierii unei astfel de convenții: „Guvernul român are de gând să includă în tratatele comerciale cu puterile europene clauze care să excludă englezii care nu sunt creștini de la posibilele avantaje pe care supușii Majestății sale ar urma să le primească dacă s-ar stabili în această țară [...]. Nu este de mirare că lordul Derby ezită să confere unei puteri străine dreptul de a opera discriminări între supușii străini”⁶⁵.

Julian Goldsmid, membru de vază al comunității iudaice din Londra, era și mai vehement în discurs. Însuși faptul că România încerca să încheie o convenție comercială cu Marea Britanie i se părea jignitor, dar pe de altă parte vedea acest fapt ca o oportunitate, opinia publică europeană putând să vadă lipsă de onestitate a românilor: „Dar ce te poți aștepta de la un popor care emite o lege care declară că toate persoanele fără ocupație stabilă sunt considerate vagabonzi [...] pentru ca mai apoi o nouă lege să le interzică evreilor de a practica comerțul, care le asigură un trai decent”⁶⁶.

În cazul negocierilor cu Franța, un rol însemnat l-a avut influența exercitată de către Alianța Israelită Universală prin intermediul președintelui său, Adolphe Crémieux, asupra Ministrului de Externe francez, Louis Decazes. Negocierile dintre partea română și cea franceză s-au soldat doar cu schimbul unei declarații provizorii la 5 noiembrie 1876, semnată de C.A. Rosetti, trimisul extraordinar al României, și de Ministrul Afacerilor Externe francez. Acest aranjament, care privea doar reciprocitatea statutului națiunii celei mai favorizate referitor la drepturile de import, export și tranzit de mărfuri, trebuia să ia sfârșit la 12 mai 1877, dar a fost prelungit până la 13 februarie 1878⁶⁷.

⁶⁵ Roumania, în „The Times”, Londra, an LXXXVIII, nr. 28710, 17 august 1876, p. 6.

⁶⁶ Julian Goldsmid, *The Jews in Roumania*, în *loc. cit.*, an LXXXIX, nr. 28828, 2 ianuarie 1877, p. 12.

⁶⁷ Carol Iancu, *op. cit.*, p. 65.

Încă din toamna anului 1875, agenții români de la Roma au raportat greutățile întâmpinate în încercarea semnării unei convenții comerciale. Partea română ar fi dori convenția ca o garanție a faptului că Italia va recunoaște independența României. Partea italiană a adus în discuție problema acordării de drepturi evreilor, argumentând că nu va fi niciodată de acord ca cetățenii săi evrei să fie supuși discriminării legilor antievreiești din România⁶⁸. La 13 septembrie 1876, Melegari își făcea cunoscută poziția cu privire la posibilitatea semnării unei convenții comerciale cu România. Partea italiană nu va semna nici un act care riscă să încalce constituția țării, constituție care prevede egalitate deplină între toți cetățenii italieni⁶⁹.

Schimbarea la vârf, prin care gruparea de stânga condusă de Agostino Depretis a înlocuit-o pe cea de dreapta a lui Visconti Venosa și Melegari, a dus la semnarea convenției comerciale cu România în martie 1878⁷⁰.

În aceste circumstanțe, Crémieux îi scria lui Cairoli la începutul lui aprilie, indignat peste măsură de noua politică italiană. Oficialului italian i se reproșa faptul că a fost de acord să se alieze cu o țară „a cărei religie politică constă în a lovi cu disprețul oamenii născuți în țara care este pentru ei patria unde au văzut lumina zilei, dar care adoră un Dumnezeu care nu este și al ei”⁷¹. Crémieux vedea încheierea acestei convenții ca pe un eșec al politicii Alianței Israelite în încercarea de a determina România să le acorde drepturi politice evreilor. Cert este că atât timp cât a fost ministru Benedetto Cairoli, convenția cu România nu a fost ratificată de către Parlamentul italian. La semnarea actului, ministerul Depretis nu a mai cerut asimilarea italienilor de rit iudaic cu a compatrioților lor creștini, evreii italieni urmând să fie supuși aceluiași norme ca și cei indigeni. Prin urmare, proiectul a stârnit proteste în parlamentul italian⁷².

În timpul mandatului lui Benedetto Cairoli, martie-decembrie 1878, relațiile româno-italiene au traversat o perioadă tensionată ce a luat sfârșit odată cu venirea la putere a celui de-al doilea guvern Depretis în decembrie. Prim-ministrul italian i-a garantat lui Mihail Kogălniceanu că respectiva convenție cu România va fi prezentată Parlamentului pentru a putea fi ratificată⁷³. Această întârziere între momentul acordului dintre cele două state și prezentarea actului Parlamentului italian se explică prin intervenția lui Crémieux și a comitetului central din Roma.

Statul român a întâmpinat aceleași dificultăți și în cazul încheierii unei convenții comerciale cu Elveția. În luna august a anului 1878, Consiliul Național

⁶⁸ William O. Oldson, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁹ Luigi Amadeo Melegari către Abraham Esdra, Simon Toscanu și Pellegrino Pontecorvo, reprezentanți ai Comunității Israelite din Roma; Roma, 13 septembrie 1876; în „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 3 iulie 1876, p. 11–12.

⁷⁰ Rudolf Dinu, *op. cit.*, p. 133.

⁷¹ Adolphe Crémieux către Benedetto Cairoli, Paris, 8 aprilie 1878; în Carol Iancu, *op. cit.*, p. 213–214.

⁷² „Journal de Genève”, Geneva, an XLIX, nr. 93, 19 aprilie 1878, p. 2.

⁷³ „Gazzeta Piemontesi”, Torino, an XII, nr. 359, 30 decembrie 1878, p. 2.

Elvețian, întrunit la Berna, dezbătea aprins necesitatea încheierii unei convenții comerciale cu România, dar părerile erau, ca și în cazul altor state europene, împărțite⁷⁴.

Posibilitatea semnării acestei convenții a provocat o petiție din partea cetățenilor elvețieni de confesiune iudaică. Petiția pornea de la premisa lipsei de drepturi a evreilor din spațiul românesc, și implicit plasarea evreilor elvețieni pe o poziție de inferioritate față de creștini, lucru ce ar fi încălcat flagrant Constituția federală⁷⁵.

În timp ce Frei, raportor de limbă germană, propunea ratificarea, Joly, raportor de limba franceză, reamintea că România nu a acordat israeliților drepturi civile și politice garantate oricăror altor cetățeni. Joly considera că Tratatul de la Berlin nu ar fi trebuit ratificat înainte de a fi întărit de un alt tratat, care să garanteze drepturi egale tuturor naționalităților⁷⁶. Același raportor de limbă franceză aducea în discuție și credibilitatea statului român: „cine poate garanta că tratatul odată încheiat, partea română îl va respecta, dacă nu a fost capabilă să facă acest lucru cu tratatul de la Berlin”⁷⁷. O voce distinctă a fost a reprezentantului regiunii Glaris, Zweifel, care considera că interesele elvețiene care sunt în joc ar trebui să aibă întâietate și că ar fi pueril ca acestea să fie sacrificate în numele chestiunii evreiești⁷⁸.

În mai 1875, cancelarul Aleksandr Mihailovici Gorceakov îl instruește pe Zinoviev să înceapă negocierile cu România în vederea încheierii unei convenții comerciale. Aceasta a fost în cele din urmă semnată la 25 februarie/8 martie 1876. În aprilie același an ea urma să fie ratificată, dar datorită crizei ministeriale acest lucru s-a prelungit până în iulie. În ciuda aspectelor economice negative, convenția a fost un succes politic⁷⁹.

În cazul semnării unei convenții comerciale cu Germania, lucrurile au fost clare de la bun început. La 14 mai 1878, *Reichstag*-ul respingea proiectul. Bleichroeder era bine informat de intențiile României și transmitea Alianței asigurări că acest proiect era sortit eșecului: „Tratatul nu menționează restricțiile îndreptate contra evreilor, dar se va încerca introducerea lor pe cale interpelării [...]. Germania nu acceptă această interpelare și ea va face tot posibilul, la Congres, pentru a asigura egalitatea în drepturi a tuturor religiilor în Principatele Dunărene”⁸⁰.

VI. ÎN LOC DE CONCLUZII...

Cererile României la Berlin au cuprins patru puncte: nici o parte a teritoriului României să nu fie detașată; armata rusă să nu aibă dreptul de tranzita teritoriul

⁷⁴ „Journal de Genève”, Geneva, an XLIX, nr. 193, 16 august 1878, p. 2.

⁷⁵ *Ibidem*, an XLIX, nr. 144, 20 iunie 1878, p. 2.

⁷⁶ *Ibidem*, an XLIX, nr. 193, 16 august 1878, p. 2.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Barbara Jelavich, *op. cit.*, p. 225–227.

⁸⁰ Bleichroeder către comitetul central, Berlin, 13 mai 1878; în Carol Iancu, *op. cit.*, p. 221.

românesc; România să reintre în posesia Deltei și a Insulei Șerpilor; independența României să fie recunoscută, iar teritoriul său să devină neutru sub garanție colectivă⁸¹.

În chestiunea evreilor, partea românească afirma următoarele: „România admite necesitatea de a rezolva această chestiune, care nu este deloc una religioasă, ci una profund națională și socială. Evreii sunt străini în România prin limbă, costum și moravuri. România nu luptă împotriva unei comunități religioase, ci contra unei națiuni străine care va lua controlul asupra României, dacă i se va permite să cumpere terenuri. Prin urmare chestiunea este una de natură internă și poate fi rezolvată printr-o lege internă și nu una internațională”⁸². Problema evreiască nu ar rămâne însă nerezolvată, ea urmând să fie adusă în discuție ulterior „când va veni momentul, când independența va fi asigurată, când diferențele naționale actuale vor dispărea, se va găsi o soluție care să armonizeze cu civilizația, existența socială și nevoile particulare ale țării”⁸³.

O acceptare graduală a drepturilor civile și politice ale evreilor, susține partea română, ar fi de preferat schimbării abrupte propusă la Berlin, care ar fi indezirabilă întrucât „oamenii ar găsi mijloace prin care să-i facă pe evrei să simtă nemulțumirea față de intervenția europeană”⁸⁴, iar „evreii nu vor dobândi drepturi politice în România cerșindu-le prin intrigi și prin calomnii pe la străini, în loc de se sili să le merite de la națiunea română”⁸⁵.

România era privită, de altfel, de către Alianța Israelită Universală drept singura țară care refuza emanciparea israeliților chiar și în urma prevederilor Congresului de la Berlin. Nici o măsură nu fusese luată pentru a pune în aplicare prevederile tratatului, iar părerea acestei organizații era că românii nici nu aveau de gând să facă aceasta prea repede⁸⁶.

Marea Britanie și Austro-Ungaria s-ar fi mulțumit cu asigurările formale ale României că va acorda drepturi evreilor după recunoașterea independenței, dar Bismarck s-a opus acestei idei, insistând ca modificările constituționale să fie făcute în prealabil recunoașterii independenței. Această poziție a fost sprijinită de către Franța și Italia.

Tratatul de la Berlin a adus cu sine o nouă configurație a politicii europene. În 1878 România era independentă, dar fără aliați. Pe plan extern, concesiile făcute la Berlin nu au atras simpatia Germaniei, al cărei obiectiv principal rămânea izolarea Franței. Pe plan intern, deși Parlamentul a votat, în octombrie 1879, modificarea articolului 7 din Constituție, situația populației evreiești nu s-a îmbunătățit considerabil, până spre 1918 doar un număr de circa 2 000 de evrei fiind naturalizați.

⁸¹ „Gazette de Lausanne”, Lausanne, an XIX, nr. 144, 20 iunie 1878, p. 1.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Affairs in Roumania*, în „The New York Times”, 23 august 1878, p. 4.

⁸⁵ „Românul”, București, an XXII, 22 iunie 1878, p. 1.

⁸⁶ „Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle”, Paris, 1 iulie 1878, p. 9.

ROMANIA AND THE GREAT POWERS. THE IMPLICATIONS OF THE JEWISH QUESTION (1876–1878)

Abstract

Between the 1876–1878, Europe's and United States' attention was focused on the development of the military and diplomatic actions in the East of the continent. The situation of the Jews from this geographical area remained a key element in Romania's international affairs. Besides the narrative aspect of the historical facts, this paper tries to point out the ideological motivation, as well as the Romanian mentality about the "foreigner", concerning especially the appearance and development the anti-Jewish attitudes.

The article also analyses the position of the Great Powers towards Romania according to their internal policies and interests in regard to the Jewish population. The influence of the Alliance Israélite Universelle was a key factor in Romania's attempts to conclude trade conventions with the great powers of that time.

The present study points out to the historical reality of those years, as presented by the journalistic discourse of the time, based frequently on clichés, preconceptions and most often lacking in truthful primary sources.

Keywords: international affairs, Romanian Jews, foreign public opinion, local incidents, trade conventions, Alliance Israélite Universelle.

MIGRAȚIE ȘI CARANTINE ÎN PORTURILE DUNĂRENE: CONTROLUL DOCUMENTELOR DE CĂLĂTORIE ÎN EPOCA REGULAMENTELOR ORGANICE¹

ȘTEFAN PETRESCU

(Școala Postdoctorală a Academiei Române)

Timp de secole, țările române s-au bucurat de un statut privilegiat în Imperiul otoman, dar domnitorii nu au fost niciodată recunoscuți ca deplini stăpânitori asupra teritoriului țării și a locuitorilor ei. În secolul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea Imperiul otoman a angrenat principatele în conflictele militare cu imperiile învecinate, rus și habsburgic. Sub pretextul combaterii epidemiilor, armatele habsburgice și rusești de ocupație au luat măsuri stricte de supraveghere a graniței principatelor cu teritoriile otomane. La începutul secolului al XIX-lea, sub domnitorii fanarioți, au existat câteva tentative de a stabili lazarete (carantine) pentru prevenirea și combaterea epidemiilor, dar acestea nu au avut vreun succes notabil². În 1829, prin tratatul de la Adrianopol, Rusia a restituit principatelor raialele otomane de pe malul stâng al Dunării, a stabilit hotarul pe talvegul Dunării și a instituit carantinele.

Carantinele de pe linia Dunării, care formau așa-numitul „cordon sanitar”, au fost organizate după modelul celor din porturile occidentale ale bazinului mediteranean și de la granița Imperiului habsburgic cu Imperiul otoman. Începând cu deceniul al patrulea, Imperiul otoman, la presiunea puterilor europene, a început stabilirea de carantine la granițele sale. În 1831, pașa Egiptului, Mehmed Ali, a instituit carantina în portul Alexandria. După 1838, sultanul Mahmud al II-lea a aplicat un vast program de organizare a sănătății publice în Imperiul otoman³.

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758.

² Ion Nistor, *Ravagiile epidemiilor de ciumă și holeră și instituirea cordonului carantină la Dunăre*, în „Analele Academiei Române”, Memoriile Secției de Istorie, seria III, XXVII, 13, 1945, p. 369. În 1814 Gheorghe Caragea a elaborat un așezământ pentru înființarea de carantine în vederea combaterii ciumei.

³ LaVerne Kuhnke, *Public Health in Nineteenth Century Egypt*, Oxford, University of California Press, 1990, p. 94; Nermin Ersoy, Yunkel Gungor, Aslihan Akpınar, *International Sanitary Conferences from the Ottoman perspective (1851–1938)*, în „Hygiene Internationalis”, 6, 2, 2007, p. 54.

În istoriografia românească, Ion Nistor a explicat înființarea carantinelor exclusiv ca o măsură menită a îmbunătăți sănătatea publică, în timp ce Georgeta Penelea Filitti a evidențiat rolul economic al acestora în combaterea contrabandei. Prin carantine statul a instituit mecanisme riguroase de supraveghere și control în ceea ce privește circulația mărfurilor⁴.

În acest studiu ne propunem să coroborăm necesitățile de ordin medical și economic cu nevoia imperioasă a Rusiei de a controla imigrația în teritoriile de margine ale Imperiului otoman în contextul reconfigurării raporturilor de putere în zonă. Teritoriile de pe malul stâng al Dunării au ieșit de sub controlul otoman, fiind integrate în sistemul de graniță al imperiilor învecinate, prin instituirea de carantine, vămi și puncte de verificare a documentelor de călătorie⁵.

Evident, asigurarea sănătății publice justifica oficial înființarea carantinelor la Dunăre. În mesajul către Adunarea Obștească a Moldovei din 22 martie 1831, Pavel Kisselev spunea că instituirea „cordonului sanitar” avea ca obiectiv ridicarea unui bastion care să ferească pe locuitori de „lipicioasa boală a ciumii”⁶. Dar diplomații europeni considerau că, prin intermediul carantinelor, Rusia cenzura corespondența și îi spiona pe călători⁷. Protejarea frontierei cu Imperiul otoman corespundea obiectivelor strategice ale Rusiei, iar documentele diplomatice confirmă această afirmație. În 1833, Pavel Kisselev îi spunea lui Alexei Fiodorovici Orlov, ministrul rus de la Constantinopol, că privea Dunărea ca hotar al Imperiului rus⁸. Importanța geostrategică a carantinelor în reglarea raporturilor dintre puteri este remarcată de călătorii occidentali. În 1850, un călător francez, Félix Pigeory, remarcă faptul că „de la un mal la altul există o supraveghere sau mai curând un antagonism permanent”, iar limita dintre aceste state, habsburgic, rus și otoman era stabilită pe Dunăre, carantinele fiind „mai curând politice decât sanitare”⁹.

⁴ Ion Nistor, *op. cit.*, p. 369–397; Georgeta Penelea, *Organizarea carantinelor în epoca regulamentară*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, XIV, 1969, p. 29–41. Alte studii: G. Brătescu, *Despre rosturile sociale și economice ale vechilor carantine din țările române, Din istoria luptei anti-epidemice din România*, București, Editura Medicală, 1972, p. 239–258; I. Negru, *Rolul carantinelor la Dunăre în sec. XVIII–XIX*, în „Viața Medicală; revistă de informare profesională și științifică a cadrelor medii sanitare”, 23, 4, 1975, p. 6–7.

⁵ Din perspectiva izvoarelor rusești, vezi, analiza lui Victor Taki, *Russia and the Danube: Imperial Expansion and Political Reform in Moldavia and Wallachia, 1812–1834*, teză de doctorat la Central European University, 2007, p. 133; Idem, *Between Polizeistaat and Cordon Sanitaire: Epidemics and Police Reform during the Russian Occupation of Moldavia and Wallachia, 1812–1834*, în „Ab Imperio. Studies of New Imperial History and Nationalism in the Post-Soviet Space”, 4, 2008, p. 75–113.

⁶ Ion Nistor, *op. cit.*, p. 386.

⁷ Vezi opinia consulului francez Lagan, în 1832, apud Ion Filitti, *Corespondența consulilor englezi în Principate*, în „Analele Academiei Române”, Secția Istorie, I, XXXVIII, 1916, p. 38–39.

⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁹ *Călători străini despre țările române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, volum V, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 576.

Comitetul Carantinelor de la București și Comitetul Sănătății de la Iași erau responsabile de organizarea și funcționarea carantinelor de pe malul stâng al Dunării. Activitatea comitetelor era supravegheată de către inspectorul general al carantinelor pentru ambele principate, care își coordona activitatea cu logofătul Treburilor din Lăuntru și cu șeful oștirii românești de la București și de la Iași. Inspectorul general era numit de către domnitorul Țării Românești împreună cu consulul general al Rusiei¹⁰. Nicolae Mavros a ocupat această funcție timp de treizeci de ani, dând dovadă de vigilență și de loialitate față de Rusia. Înaltul demnitar apărea la ceremoniile oficiale în uniforma diplomaților ruși, iar în corespondența sa utiliza titlatura „Conseiller d’Etat actuel de S.M. l’Empereur de Russie”¹¹.

Prin Tratatul de la Adrianopol, Rusia stăpânea gurile Dunării și controla cursul fluviului în amonte până la Orșova. De peste un secol, carantina de la Orșova era punctul de intrare dinspre Balcani în teritoriile Imperiului habsburgic. După 1829, Rusia a stabilit carantina în apropiere de Sulina, singurul canal navigabil al Deltei Dunării¹².

Din aceleași considerente strategice, Rusia a stabilit carantine și la granița Serbiei cu Imperiul otoman. În 1844, prințul Serbiei Alexandru Karagheorghievici, mânat de dorința dezvoltării schimburilor comerciale, scria domnitorului Gheorghe Bibescu în legătură cu desființarea carantinelor de la graniță. Propunerea Serbiei, care fusese prezentată în 1842, se bucura de sprijinul Rusiei, având ca temei „sloboda comunicație cu aceste trei prințipaturi” [Valahia, Moldova și Serbia]. Demersul agentului prințului Serbiei în Țara Românească era îndreptățit din punctul de vedere al Rusiei, „mai vârtos că acum obșteasca sănătate din Turchia este bună”, existând totodată o atență priveghere a granițelor dintre Serbia și Imperiul otoman¹³. În jurnalul Comitetului Carantinelor era reglementat termenul de carantină la douăzeci și patru de ore¹⁴. Sistemul de carantină instituit la Dunăre și adoptarea unor măsuri sanitare în Imperiul otoman au determinat în 1845 guvernul rus să desființeze carantinele pe râul Prut¹⁵, iar în 1846 Imperiul

¹⁰ Paul Negulescu, George Alexianu, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, vol. I, București, 1944, p. 82 (art. 188 al Regulamentului Țării Românești), p. 281 (art. 183 al Regulamentului Moldovei).

¹¹ Nicolae Mavros s-a născut în Moldova. Spirit autodidact, Mavros s-a remarcat prin erudiție și cunoștințele sale de limbi străine. După 1821, el a emigrat în Rusia, revenind în țară odată cu Kisselev. Vezi P. Samarian, *Nicolae Mavros (1781–1868)*, în „Revista Științelor Medicale”, nr. 4, 1934, p. 424 și 426–427.

¹² David Turnock, *Eastern Europe: an historical geography, 1815–1945*, Londra, New York, Routledge, 2001, p. 138.

¹³ Arhivele Naționale Istorice Centrale (în continuare ANIC), Comitetul Carantinelor, 1268/1842, f. 2, Consulatul rusec către Comitetul Carantinelor, 7 aprilie 1842.

¹⁴ *Ibidem*, f. 10, Sfatul Comitetului Carantinelor către Agenția Serbiei, 3 august 1842. Hotărârea a fost întărită de Departamentul Treburilor din Lăuntru și de domnitor.

¹⁵ Ioan C. Filitti, *Domniile române sub Regulamentul Organic, 1834–1848*, București, Socec-Sfetea, 1915, p. 325.

habsburgic să reducă termenul de carantină pentru călătorii veniți din Turcia prin Țara Românească¹⁶.

Granița era păzită de la un punct de trecere la altul de straja pământeană (dejurstva), subordonată marelui spătar. Militarii erau ajutați în misiunea lor de către *cordonași*, care erau recrutați din rândul locuitorilor satelor de pe linia graniței. Ei se îngrijeau ca să „nu să se strecoare cu viclenie pe supt ascuns oameni și mărfuri din țară peste graniță, sau de dincoace aici în țară”. Obiectivul era combaterea contrabandei, controlul imigrației și asigurarea sănătății publice. Sănătatea publică justifica măsurile severe de verificare a documentelor de călătorie care se aplicau la granița dunăreană, spre deosebire de regimul mai blând de la restul hotarelor țării. Articolul 122 din Regulamentul Organic al Țării Românești dispunea că „nimeni nu va putea trece granița sau Dunărea fără a avea mai întâiu pașaport, afară din lăcuiorii sălășluiți pe hotarele Moldaviei și a vecinătății Austriei care vor trece pentru cele din toate zilele daraveri ale lor”¹⁷.

În 1844, comandirul punctului Vălenii de Munte, Racoviceanu, scria dejurstvei că lipsa paznicilor și a cordonașilor genera „neorânduilele ce se urmează de acele cordoane” de la granița țării cu Moldova și Imperiul habsburgic¹⁸. În raportul său citim: „Am aflat că astă toamnă tot printr-aceste cordoane au trecut douăsprezece suflete de jidani din Moldova aicea în țară” și că „mulțime de dobitoace [au fost] trecute fără de nici o formă legiuită”. Pot să treacă chiar și lipitori, exclamă vameșul, și alte obiecte ale căror „ecsportație este cu totul poprită”¹⁹.

Prin dispozițiile Regulamentului Organic al Valahiei, securizarea frontierei dunărene era asigurată de o treime din forțele miliției²⁰. În 1840, în timpul tulburărilor antiotomane din Serbia și Bulgaria, domnitorul Alexandru Dimitrie Ghica a ordonat concentrarea întregului corp de oaste la Dunăre²¹. Granița era păzită de pedestrași și călăreți, care se ajutau în misiunea lor de caice înarmate. Dar din lipsă de fonduri, din cele 18 caice prevăzute a fi înființate prin dispoziția Regulamentului Organic, în 1848 funcționau doar trei șalupe, care nu erau însă echipate corespunzător. Așa se face că în 1848 Nicolae Mavros, în raportul său către căimăcămia Țării Românești, solicita înființarea a 12 șalupe canoniere „pentru paza exactă a cordonului sanitar”²².

¹⁶ Georgeta Penelea, *Relațiile economice dintre Țara Românească și Transilvania în epoca regulamentară (1829–1848)*, în „Studii și Materiale de Istorie Modernă”, vol. IV, 1973, p. 11.

¹⁷ Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, p. 32.

¹⁸ ANIC, fond Vornicia din Lăuntru, 942/1844, f. 81.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, p. 80. La Dunăre erau concentrați 1466 de militari (art. 183) dintr-un total de 4467 (art. 387).

²¹ Ioan C. Filitti, *Domniile române sub Regulamentul Organic 1834–1848*, și urm., p. 144.

²² ANIC, fond Vornicia din Lăuntru, 932/1848, raport din 27 noiembrie 1848, f. 2.

În toamna anului 1830 generalul Kisselev a dispus înființarea a 13 puncte de carantină de la Galați până la Vorciorova (Țiglina-Galați, Brăila, Piua Pietrii, Călărași, Oltenița, Giurgiu, Zimnicea, Turnul, Bechet, Calafat, Cernești, Izvoarele, Vorciorova). Responsabili de administrarea punctelor de carantină de pe linia Dunării erau directorii, medicii și cinovnicii. Carantinele erau așezate de-a lungul principalelor căi de comunicații²³. Aici erau depozitate și taxate mărfurile de către contracciul vămilor, pentru a fi apoi preluate de negustori, care așteptau zile și săptămâni derularea formalităților.

Negustorii aveau motive serioase de a fi nemulțumiți de sistem, simțindu-se deseori nedreptățiți²⁴. În aprilie 1830 baronul Ștefan Meitani, antreprenorul ocnelor de sare și al vămilor, protesta în fața *sāvârșitorului divan* împotriva directorului carantinei Schela Olteniței la vărsarea Argeșului. În opinia sa, carantina îi aducea prejudicii uriașe în desfășurarea exportului cu sare al Țării Românești, spunând că de când „au început de a să așeza lazareturile pă la marginea Dunării numai decât au început a să catatrepsi [a se distruge] huzmetul ocnelor”. Carantina a fost amplasată pe terenul său: „mi-au luat caicele ce am spre lăcuința cămărașilor miei, coșarele mele în care așez sarea ce să coboară de la ocne”. Directorul i-a oprit caicele și „nu îngăduiește nicidecum a eși cătuși de puțin lucru peste Dunăre”, iar „în casa cămărașului șade comisarul carantinei”. Oamenii săi au fost nevoiți să stea 15 zile în carantină, fără provizii, pentru că directorul carantinei nu le-a permis să intre cu mălai, fasole și pâine. Ei trebuiau să consume alimentele de la magazinul carantinei contra cost pe toată durata șederii lor²⁵.

Anumite categorii de mărfuri puteau rămâne în carantină până la patruzeci și două de zile²⁶. În aceste condiții, negustorii erau tentați de a da autorităților rușfaturi pentru scurtarea termenului. În 1833 directorul de la Zimnicea, Tomas Mavrodin, era acuzat de mai mulți negustori că le ceruse bani. În timpul anchetei declanșate de Comitetul Carantinelor, directorul era avertizat că „o asemenea urmare din partea-ți este cu totul netrebnică și călcătoare cu adevărat a pravilelor carantinești”²⁷. Directorul, se spune într-un raport al superiorilor săi, fusese povățuit în mai multe rânduri că nici el nici vreun alt cinovnic al carantinei nu puteau primi daruri²⁸. Ancheta a confirmat acuzațiile, iar directorul a fost eliberat din funcție²⁹.

Dar cele mai frecvente plângeri ale negustorilor se referă la depozitarea în condiții necorespunzătoare a mărfurilor în carantine. Încă din primele luni de

²³ Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, 97–98 (Litera D din Regulamentul Organic al Valahiei).

²⁴ Georgeta Penelea, *Relațiile economice dintre Țara Românească și Transilvania în epoca regulamentară (1829–1848)*, și urm., p. 11.

²⁵ ANIC, Vornicia din Lăuntru, 5 B/1829, 23 aprilie și 1 mai 1830, f. 458, 495.

²⁶ Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, p. 84 (art. 201 Regulamentul Organic al Țării Românești).

²⁷ ANIC, Comitetul Carantinelor 2658/1833, 31 martie 1833, f. 1–2.

²⁸ *Ibidem*, 25 martie 1833, f. 2.

²⁹ *Ibidem*, f. 43, 45.

funcționare a carantinelor, mai mulți negustori, locuitori din Zimnicea, județul Teleorman, au trimis o jalbă stăpânirii prin care acuzau numeroase piedici („ἀπειρους δυσκολίας”) în calea activității lor. Marfa era lăsată afară nepăzită, expusă capriciilor vremii, iar autoritățile pretindeau negustorilor să-și angajeze oameni pentru mutarea, desfacerea și aerisirea mărfii în carantină³⁰.

În 1839, tot la Zimnicea, negustorul epirot Triandafil Paciurea³¹ acuză pagube însemnate într-o jalbă trimisă personal generalului Nicolae Mavros, inspectorul carantinelor. În urma anchetei încredințată serdarului Grigore Zossima s-au constatat nereguli³². Marfa, un export însemnat de scumpie pentru Valahia și Transilvania, s-a deteriorat deoarece nu a fost depozitată corespunzător. Deși carantina dispunea doar de două căruțe, directorul a dispus să fie trecute peste Dunăre cantități de marfă care încăpeau în optzeci de căruțe. Paciurea îl suspecta pe director că era înțeles cu cei din Șiștov. De asemenea, negustorul reclama faptul că nu i se îngăduise să construiască o nouă magazie pentru adăpostirea mărfii și nici nu fusese lăsat să pună pază³³. Paciurea nu era doar un simplu negustor care își trecea marfa prin vamă, ci și un contractor al serviciilor prestate de carantină călătorilor, având în antrepriză marghitănia (magazinul alimentară). Marghitănia era acuzat de director că vindea mâncarea și băuturile la suprapreț, nu „după prețul curgător”³⁴. Margaritis marghitănia, spune Paciurea, „un tânăr grec onest și de familie bună” („νέος γραικός τίμιος και γιος καλών γονέων”)³⁵, a fost ofensat de director în urma unei reclamații a unui medic străin, pasager al carantinei, nemulțumit de serviciile sale. Directorul l-a bătut pe sluga marghităniei³⁶. Inspectorul Grigore Zossima, în raportul său, deși incrimina violența directorului, scria că restul acuzațiilor erau numai „scăpări din vedere”, iar „nu călcări de pravilă”. Totuși, Mavros a dispus ca autoritățile de la Zimnicea să-i dea lui Paciurea „cuviniocioasele înlesniri”³⁷.

³⁰ ANIC, Vornicia din Lăuntru, 5 B/1829, p. 774

³¹ Într-un document din aprilie 1860, adresat comisiei pentru naturalizări a adunării legislative a Țării Românești și semnat de compatrioții lui Paciurea, acesta era numit „român din Macedonia”, născut în Mețovo, venit și stabilit în țară în 1829. El avea moșii în arendă și alte întreprinderi comerciale. De asemenea era proprietar al moșiei Negoști (Dolj) și Uta (Teleorman). Vezi ANIC, fond Ioan Stamu, XV/51. În jurul anului 1830 Triandafil Paciurea era *epitropos* și arendaș al Elisabetei Ipsilanti, mama lui Alexandru Ipsilanti. Moșiile, fiind situate la Dunăre, Paciurea intervenea pe lângă comisia de hotărâmicie a pământurilor primite de la turci. Vezi ANIC, Obșteasca Adunare a Țării Românești, 32/1832, f. 25 (28 februarie 1832).

³² ANIC, Comitetul Carantinelor, 2031/1839, Mavros către serdarul Grigore Zossima, trimis la Zimnicea în inspecție, 2 septembrie 1839.

³³ *Ibidem*, Jalba lui Paciurea, f. 42–43.

³⁴ *Ibidem*, f. 43. Vezi dispoziția Regulamentului Organic al Țării Românești referitor la prețul produselor vândute în carantină (art. 195 din Regulamentul Țării Românești), în Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, p. 83.

³⁵ *Ibidem*, 2031/1839, Paciurea către Mavros, 12 iulie 1839, p. 9.

³⁶ *Ibidem*, plângere lui Margaritis marghitănia către Paciurea, 18 august 1839, p. 15.

³⁷ *Ibidem*, 2031/1839, raportul lui Zossima către Mavros 16 septembrie 1839, f. 48–49.

Carantina legaliza în fapt principiul privării temporare de libertate în numele sănătății publice, călătorul fiind reținut între zidurile ei sub pază militară între patru zile și două-trei săptămâni³⁸. Din punct de vedere legal, nimeni nu era exceptat de la respectarea regulilor, indiferent de condiția socială³⁹. Doctorul avea obligația de a-i căuta pe pasageri „pă pielea goală”, iar hainele lor erau spălate și expuse la afumătoare⁴⁰. Călătorul nu numai că se conforma măsurilor coercitive, acceptând ca intimitatea să-i fie violată în numele sănătății publice, dar și plătea integral costul serviciilor de cazare, îmbrăcăminte și alimentelor.

Călătorul era obligat la intrarea în carantină să declare orice obiect avea asupra sa. În cazul în care pasagerii tănuiau lucruri, termenul de carantină era dublat. Un călător având mulți bani asupra lui putea fi tentat a-i ascunde de ochii slujbașilor carantinei. În 1832, la carantina Brăila, doctorul Constantin Epites (1802–1890)⁴¹ raportează Comitetului Carantinei că trei frați *ot Kefalonia*, care au fost întrebați după obicei de către directorul carantinei dacă au asupra lor bani, au răspuns că nu. Pentru că afumătorile erau umplute cu mărfuri și haine, pasagerii au fost nevoiți să aștepte trei zile până când s-au schimbat de haine și le-au predat împreună cu lucrurile la afumătoare. Doctorul, ducându-se în odaia lor pentru a inspecta dacă nu au uitat vreun lucru, a găsit dosită după sobă, între mai multe bucăți de săpun, o sumă mare de bani. Călătorii, declară doctorul, „s-au pus la ceartă cu mine, precum cei mai mulți chefaloniți” și „m-au necinstit cu limba lor fără de hotar”⁴². Comitetul Carantinelor a sancționat conducerea carantinei pentru că nu a respectat regulamentul, întârziind aplicarea măsurilor carantinești. Directorul a fost suspendat și trimis la carceră pentru o zi, urmând a-și relua atribuțiile după ispășirea pedepsei⁴³. Chefaloniții, deși „au fost îndemnați de necunoștința datoriiilor lor către carantină”, pentru a lor „netrebnică faptă, cât și spre pilda altora”, au fost osândiți a face termenul de carantină îndoit, iar ocârmuitorul județului trebuia să cerceteze dacă banii erau ai lor sau fuseseră furați⁴⁴.

³⁸ Referitor la imaginea carantinei în relatările călătorilor occidentali, vezi Adrian-Silvan Ionescu, *Experiența carantinei dunărene în notele de voiaj a doi călători americani: Vincent Nolte și Valentine Mott (The Experience of the Danube Quarantine in the Diaries of Two American Travellers: Vincent Nolte and Valentine Mott)*, în „Studii și Materiale de Istorie Modernă”, XVII, 2004, p. 57–68, și Bogdan Popa, *Experiența fizică a frontierei: carantina*, în Romanița Constantinescu (coord.), *Identitate de frontieră în Europa largită. Perspective comparate*, Iași, Polirom, 2008, 93–101.

³⁹ Georgeta Penelea, *Organizarea carantinelor*, și urm., p. 34. Articolul 203 din Regulamentul Organic glăsuiește: „Verice călător sau trecător, de orice nație și rang va fi să va supune a păzi strașnic regulile carantinei”. Vezi Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰ Georgeta Penelea, *Organizarea carantinelor*, și urm., p. 34.

⁴¹ Despre originea familiei Hepites, vezi Mihai Sorin Rădulescu, *Familia Hepites între Brăila și București – reconstituire genealogică*, în „București. Materiale de Istorie și Muzeografie”, XVIII, 2004, 336, p. 336.

⁴² ANIC, Comitetul Carantinelor, 2457/1832, 15 iulie 1832, f. 1.

⁴³ *Ibidem*, f. 6.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 5.

Mărturiile epocii confirmă faptul că autoritățile prin vigilență, uneori prin exces de zel, au dovedit eficiență în prevenirea și combaterea epidemiilor. Medicul îi examina atent pe călători, iar suspectii erau izolați și izgoniți din carantină în ținuturile de unde veniseră. Uneori boala îi răpunea pe călători. În 24 decembrie 1837 a intrat în carantină un preot, anume Hristodor din Negade, ținutul Ianina, în vârstă de optzeci de ani, care suferind de „năduf în piept”, și-a dat obștescul sfârșit după vreo două-trei săptămâni, la 10 ianuarie. Conformându-se regulamentului, directorul „a pus de au despuiat mortul”, dar „căutându-să trupul dimpreună cu dohtorul carantini și loçtiitorul de director nu s-au găsit niciun semn de bănuială”⁴⁵. Totuși, ca măsură preventivă, autoritățile carantinei au dispus să se sape o groapă adâncă și să fie aruncat var peste rămășițele pământești ale preotului. Superiorii de la București au considerat măsura inutilă, muștrându-l pe director pentru „zadarnice cheltuieli”⁴⁶.

Fiecare carantină ținea o condică a pasagerilor care intrau sau ieșeau din principat. Extrase ale registrului erau trimise lunar Comitetului Carantinelor. La intrarea în principat călătorul trebuia să prezinte autorităților pașapoarte sau alte documente de călătorie. Pentru supușii „evropeni” erau acceptate pașapoarte eliberate de consulatele țării lor. Raialele călătoreau în baza unor documente de călătorie (*mürur tezkeresi*) emise de autoritățile locale din Imperiul otoman⁴⁷. Actele de stare civilă ale supușilor europeni nu erau acceptate. De pildă, în 1832 autoritățile comunicau consulatului britanic faptul că supușii săi erau îndatorați a avea „pașaporturi doveditoare de a lor venire în prințipat”, nu cărțile lor de botez⁴⁸. La ieșirea din țară, călătorii veniți din capitală trebuia să prezinte un pașaport sau răvaș de drum eliberat de către ministrul Treburilor din Lăuntru, iar ceilalți de către ocârmuitorii județelor⁴⁹.

Asemenea proceduri nu erau noi. Și în vremea domniilor fanariote au existat încercări de reglementare a mișcării populației în scopul asigurării liniștii și ordinii în țară. În 1779, cartea domnească a lui Alexandru Ipsilanti îi obliga pe toți

⁴⁵ *Ibidem*, 788/1838, 18 ianuarie 1838, f. 10.

⁴⁶ *Ibidem*, 13 ianuarie 1838, f. 5.

⁴⁷ Articolul 8 din „Regulamentul pentru funcționarea carantinelor”, publicat de I. Nistor în colecția Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, volum XXI, București, 1946, p. 227–230. Documentele de călătorie devin obligatorii în Imperiul otoman după răscoala ienicerilor din 1826. Până la introducerea pașaportului în 1861, aceste documente erau folosite și pentru trecerea frontierelor. Vezi Kemal Karpat, *The Ottoman Emigration to America, 1860–1914*, în *Studies on Ottoman and political history. Selected articles and essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 110; Christoph Herzog, *Migration and the State: on Ottoman regulations concerning migration since the age of Mahmud II*, în Ulrike Freitag, Malte Fuhrmann, Nora Lafi, Alorin Riedler (eds.), *The city in the Ottoman empire: Migration and the making of urban modernity*, Routledge, 2011, p. 120.

⁴⁸ ANIC, Comitetul Carantinelor, 2383/1832, 12 august 1832, f. 434.

⁴⁹ Paul Negulescu, George Alexianu, *op. cit.*, p. 32 (articol 122 din Regulamentul Organic al Țării Românești).

locuitorii ce ieșeau din București să aibă documente de drum eliberate de marele spătar, iar la ordinul acestuia, „căpitani ce sunt afară la drumuri” erau datori a-i întreba pe călători cine sunt și unde se duceau. Formalitățile trebuiau respectate deopotrivă atât de oamenii de rând cât și de cei cu cinuri: „nu să scade cinstea nimănuia a răspunde strejarului”⁵⁰. Dar această măsură nu a avut succes din cauza instabilității domniilor din acea vreme. Regulamentele Organice vor articula un aparat birocratic menit să asigure trăinicie și viabilitate instituțiilor.

Cinovnicul carantinei înregistra în condică datele obținute de la călător prin procedura interogatoriului (tacrir). De regulă, rubricile registrului se referă la numele călătorului, de unde vine, unde merge, cu ce pașaport (elinesc, nemțesc chesarocrăiesc)⁵¹. Se menționează uneori „cinul”/„neamul”/„nația” și meseria: „Ianus Antoniade, grec, școlar din Rusciuk”. Neamul și profesia sunt înscrise în sintagme precum „bulgar brașovean”, „neamț lemnar”, „ungur bibliopol”, „obrei bogasier”, „grec cojocar”, „rumân muncitor”⁵². Sau iată ce se menționează în dreptul numelui unui călător la ieșirea lui din țară: „Vasile Vretos, dohtar, sudit vretanicesc, de nație grec, merge în Grecia”⁵³. Persoanele întreținute, precum rude, servitori, marinari, erau înregistrate cu numele însoțitorului lor, și anume al capului de familie sau al căpitanului vasului ancorat în portul carantinei.

Mișcarea populației era mai crescută în porturile Galați, Brăila și Giurgiu⁵⁴. Prin carantina Brăila veneau pasageri din Rusia, Țarigrad, insulele grecești și din alte porturi ale Mediteranei. În carantina Giurgiu intrau călători din Țarigrad, Rusciuk, Sliven, Târnovo, Filipupoli, Kazanlâc, Ianina și alte orașe din Bulgaria, Epir etc. Cei mai mulți erau de confesiune creștin-ortodoxă, înregistrați cu etnonimul „bulgari”, „sârbi”, „greci”, „arnăuți”.

Iarna mișcarea populației era scăzută. În lunile geroase, când Dunărea îngheța, la Brăila nu observăm prea multă mișcare în carantină⁵⁵. Și la Oltenița, în 1839, unde de regulă mișcarea era mult scăzută în timpul anului față de porturile Galați, Brăila și Giurgiu, între lunile ianuarie și prima jumătate a lui martie nu a trecut nici un călător. Dar începând cu venirea primăverii și până la sfârșitul lui mai, prin carantina Oltenița au intrat sute de „mocani austrieci”, ce se reîntorceau în țara lor prin teritoriul principatului după ce trecuseră în toamnă în *Turchia* „pre

⁵⁰ *Acte judiciare din Țara Românească (1775–1781)*, ediție întocmită de Gheorghe Cronț, Alexandru Constantinescu, Anicuța Popescu, București, Editura Academiei RSR, 1973, p. 816–818 (nr. 764).

⁵¹ ANIC, Comitetul Carantinelor, 2383/1832, f. 650, 651. În noiembrie 1832 la Brăila intră 97 persoane.

⁵² *Ibidem*, 633/1839, f. 175 (carantina Giurgiu). În 1839 erau înregistrate 792 de persoane, care au trecut prin carantine singure sau însoțite de una sau mai multe persoane.

⁵³ *Ibidem*, 2383/1832, f. 424 (direcția Calafat).

⁵⁴ *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, volum III, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 152. Bois le Comte spune că în 1832 la Galați intrau 4000 de călători, cifră apropiată de mișcarea călătorilor prin carantina din Marsilia.

⁵⁵ ANIC, Comitetul Carantinelor, 2383/1832, f. 42 raport din 14 ianuarie 1832.

ernatul vitelor”⁵⁶. În continuare, în lunile iunie–iulie traficul a scăzut din nou la cel mult 20 de pasageri. La carantina Cernești majoritatea călătorilor erau sârbi. De pildă, aflăm despre un Ioniță Pavlovici, orașean, de neamul său sârb, supus chesaro-crăiesc, cu pașaport nemțesc, care mergea la Cernești⁵⁷.

La intrarea în porturile dunărene a vapoarelor de linie ale companiei austriece, „Panonia”, care pomea de la Viena, și „Ferdinand” – de la Constantinopol, ajungea în carantine un număr mare de călători. La Brăila, se spune în raportul carantinei, „ieri au sosit corabia de vapor Ferdinand I viind de la Țarigrad, aducând cu sine mulțime de pasageri și lucruri pe care la intrarea lor în curățenia carantinei... s-au găsit pe toți sănătoși și feriți de orice boală, asemenea și oamenii echipajului”⁵⁸.

Călătorul, dacă venea din zone ferite de epidemii, și mai ales dacă se număra printre „osăbitele fețe” ale țării, putea beneficia de un tratament preferențial, dar nicidecum nu era iertat de la împlinirea termenului. În 1837, fiul spătarului Nicolae Suțu, „ce se află venit la curățenia carantinei Brăila de la Elada, pă temeul că vine din locuri curate, se va da poruncă numitei direcții ca să facă termen numai de patrusprezece nopți prin schimbarea de haine curate din acest prințipat”⁵⁹.

Dispense erau acordate și persoanelor care se aflau în misiuni oficiale. În 1843, Vornicia din Lăuntru ordona Comitetului Carantinelor să-i permită aghiotantul domnitorului, Florescu, să treacă prin carantina Calafat, pentru a merge la Vidin unde avea de îndeplinit o misiune oficială: „la trecerea dlui Florescu în partea dreaptă a Dunării împreună cu oamenii dumnealui să se însoțească de directorul sau de un alt ampolaiat pentru cuviincioasa priveghere asupra măsurilor de sănătate, ca la întoarcerea lor în prințipat să nu mai fie supuși la termenul curățeniei”⁶⁰. În același an, medicul carantinei Calafat cerea învoire autorităților de a presta servicii medicale pașei de la Vidin și mitropolitului ortodox din acea localitate, fără a fi supus formalităților de carantină la înapoiere⁶¹.

Expulzarea străinilor nedorți este un act de suveranitate. Domnitorii români, în virtutea autorității cu care fuseseră investiți de sultan, au recurs de-a lungul timpului la măsura expulzării unor raiale, locuitori de pe malul drept al Dunării. În 1794, domnul Țării Românești porunca ca Sima, iconomul de la Razgrad, condamnat de divanul domnesc, să fie izgonit din țară: „să-l ducă să-l treacă Dunărea dincolo scoțându-l din hotarele țării” și „să nu fie slobod a se întoarce”⁶².

⁵⁶ *Ibidem*, 633/1839 Raportul directorului din 7 august, f. 299.

⁵⁷ *Ibidem*, 2383/1832, p. 245.

⁵⁸ *Ibidem*, 618/1839, Carantina Brăila către Comitetul Carantinelor, 14 aprilie 1839, f. 110.

⁵⁹ *Ibidem*, 3363/1837, 10 august 1837, f. 12.

⁶⁰ *Ibidem*, 1168/1843, f. 3. 9 aprilie 1843.

⁶¹ *Ibidem*, 1168/1843, 16 iulie 1843, petiție, f. 48.

⁶² V. A. Urechia, *Istoria românilor*, București, 1890, vol. III, seria V, p. 480.

Pauperitatea a constituit întotdeauna temeiul legal al expulzării. Statul și-o asumă în cazul pământenilor, dar nicidecum al străinilor. Regulamentul Organic, legiferând dreptul statului de a-i expulza pe străinii „vagabonzi”, adică pe „oameni fără căpătâi”, condamna în fapt migrația populației sărace.

Dosarele Departamentului Treburilor din Lăuntru (Vornicia din Lăuntru) și ale agiei politiei din București înregistrează numeroase cazuri de expulzare a străinilor care nu puteau dovedi faptul că dispuneau de mijloace de întreținere. De pildă, în 1831, un Hristos Adrafcovici, venit din ținutul *țării turcești*, fiind găsit în *politie* fără căpătâi era predat spre a fi trecut peste graniță pe la Zimnicea⁶³. În 1841, Ioan Sava, arnăut de la Bitolia, „găsindu-să în *politie* fără căpătâi, s-au trimis la urma lui prin schela Giurgiului”⁶⁴.

Dar cum putea fi prevenită întoarcerea persoanei expulzate? *Otnoșenia* Comitetului carantinelor adresată tuturor direcțiilor de pe linia Dunării menționa semnalmentele fizice ale persoanei expulzate. Un Asan turcul, în vârstă de 45, „la stat de mijloc, la față bălan, ochi albaștri, sprâncenele galbene și mici, mustățile asemenea, barba castanie, în cap are două semne de lovitură și un dinte dă jos lipsește”, „pentru pricină bine cunoscută s-au trecut peste graniță, și să nu mai vie în prințipat”⁶⁵.

Pe de altă parte, nici un stat nu avea obligația de a-i primi între hotarele sale pe străinii expulzați din țările învecinate. În 1834 un Andreiu sin Alexe, „om străin și fără de nici un căpătâi, carele prin carantina Zimnicea, zice că s-au trecut dincoace de către voievodul Șistovului”, a fost lăsat să intre în principat. Departamentul Treburilor din Lăuntru avertiza carantina ca „pe vremea viitoare nicidecum să nu mai îngăduiască a primi asemenea oameni pe care ocârmuirile din partea dreaptă a Dunării voiesc a-i trece granița într-acest prințipat”⁶⁶.

Departamentul Treburilor din Lăuntru era ferm în privința călătorilor străini fără acte, indiferent de explicațiile și justificările lor.

În mod frecvent călătorii fără acte invocau persecuții religioase pentru a impresiona autoritățile. Însă motivul real al fugii lor putea fi săvârșirea unei infracțiuni de drept comun. În 1842, la Călărași, Marin sin Carastanoglu Ioan, fugit din partea dreaptă a Dunării, locuitor al ținutului Silistra, a venit în partea de „dincoace” fără nici un fel de document, arătând că învrăjbindu-se cu aianul de la satul Popina din pricina unei cantități de grâu, și acesta având de gând să-l omoare, el a fugit ca să scape. În rezoluția Comitetului Carantinelor în legătură cu ce „este de făcut pentru niște asemenea pasageri străini”, direcția Călărași era îndatorată a-i întoarce peste Dunăre, „nefiind primiți în prințipat oameni streini fără nici un căpătâi”⁶⁷.

⁶³ ANIC, Vornicia din Lăuntru, 295/1831, 13 noiembrie 1831, f. 356.

⁶⁴ *Ibidem*, 1225/1841, Vornicia din Lăuntru către Comitetul Carantinelor, 25 iulie 1841, f. 87.

⁶⁵ ANIC, Comitetul Carantinelor, 486/1836, 26 aprilie 1836, f. 41.

⁶⁶ *Ibidem*, 1490/1834.

⁶⁷ ANIC, Vornicia din Lăuntru, 761/1842, f. 122 (30 iulie 1842).

Un alt fugar, Hasan sin Ibrahim din Turcia a venit în principat doar cu gândul de a se boteza: „nu am nici o pricină, numai ca să câștig legea creștină”. Potrivit mărturiei sale, această dorință izvoră din faptul că era fecior de creștin turcit la vârsta de doi ani. Deoarece familia nu i-a împărtășit convingerile, tânărul a fugit de acasă. El a găsit găzduire în casa unui creștin, unde s-a îndrăgostit de fata acestuia, pe care voia s-o ia de soție după primirea botezului⁶⁸. Pașa de la Rusciuk infirma povestea tânărului, solicitând ocârmuitorului din Giurgiu să-l extrădeze fiind căutat pentru furtul unor bunuri de valoare⁶⁹. Departamentul Treburilor din Lăuntru a ordonat Comitetului Carantinelor să se îngrijească de înapoierea fugarului peste Dunăre, specificându-se că „îndată ce se va mai arăta la carantină niscaiva asemenea oameni din dreapta parte a Dunării, ori de ce nație măcar, fără a înfățișa pașaport sau teșcherele a dregătorilor locali de unde au plecat doveditoare trebuinți pentru care vine în prințipat sau vor putea da pravilnicească asigurare pentru bunile lor purtări, unii ca aceia, numai să nu se primească nicum în carantină...”. Carantina să nu mai primească „acest fel de oameni vagabonzi, cu atât mai vârtos și turci fiind”⁷⁰.

În 1844 un tânăr de nouăsprezece ani, Anastase Teologu, *coșiovlah ot Manăstire* (Bitolia), a trecut Dunărea pe la Călărași fără a avea vreun act doveditor. Tacirul ne dezvăluie povestea lui. În urmă cu doi ani, el intrase în slujba unui demnitar otoman din ținuturile natale. Tânărul și-a urmat stăpânul în ținuturile dunărene după ce acesta fusese orânduit în serviciul pașei de la Silistra. Dar după ce stăpânul a fost din nou mutat în alt oraș, la Rusciuk, sluga sa nu a mai vrut să-l urmeze, cerându-i „slobozenia și [acesta] plătindu-mi dreptul meu, mi-a dat și teșcherea de slobodă mergere oriunde voi”. Stăpânitorul cetății Silistra, aflând de intenția tânărului creștin de a trece în Țara Românească, l-a chemat la sarai și i-a spus că nu este slobod și că trebuie să-și urmeze stăpânul în noul post, la Rusciuk⁷¹. Mărturia tânărului fugar nu a fost acceptată ca probă de către autorități, așa că acestea au hotărât să-l trimită înapoi peste Dunăre⁷².

Ca și în cazurile mai sus relatate, în repetate rânduri Departamentul Treburilor din Lăuntru solicita Comitetului Carantinelor să ia măsuri pentru a nu primi în carantine „oameni fără documenturi de la locurile ce vin și chezăsie de bune purtări”. Măsurile sunt luate „pentru buna liniște a lăcuitorilor acestui prințipat”, fiind invocat pericolul ivirii vreunei „lipicioase boli”⁷³. Dacă călătorii nu aveau documente, dar „vor arăta că au chezaș în preajma locului”, vor fi lăsați să intre în țară cu condiția de a-l aduce pe garant în fața directorului. După ce acesta va da

⁶⁸ *Ibidem*, f. 1, 2.

⁶⁹ *Ibidem*, f. 5, 32 (25 ianuarie și 21 februarie 1842).

⁷⁰ *Ibidem*, 24 februarie 1843.

⁷¹ ANIC, Comitetul Carantinelor, 1098/1844, f. 53 (21 ianuarie 1844).

⁷² *Ibidem*, Direcția Călărași către Comitetul Carantinelor, f. 53 (21 ianuarie 1844).

⁷³ *Ibidem*, 801/1838, f. 35. Vezi și circulara Comitetului Carantinelor către cele 12 direcții,

înscrisul de chezășie, directorul va elibera biletul de ieșire. Apoi călătorul va fi trimis la ocârmuitorul județului sau la subocârmuitorul din partea locului ca să-i elibereze răvașul de drum⁷⁴.

În 1844 un cioban pe nume Ion Gheorghe Butoșanu, care a intrat în principat fraudulos, a fost prins de pichetul de grăniceri și predat carantinei Oltenița. În interogatoriul dat autorităților, aflăm că ciobanul se născuse în Basarabia, era de confesiune pravoslavnică și se tocmise în urmă cu trei ani la un negustor pentru a-l ajuta să treacă oile în Dobrogea prin Izmail în ținutul Tulcea. Dar soarta i-a fost potrivnică. După ce negustorul a vândut oile și s-a întors în Basarabia, ciobanul s-a îmbolnăvit, rămânând pe loc. La Turtucaia un turc pe nume Ahmed l-a luat slugă cu bună tocmeală, dar nu pentru mult timp. Fiind amenințată cu moartea, sluga a fugit trecând Dunărea în principat. Intrat în custodia autorităților românești, el nu avea bani de cheltuială nici pentru hrana zilnică. După propria sa declarație, fugarul nu avea posibilități să se întoarcă în ținuturile natale, avea doar hainele de pe el și o pușcă, pe care o stăpânea de multă vreme, neluând nimic de la stăpânul său turc⁷⁵.

Autoritățile se lăsau deseori impresionate de poveștile pravoslavnicilor călători persecutați de stăpânitorul otoman. În 1834, în carantina Giurgiu o femeie originară din Adrianopol (Filipopoli) a declarat că fusese „turcită și măritată cu un turc” din Târnovo. După ce a murit soțul, ea a fugit de acolo împreună cu fiica sa⁷⁶. În tacirul luat de autorități fugara a declarat că dorința ei era de a se întoarce la cea „dintâiu pravolnicească credință”. Direcția carantinei, impresionată de povestea văduvei, a lăsat-o să intre în țară. Măsura a fost dezaprobată de Departamentul Treburilor din Lăuntru, care a cerut Comitetului Carantinei să nu mai permită ieșirea din carantină pe asemenea „băgare de seamă”, mai ales că pasagera nu avea rude în țară, nici chezaș. Dar se pare că un anume Dumitrache Goitinaru îi oferise găzduire la București⁷⁷.

Călătorii de alte confesiuni sau religii nu erau întotdeauna primiți cu încredere și compasiune. În 1838, la carantina Brăila, au intrat doi tineri ruși veniți din Tulcea, care la vizita medicală „pă pielea goală [...] s-au găsit scopiți pe amândoi”⁷⁸. Direcția Carantinei a cerut lămuriri Comitetului de la București, care a solicitat punctul de vedere al Departamentului Treburilor din Lăuntru. În rezoluția ministerului se spune „dacă acei doi pasageri ruși de la carantina Brăila sunt înputerniciți cu trebuincioase acturi și vrednică chezășie pentru pașnica lor petrecere, apoi împrejurarea numai a religiilor nu poate opri a lor intrare în prințipat”⁷⁹.

Dacă călătorii intrați în carantină fără acte declarau că mergeau la rude statornicite în principat, erau primiți de autorități în baza înscrisului de chezășie al

⁷⁴ *Ibidem*, 2636/1833, Circulara Comitetului Carantinelor, 27 septembrie 1833.

⁷⁵ *Ibidem*, 1098/1844, f. 32 (31 ianuarie 1844) și 33 (tacir).

⁷⁶ *Ibidem*, 1490/1834, Carantina Giurgiu către Comitetul Carantinelor, 30 mai 1834, f. 63.

⁷⁷ *Ibidem*, 1490/1834, f. 88, 27 iunie 1834.

⁷⁸ *Ibidem*, 801/1838, f. 80, Carantina Brăila către Comitetul Carantinelor (22 iulie 1838).

⁷⁹ *Ibidem*, f. 85 (7 august 1838).

acestora. În 1830, Dimitrios H. Constantinu a înaintat o cerere sfatului administrativ cerând permisiunea intrării prin carantina Brăila în principat a rudei sale, Domnica, care venea de la Constantinopol împreună cu cei trei copii ai ei, fără „răvaș de drum”, la soțul ei statornicit în Valahia dincolo de Olt, în Mehedinți. Dacă era nevoie, soțul se oferea să vină personal la București pentru a da chezășie. În rezoluție se cerea Comitetului Carantinelor să binevoiască a *slobozi* pe această femeie⁸⁰. Tot la Brăila, în 1833, a sosit de la Țarigrad *cocoana* Elenca, soția lui Stavarache Divani, negustor din acel oraș, împreună cu fiica și o femeie, care deși nu aveau nici un document la mână au fost primite în curățenia carantinei de la Brăila. Negustorul era așteptat la carantină pentru a da chezășie pentru soția sa⁸¹.

Unii călători treceau prin experiențe traumatizante pentru a-și revedea rudele. De pildă, în 1836, un tânăr holtei, Chiriță sau Chiriac din Filipopoli s-a încumetat să străbată un drum lung și anevoios pentru a veni la tatăl său, statornicit de zece ani la mănăstirea Cernica. Oamenii nu călătoreau de unii singuri de teama tâlharilor. Așa că tânărul s-a rugat de un turc să-l ia în suita sa până la Dunăre. Ajunși la Nicopole, turcul, deși îi promisese că-i va face rost de o teșcherea pentru trecerea graniței, l-a ținut în serviciul său vreme de un an. Găsind prilej, tânărul a scăpat prin fugă la Turnu⁸².

Iată un alt caz al unui fiu venit la tatăl său. În anul 1842, la carantina Oltenița, a intrat un tânăr de 17 ani, de origine grec, fiul lui Ioan Diamandopulu, supus *vritanicesc*, statornicit la Brăila. În urmă cu un an, Statie (Stathis) își însoțise tatăl într-o călătorie de afaceri în ținuturile de peste Dunăre⁸³. Tatăl său s-a întors în principat, dar și-a lăsat fiul chezaș „la niște turci” pentru o datorie de bani, zicându-i că se va întoarce peste o săptămână⁸⁴. Spusele tânărului sunt confirmate de autorități, iar tatăl este solicitat să achite costurile pentru întreținerea fiului în carantină⁸⁵.

În unele cazuri, întâmplări nefericite declanșau emigrarea. Totuși, țara de destinație nu era aleasă la întâmplare. La Gura Ialomița, în 1844, Raicu Sârbu, brutar din satul Tulcea, de nație bulgar, neînsurat, a declarat în fața autorităților că a lucrat ca brutar în satele tătărăști, dar intrând în conflict cu locuitorii de acolo a trebuit să fugă. El dorea să se așeze la Brăila, unde avea un cumnat de profesie brutar. În rezoluția Departamentului Treburilor din Lăuntru referitoare la solicitarea Comitetului Carantinelor, se precizează: „dacă pomenitul Raicu nu va fi având la mâinile sale dovada autorităților locale arătătoare de trebuința venirii sale aici, numai-decât să-l treacă înapoi peste Dunăre dându-l în primirea autorităților de acolo”⁸⁶.

⁸⁰ *Ibidem*, 2668/1830, f. 4 (petiția lui Constantinu și rezoluția Comitetului Carantinelor din 24 aprilie 1833). Este vorba de cinci femei cu copiii lor, intrați în carantină fără documente, arătând că se duc la bărbații lor. Domnica mergea la soțul ei, Dimitrie Serghie.

⁸¹ *Ibidem*, 2636/1833, f. 5.

⁸² *Ibidem*, 486/1836, Carantina Turnu către Comitetul Carantinelor, 8 mai 1836, f. 48.

⁸³ ANIC, Vormicia din Lăuntru, 761/1842, f. 76 (12 mai 1842). Vezi și tacirul, f. 80.

⁸⁴ *Ibidem*, f. 85

⁸⁵ *Ibidem*, f. 109.

⁸⁶ ANIC, Comitetul Carantinelor, f. 141 (16 august 1844).

Una din cauzele emigrării era refuzul prestării obligațiilor militare sau al îndeplinirii obligațiilor fiscale. Noile construcții statale de tip modern din Europa de sud-est, Grecia și Serbia, exercitau instituțional, potrivit sintagmei lui Max Weber, monopolul legitim al violenței. În 1844, la Izvoarele, Gheorghe Marinovici, un tânăr de 18 ani, declara că era fiu de „pământeni” stabiliți în satul Țigănești din Mehedinți. În realitate, familia sa era originară din Negotin, fiind statornicită de puțină vreme în Țara Românească. Cu mulți ani în urmă, părinții își încredințaseră fiul unui abagiu din Negotin, pentru a învăța meserie. După deprinderea meșteșugului, ucenicul a deschis prăvălie în tovărășie cu tatăl său, dar după „trebuieța ce am avut a negoțului, am plecat din Negotin în Rușava”. Pe când se întorcea în orașul natal, tânărul negustor era avertizat de tatăl său că fusese înscris în miliția sârbească, primind ordin de a se înrola la Belgrad. „Eu de frică, povățuindu-mă și mumă-mia am fugit în țara rumânească”, trecând apa Dunării înot⁸⁷.

O altă categorie însemnată de călători, care nu se îngrijeau de procurarea documentelor de călătorie, erau clericii mireni și monahii. Intrarea în țară a clerului ortodox era condiționată de autorizarea prealabilă a unui înalt ierarh. Egumenul mănăstirii Cotroceni, Procopie, intervenea pe lângă autorități să fie eliberat răvaș de drum călugărului Porfyrios, care se afla la Rusciuk, venind în principat pentru treburile mănăstirii⁸⁸. De regulă, Mitropolia aviza intrarea în țară a unei fețe bisericești la solicitarea Departamentului Treburilor din Lăuntru și a Eforiei Pricinilor Bisericești. De pildă, în 1851, preotul Ignatie Corsiga cu pașaport grecesc, sosit în carantina Zimnicea, având cheazășia unui locuitor din București, Ioan Serafim, era autorizat de Mitropolie să călătorească în țară pentru un soroc de trei luni, pentru a-și vedea fratele, pe arendașul Lazăr, de la o moșie din județul Argeș⁸⁹.

Dacă intrarea unui străin în principat era evaluată în funcție de starea sa materială și de poziția socială, reîntoarcerea unui locuitor înstrăinat nu putea fi nicidecum oprită, dacă își proba identitatea. Circulara Comitetului Carantinelor către direcțiile de pe linia Dunării precizează: „să nu să primească streini fără pașaporturi de drum afară numai de să adeverește lăcuitor al prințipatului care după vreme au fost strămutați peste Dunăre și voiesc a să întoarce la urma lor”⁹⁰.

În 1836, un Ignat Servidi, negustor, susține în fața carantinei din Cernești că este din respectiva localitate, dar că a pierdut pașaportul în timpul călătoriei în teritoriile de peste Dunăre. El și soția sa urmau a fi lăsați să intre dacă dovedeau că au rude în principat, care pot da cheazășie⁹¹.

În 1844, la carantina Turnu, a intrat un evreu creștinat, Mihai, „fără pașaport doveditor de trecere a lui peste graniță”. Interogat de autorități, el a declarat că era

⁸⁷ ANIC, Comitetul Carantinelor, 1098/1844, f. 139, tacrir, 14 iulie 1844.

⁸⁸ ANIC, Vormicia din Lăuntru, 135/1834, f. 65 (9 iulie 1834).

⁸⁹ ANIC, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, 12/1851 (22 februarie 1851).

⁹⁰ ANIC, Comitetul Carantinelor, 1098/1844, f. 54 (25 ianuarie 1844).

⁹¹ *Ibidem*, 486/1836, f. 101 (20 noiembrie 1836).

locuitor al principatului de 12 ani, iar în urmă cu zece ani se căsătorise cu o pământeană, de la care avea de zestre o moșie de câțiva stânjeni într-un sat din județul Teleorman. Printr-un răvaș semnat de locuitorii satului au fost confirmate spusele sale. El le-a povestit autorităților prin ce întâmplări dramatice a trecut. Ducându-se la Giurgiu cu treburi negustorești, l-a întâlnit întâmplător pe fratele său. La cârciumă, fratele său evreu l-a îmbătat, iar apoi l-a ademenit să treacă granița, cu scopul ascuns de a-l constrânge a se întoarce la credința sa⁹².

Repatrierea era imposibilă în lipsa actelor de identitate. În 1838, la carantina Turnu, grănicerii au adus un fugar numit Ilie sin Năstasie, care își spunea polcovnic, locuitor din satul Odaia. În urmă cu trei ani, el trecuse în Imperiul otoman, la Nicopole, unde a uitat să-și adeverească pașaportul, pe care mai apoi l-a pierdut. Potrivit declarației sale, grănicerii l-au oprit la înapoierea sa, considerându-l locuitor al Imperiului otoman. Neavând altă soluție, el a ales să treacă granița fraudulos. Înghețarea Dunării i-a oferit prilejul de a se reîntoarce acasă⁹³. În rezoluția Vorniciei din Lăuntru, se cerea ca acesta, după săvârșirea termenului de carantină, să fie preluat de cârmuitorul de județ până la adevărarea identității sale⁹⁴.

Tot la Turnu, în 1844, un Dumitru sin Radu din Craiova declara în fața autorităților carantinei că în urmă cu trei ani a intrat slugă la niște negustori greci, pe care i-a însoțit peste Dunăre. El a ajuns tocmai în Moreea (Grecia), unde stăpânirea locului l-a așezat în rândul dajnicilor. Pierzându-și pașaportul, călătorul se afla în mare dificultate, neputându-se întoarce în principat⁹⁵.

Fuga contribuabililor din principat peste Dunăre pricinuia pagube vistieriei. De aceea, reîntoarcerea fugarilor era întotdeauna binevenită. În 1838, la carantina Izvoarele a intrat în *curățenie* un locuitor din Ostrovul Mare, Ivan sin Preda, care s-a strămutat cu un an în urmă peste graniță, în principatul Serbiei. El era însoțit de soția sa și de copiii lor, împreună cu optsprezece oi, șapte capre și un bou, „spre a să statornici iarăși la urma lui”⁹⁶. În 1844, la carantina Izvoarele, un Dinu Olaru, născut în satul Gârla Mare din Mehedinți, declara că emigrase în urmă cu treisprezece ani de „multele împotriviri ce am cercat de legile pământului [...]. Speriindu-mă fiind și om sărac am trecut în Turcia”, dar „ajungându-mă dorul de frați în numitul sat de mai sus, găsind prilej m-am întors iarăși la urma mea, ieșind drept la pichetul numitului sat Gârla”⁹⁷.

După actul de dezrobire a țișanilor domnești și mănăstirești, în 1844, un rob țigan, Iancu sin Petre, care fugise de la mănăstirea Tismana în Imperiul otoman în anul 1820, voia să se întoarcă în țară sa cu pașaport otoman prin carantina Giurgiu⁹⁸.

⁹² *Ibidem*, 1098/1844, f. 55 (raport carantina Turnu către Comitetul Carantinelor, 18 februarie 1844) și raportul Comitetul Carantinelor către Departamentul Treburilor din Lăuntru, 3 martie 1844.

⁹³ *Ibidem*, 801/1838. Dejurstva oștirilor românești către Comitetul Carantinelor, 24 ianuarie 1838, f. 2.

⁹⁴ *Ibidem*, 31 ianuarie 1838, adresa Departamentului Treburilor din Lăuntru, f. 4.

⁹⁵ *Ibidem*, 1098/1844, f. 161.

⁹⁶ *Ibidem*, 801/1838, f. 11 (11 aprilie, Comitetul Carantinelor către Departamentul din Lăuntru).

⁹⁷ *Ibidem*, 1098/1844, f. 132–133 (Direcția Carantinei Izvoarele, 7 iulie 1844).

⁹⁸ *Ibidem*, f. 94 (raportul carantinei Giurgiu, 11 iunie 1844).

Statul a recurs deseori, din motive economice, la colonizarea teritoriului cu populații străine venite de peste granițe. În timpul războiului ruso-otoman, valuri de emigranți de la sud de Dunăre au intrat în principat. Ei reprezentau o resursă umană importantă pentru agricultura, negoțul și finanțele țării. Imigranții au fost stimulați să se statornicească în țară primind scutiri fiscale și alte facilități⁹⁹.

După restabilirea păcii, Imperiul otoman a încercat să-și recupereze această masă importantă de contribuabili. În 1832, la Cernești a sosit Halip bey, trimisul Porții, pentru a organiza „întoarcerea bulgarilor la urma lor”. Comitetul Carantinelor cerea direcției locale ca demnitarul otoman „să fie lăsat a trece slobod fără de nicio proprie”¹⁰⁰. Bulgarii urmau a fi lăsați să treacă la malul drept al Dunării, cu biletul de slobozenie eliberat la cerea lor de către ocârmuitorul județului¹⁰¹. Zeci de familii din județele Ilfov și Râmnic, statornicite „la malul drept al Dunării în cursul războiului trecut” primeau permisiunea de a se întoarce în ținuturile natale¹⁰². Majoritatea băjenarilor nu au dorit să se întoarcă, fiind atrași de privilegiile fiscale pe care le obținuseră în principat. Unii locuitori se declarau băjenari, deși nu puteau proba faptul. În 1832, Pavel Despotul Sârbul din mahalaua Scaunele din București, așezat între patentarii corporației brutarilor, deși a plătit o vreme taxa legiuită (patenta), „s-ar fi arătat cu pretenții a să scuti supt cuvânt că și el este dintre streinii veniți din malul drept al Dunării în cursul războiului trecut”. Drept dovadă, brutarul a prezentat la Vistierie „un răvaș al mahalagiilor din mahalaua ce lăcuiește”. Vistieria a considerat însă că răvașul mahalagiilor nu putea servi de probă jăluitorului, „ci numai atunci poate fi crezut când va înfățișa biletul carantinesc al carantinei pă unde a trecut în prințipat”¹⁰³.

Așa cum am precizat mai sus, călătorii se supuneau controlului pașapoartelor și al biletelor de drum și la ieșirea din țară. Ocârmuirile locale erau însărcinate să elibereze documentele. Datornicii și cei urmăriți pentru tot felul de infracțiuni nu erau lăsați să părăsească țara. Dar se pare că autoritățile însărcinate cu paza granițelor și cu controlul pașapoartelor nu manifestau destulă vigilență. În 1833 un Nicolae Bulgaru, care avea bilet de drum cu destinația Turnu, a reușit să se strecoare peste graniță prin vicleșug. Deși inițial el nu a fost lăsat de carantină să treacă granița, a reușit în cele din urmă să-i convingă pe slujbași că destinația

⁹⁹ Semnalăm aici contribuția importantă a lui C. N. Velichi, *Așezămintele coloniștilor bulgari din 1830*, în „Romanoslavica”, III, 1958, p. 117–134. De asemenea, vezi și studiul recent al Ralucăi Tomi, *Colonizarea cu populații străine a principatelor române (1831–1866). Între nevoia de modernizare și cea de menținere a ființei naționale*, în Viorel Achim, Venera Achim (coord.), *Minorități etnice în România secolului al XIX-lea*, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 81.

¹⁰⁰ ANIC, Comitetul Carantinelor, 2402/1832, f. 6 (Comitetul Carantinelor către Direcția Cernești, 24 februarie 1832).

¹⁰¹ *Ibidem*, f. 10, Comitetul Carantinelor către Zimnicea, 1 martie 1832.

¹⁰² *Ibidem*, f. 32, Vistieria către Comitetul Carantinelor, 4 mai 1832.

¹⁰³ Arhivele Municipiului București, Vornicia București, 9/1832, f. 39 (Vistieria Țării Românești către Vornicia București, 2 iulie 1832).

fusese înscrisă greșit pe document și că el mergea de fapt la Târnovo. Autoritățile l-au lăsat să treacă, pentru că li s-a făcut milă, după ce călătorul le-a spus că era sărman și că nu avea bani pentru a se întoarce înapoi spre a îndrepta greșeala¹⁰⁴.

Asemenea imprudențe puteau aduce pagube mari vistieriei țării. La Brăila autoritățile constatau că ieșeau corăbii din port încărcate de datorii, fără știrea carantinei. Carantina era datoare să verifice dacă căpitanii aveau sau nu obligații către vistierie. Se pare că neregulile erau comise cu complicitatea vice-consulatelor *elinesc și chesaro-crăiesc*¹⁰⁵.

Reîntoarcerea imigranților în ținuturile de origine era permisă doar în baza unei adeverințe eliberate de autoritatea fiscală a localității în care își desfășurau activitatea economică. În București eliberarea pașaportului pentru ieșirea peste graniță era de competența agiei poliției în baza adeverinței Vorniciei orașului, care specifica faptul că solicitantul nu avea nici un fel de obligații fiscale¹⁰⁶. În documentul eliberat de Vornicia orașului se preciza faptul că solicitantul era străin, venit vremelnicește în principat, că nu era căsătorit și că achitase toate dările (patenta sau capitația) pe trimestrul în curs. De pildă, Velcea Stoian Sârbu din mahalaua Sfântul Ioan Nou, „venit aici vremelnicește din ținutul țării turcești, pentru trebuința negoțului său, numai din leat 1834 și care până acum și-au urmat răspunderea capitației, iar acum pentru că voiește a să întoarcă înapoi la urma sa [...] și de va fi într-adevăr strein și fără familie aici, apoi dându-și încredințarea că să va întoarce pentru totdeauna la a sa lăcuință [...] să-i slobozească răvaș după orânduială [iar agia poliției] să-i scoată pașaport dă trecere peste graniță”¹⁰⁷.

Unii călători, prinși la ananghie, aveau nevoie de protecția unei persoane importante pentru a primi pașaport. În 1841, Departamentul din Lăuntru anunța Comitetul Carantinelor că maiorul Mișa Anastasievici, care fusese oprit în 1839 să treacă granița pentru datorii, a dobândit slobozenie la intervenția principelui Miloș Obrenovicici¹⁰⁸.

Cei lipsiți de protecție puteau trece prin experiențe traumatizante. În 1845, Simion sin Ene, în jalba trimisă Vistieriei, spunea că venise din *Grechia* în urmă cu un an, așezat la mahalaua Sârbilor „ca să găsesc pă doritul meu părinte în politia București” și „iarăși să mă întorc la locul meu”. Dar între timp tatăl său a încetat din viață, iar nevârstnicul său fiu „pentru o puțină stare ce să afla în marfa de

¹⁰⁴ ANIC, Comitetul Carantinelor, 2636/1833.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 618/1839, f. 10 (adresa Comitetului Carantinelor către consulate, 7 februarie 1839).

¹⁰⁶ Din 1847 în cadrul poliției funcționa un departament special cu 9 funcționari, care se ocupau de eliberarea răvașelor de drum și a pașapoartelor. În reglementare se spune că până atunci slujbașii nu primeau nici o leafă de la guvern, fiind recompensați pentru munca lor „numai cu ce pot dobândi de la cei întrebuințați de asemenea hârtii”. Vezi *Regulamentul Organic intrupat cu legiuirile din anii 1831, 1832 și 1833 și adăugat la sfârșit cu legiuirile de la anul 1834 până acum împărțite pe fiecare an, precum și cu o scară deslușită a materiilor*, București, Tipografia Carcalechi, 1847, p. 644.

¹⁰⁷ Arhivele Municipiului București, Vornicia București, 49/1836, f. 1 (Dvornicia poliției București către cinovnicul plășii târgului, ianuarie 1836).

¹⁰⁸ ANIC, Comitetul Carantinelor, 1225/1841, f. 50.

băcănie” a fost trimis la judecătoria Ilfov pentru a plăti dările datorate vistieriei. Suferințele sale reies din propria confesiune: „m-au arestuit ca să plătesc dări pã un an [...] din pricina acestui arest m-am și îmbolnăvit foarte tare, încât am fost siliti de mi-au dat chezaș creștin iubitor de omenire, ca să nu pier la închisoare fără de niciun ajutor”. Tânărul urmărit de justiție cerea vistieriei să nu-l supere pe chezașul său, pentru că imediat ce „să va îndrepta din boală” va pleca în țara sa, „câci aici nu am niciun fel dă negoț”¹⁰⁹. Vistieria cerea Vorniciei București să cerceteze dacă tatăl reclamantului era pământean, dajnic sau nu, și de când era venit în principat¹¹⁰.

La întretărirea drumurilor principale, la trecerea peste râuri sau la intrarea în orașe erau stabilite bariere. În epoca regulamentară circulația mărfurilor și a persoanelor era direcționată și supravegheată riguros în interiorul țării. În cazul în care călătorul nu avea bilet sau răvaș de drum eliberat de autorități, poliție sau carantină, putea fi oprit. De pildă, în 1841, Elena Spiru Costea, „o femeie greacă cu un băiat Panait, venind din Turchia”, care trecuse granița prin punctul Zimnicea, a fost oprită la bariera orașului București pe Podul Calicilor zicând că a pierdut pașaportul și răvașul de drum, eliberat de carantină¹¹¹. Călătorii au fost constrânși să se cazeze la un han din afara orașului. Între timp, un nepot al soțului călătoarei, aflat în județul Ilfov, a intervenit personal pe lângă „τζελεπί Μανολάκη” [celebi Manolachi], șeful poliției, pentru a-l ruga să le permită acestora intrarea în oraș, oferindu-se garant. Agia politiei București a solicitat carantinei Zimnicea să confirme trecerea femeii și a copilului ei prin acel punct. Răspunsul a venit după o săptămână¹¹².

Cazurile prezentate în acest studiu relevă ceea ce sociologul John Torpey definește ca fiind procesul de monopolizare legitimă de către stat a dreptului de restricționare a mișcării populației în interiorul și în afara granițelor sale. Documentul de călătorie a devenit instrumentul de identificare a persoanelor, prin care statul controla imigrația¹¹³.

În cazul țărilor române, Imperiul otoman a fost constrâns încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea să cedeze unele drepturi de suzeranitate asupra principatelor în favoarea Rusiei. Prin intermediul carantinelor, Rusia urmărea crearea unui mecanism de control la Dunăre, pentru a poziționa principatele în zona sa de interes. Totuși, din punct de vedere formal, suzeranitatea Porții era respectată.

¹⁰⁹ Arhivele Municipiului București, Vornicia orașului București, 1/1845, f. 14 (9 aprilie 1845).

¹¹⁰ *Ibidem*, f. 14 v.

¹¹¹ Arhivele Municipiului București, Agia politiei, 728/1841, f. 1. Scrisoarea lui S. Ioannis către aga Manolache Florescu, 14 octombrie 1841, Comitetul Carantinelor către Agia politiei București, 21 octombrie 1841, f. 6.

¹¹² *Ibidem*, f. 4 (scrisoarea în limba greacă a lui Spiru Ioannis către aga Manolache Florescu, 14 octombrie 1841); f. 6 (Comitetul Carantinelor către Agia politiei București, 21 octombrie 1841).

¹¹³ John Torpey, *The Invention of the Passport Surveillance. Citizenship and the State*, Cambridge, University Press, 2000, p. 4.

Regulamentele Organice nu menționau Dunărea ca hotar sau graniță a țării, așa cum era denumită linia de demarcație dintre Țara Românească și Moldova sau dintre cele două principate și Imperiile habsburgic și rus.

Regulamentele Organice codifică legile migrației, specificând ce categorii de persoane puteau trece granița, cum, când și pe unde. Acest studiu, prin investigarea arhivei Comitetului Carantinelor, evidențiază rolul acestei instituții în centralizarea la București a informațiilor referitoare la mărfuri, călători și situația politică de peste Dunăre. Călătorii erau obligați să prezinte organelor de control (carantine, vămi, miliție) documente de călătorie și înscrisuri de chezașie, prin care trecerea lor peste Dunăre era recomandată și garantată de rude sau alți locuitori statorniciți de multă vreme în orașele și satele țării. Dar procurarea actelor de identitate nu era considerată la vremea aceea o chestiune prioritară pentru călători. Numeroasele cazuri de călători care treceau Dunărea fără pașaport confirmă această observație. Călătorii ilegali sau frauduloși nu erau izgoniți din carantină, ci supuși unor investigații amănunțite, menite să dezvăluie atât starea de sănătate, cât și identitatea lor. Prin consultarea interogatoriilor (tacriruri), cercetătorul întreprinde o incursiune în experiența de viață a călătorilor. Poveștile autobiografice ale acestora erau menite să sensibilizeze autoritățile. Dacă cei interogați se refereau la faptul că fuga lor peste Dunăre avea la bază persecuții religioase, șansele de a fi primiți în țară creșteau. Declararea confesiunii ortodoxe putea fi un argument în favoarea călătorului.

MIGRATION AND QUARANTINE IN THE DANUBIAN PORTS: THE CONTROL OF TRAVEL DOCUMENTS DURING THE ORGANIC REGULATION'S REGIME

Abstract

This study focuses on the migration politics of the Walachian authorities in the first half of the nineteenth century. Due to the reforms undertaken during the Russian occupation between 1829 and 1834, Moldavia and Walachia gradually created their own system of border control, quarantines and passport checkpoints. The state imposed a stronger control over the circulation of people and goods between the two banks of the river, as well as a barrier against diseases.

This study makes use mainly of the archives of the Quarantine Committee in Bucharest. From a historical point of view, we seek to contribute to the debates about quarantine, politics and immigration in the Danubian Principalities.

Keywords: migration, quarantines, travel documents, Danubian Principalities, the Organic Regulation's regime.

THE MODERN CONQUEST OF THE ROMANIAN CARPATHIANS*

BOGDAN POPA

(The "Nicolae Iorga" Institute for History, Bucharest)

The thesis of this contribution is that organised tourism, first as sport and then as an independent activity, was the reason, mean and purpose of the modern and peaceful conquest of the Romanian Carpathians.

In order to do that, the following four points of interest shall be taken into consideration: 1) a brief overview of the *pros* and *cons* of idea that the Carpathians represent the "backbone" of the Romanian nation; 2) an outline of the travel accounts on the Carpathians as travel and tourist destination in the 19th century, at the dawn of organised tourism; 3) the roots of organised tourism, namely the Transylvanian Saxon and Romanian organisations aiming to integrate the Carpathians among the leisure destinations for the masses; and 4) the connection between "sport" and "tourism" as shown by the particular case of skiing.

I. THE *BACKBONE* OF THE NATION

In a textbook for high-schools, written in 1929 by two of the founding fathers of the Romanian geographical science, Simion Mehedinți and George Vâlsan, one could read the following statement: "So, from the need to defend towards the north and east the *limits of the Roman empire* (which, back then, included all the civilized countries of Europe), a *border nation* was born here, in the Carpathian Mountains and on the neighbouring fields, remembering even today, through its name, the Roman dominion at the Lower Danube"¹.

The above mentioned quotation synthesises a certain theory: since the 19th century, both the geographical and historical science hailed the Carpathian Mountains as the "backbone" of the Romanian nation². The scientific argumentation of

* This article is a revised version of a contribution presented at the 16th International Committee European for Sports History Congress, *Sport and Tourism*, Lisbon, 12–16 October 2011. The paper was part of the research programme *Baze de date istorice. Proiectarea, gestionarea și analiza statistică a unei baze de date privind călătoria care au străbătut spațiul românesc în secolul al XIX-lea*, financed by CNCS-UEFISCDI (2008–2011).

¹ Simion Mehedinți, George Vâlsan, *România pentru clasa VII secundară*, București, Socec, 1929, p. 16–17.

² Cf. Ion Conea, *Geografie și istorie românească*, București, Dacia Traiană, p. 85–88.

this thesis (based on height, massiveness, and passes) has always been doubled by an emotional touch³. The Carpathians were not only providing for economy, through rich mineral resources (gold, salt, charcoal, iron, etc.), pastures or woods. The Carpathian Mountains were also the source and the set for folk tales, songs and legends, the perfect place for spiritual retreat and, even today, the ultimate line of defence. This approach of the mountains as a factor of unity and not as a “natural border” was unsuccessfully challenged by A.D. Xenopol at the end of the 19th century⁴.

But in the first half of the 19th century, the Carpathians were still appearing to the Western travellers heading for the Ottoman Empire as the border of civilized Europe⁵. Adolf Schmidl, author of a travel guide through Hungary, Dalmatia, Serbia, Wallachia and the Ottoman Empire, wrote that only Romanian shepherds and Austrian border patrols, consisting of Romanian soldiers, were the only human beings whom ever set foot in the Carpathians⁶. However, despite the harshness of life conditions, the travellers noticed the existence of villages⁷ located into landscapes which invited to comparisons with those in the Swiss and Austrian Alps⁸.

II. WILDERNESS, MINERAL SPRINGS AND QUARANTINES

For those in search of leisure, the main attractions of the Carpathians were the mineral springs, known and hailed since the Antiquity⁹. In the 19th century, most travellers would break a voyage down the Danube in order to visit Mehadia, with its famous bathes dedicated, since the Roman Antiquity, to the Greek hero Hercules. The number of the accounts is impressive, but the best description was written by the German geographer Johann Georg Kohl. He described not only the ancient ruins and modern pavilions built by the Austrian military authorities in a breathtaking gorge in the South-Western Carpathians, close to the border with Wallachia, but also the categories of visitors (aristocrats and commoners) and the rules they had to follow¹⁰. The discovery of new mineral springs led to the foundation of new bathes and also to the development of the neighbouring settlements through private investments in guesthouses rented seasonally¹¹.

³ For a summary of this thesis and suggestions on its evolution see the short essay of Gheorghe Platon, “Carpații în istoria poporului român”, in *De la constituirea națiunii la Marea Unire. Studii de istorie modernă*, VI, Iași, Editura Universității “Al. I. Cuza”, 2006, p. 15–24; see also Vasile Surd (ed.), *Monografia turistică a Carpaților românești*, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 21.

⁴ A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, I, București, Cartea Românească, 1925, p. 18; Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 2005, p. 218–219.

⁵ Wyburn, in *Călători străini despre țările române în secolul al XIX-lea*, new series, volume I, București, Editura Academiei Române, 2004, p. 971–972.

⁶ Adolf Schmidl, in *ibidem*, volume III, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 263.

⁷ S. F. Dobronravov, in *ibidem*, III, p. 36.

⁸ F.J.A. Scheidawind, in *ibidem*, III, p. 66; F.S. Chrismar, in *ibidem*, III, p. 75.

⁹ Cf. Vasile Surd (ed.), *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ J.G. Kohl, in *ibidem*, IV, 2007 p. 130–133.

¹¹ See the case of Zizin, as described by R. Neumeister, in *ibidem*, V, 2009, p. 142–143.

A Russian diplomat of Baltic-German origin, married into a Moldavian family, wrote a literary description of a summer travel to the mineral springs in the Eastern Carpathians. In his short story, “Băile de la Slănic”, Wilhelm von Kotzebue pointed upon the origins of mineral water tourism into another region of the Carpathians. He stressed upon the difficulties of the travel through the wilderness of the Eastern Carpathians, given that an aristocratic family (like his own) had to transfer an entire household in carriages pulled by horses. Kotzebue’s literary memoirs account of the early tourism, motivated by the cure of mineral water, the new fashion of the summer holidays away from home and the first public works meant to make the surroundings of the mineral springs more pleasant for the public (lodging, music pavilions, fireworks at the end of the season)¹².

However, the natural wilderness was not the only difficulty for the travellers. Since the late 17th century, the Carpathians were the frontier between the Habsburg occupied Transylvania and Wallachia and Moldova, both Romanian principalities being under the dominion of the Ottoman Empire, yet without a “direct rule”. During the 18th century, the Austrian authorities introduced the “sanitary cordon”, a line of quarantines and permanently patrolled watch-posts, officially aimed to prevent the breakthrough of the plague from the Balkan territories controlled by the Ottoman Empire into Central and Western Europe¹³. Given this medically, economically and politically motivated extreme experience of the border crossing, the image of the Carpathians as a kind of a wild, unexplored territory, almost forbidden to modern travellers and tourists, passed from travel relations into literature.

Should anyone wonder that, following the trail opened by several French writers, and after carefully reading travel accounts from the second half of the 19th century, one Irish author named Bram Stoker set his masterpiece, *Dracula*, into an even today wild and isolated Borgo Pass (Pasul Bârgăului)¹⁴?

III. SAXONS AND ROMANIANS: THE MODERN TOURISM IN THE CARPATHIANS BEFORE THE SECOND WORLD WAR

In analysing the birth of the Romanian mountain tourism, one must actually study two different organizations: the *Siebenbürgische Karpatenverein* (SKV) and *Touring-Clubul României* (TCR). Both aimed to turn the Carpathians into a friendlier place, opened to respectful leisure, study and sports. As the SKV was at

¹² Wilhelm von Kotzebue, *Din Moldova. Descrieri și schițe*, București, Ig. Haimann, 1884, p. 59–96.

¹³ Bogdan Popa, “Experiența fizică a frontierei: carantina”, in Romanița Constantinescu (ed.), *Identitate de frontieră în Europa lărgită. Perspective comparate*, Iași, Polirom, 2008, p. 95–96.

¹⁴ *Bram Stoker’s Notes for “Dracula”*, Jefferson, London, McFarland & Company, 2008, p. 304–305, lists the writings of travelers and foreign residents like William Wilkinson, Emily Gerard, E. C. Johnson, Charles Boner, and Andrew F. Crosse, read by the writer.

least 45 years older than the TCR, another point of interest for my paper will be the impact of the first organisation on the second, given that in 1918 Transylvania became part of “Greater Romania”.

In investigating the origins of the interest for the Carpathian Mountains, one needs to look also at the developments from Western Europe and, above all, those from the German language space. The creation of the Alpine Societies (British, Swiss, German and Austrian)¹⁵ should be seen as an impulse for the *Siebenbürgische Alpenverein*. But this Alpine organization lasted for only 8 years (1873–1881). It later became the Braşov/Kronstadt Section of the new *Siebenbürgische Karpatenverein*, founded on November 28, 1880, in Sibiu/Hermannstadt. The SKV aimed towards a scientifically study of the “Transylvanian Alps”, but also to make the mountains familiar to the inhabitants of Transylvania. In order to apply its programm, the eight sections of the SKV started building lodges, organizing public lectures and collective trips, publishing books, albums and a valuable yearbook. Following the integration of Transylvania into “Greater Romania”, SKV stressed upon the idea that the Carpathians were an important identity issue for all the inhabitants of the province. Hence, the SKV stressed the importance of the Carpathian studies of geology, geography, and natural life¹⁶.

On the other side of the Carpathians, in “the Old Kingdom of Romania”, leisure tourism was given an important impact by the decision of King Carol I of Hohenzollern-Siegmaringen (1866–1914) to build his summer residence in Sinaia. The Peleş Castle was completed around 1900. Impressive hotels, a wonderful casino and a monumental railway station, private villas of the politicians whom had to be near the king while he was taking his summer residence turned the mere village surrounding an orthodox monastery into an expensive “pearl of the Carpathians”. Sport was part of it: the first tennis courts in Romania were built there and, out of some kids’ games, the first boy-scouts patrols were created. All this say that Sinaia was not easily affordable place for a regular tourist and it remained as such during the interwar decades¹⁷.

But the Carpathians were rather a set for, rather than part of the summer joy. Only a few people dared to venture a climb. The first steps were taken again by King Carol I. Following his orders, the paths he used to walk and mark in the park

¹⁵ Dagmar Günther, *Alpine Quergänge. Kulturgeschichte des bürgerlichen Alpinismus (1870–1930)*, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 1998, p. 35–36.

¹⁶ Friedrich Kepp, “Der Werdegang des S.K.V. in seinen ersten fünfzig Jahren (1880–1930)”, in *Jubiläums Jahrbuch des Siebenbürgischen Karpathenvereins 1880–1930, XLIII. Jahrgang*, Sibiu, 1930, p. 5, 8–9; *Jahrbuch des Siebenbürgischen Karpathenvereins XL. Jahrgang*, Sibiu, 1927, p. 41. See also Michael Wedekind, *Asociația Carpatină Transilvăneană (1880–1944). O contribuție la istoria socială a Transilvaniei*, in „Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia”, vol. 50, nr. 2, 2005, p. 91–108 and especially H. Helmann, H. Roth (Hrsg.), *Der Siebenbürgische Karpatenverein 1880–1945. Gedenkbund*, Thaur bei Innsbruck, 1990.

¹⁷ Jack Berariu, *Sinaia, feerică citadelă a sporturilor de iarnă!...*, in “Rampa”, December 17, 1930, p. 2.

around the castle were opened to the public. Unfortunately, the King also had to order the removal of the wooden benches, which were several times destroyed by tourists¹⁸. The slope in front of the Peleş Castle was the venue of the first winter sports championships staged in Romania: primitive wooden bobsleighs and skeletons were to be seen in 1912 and 1913, in the eve of the First World War. Crown Prince Carol (the future king Carol II) was later hailed as the initiator of winter sports in Romania¹⁹.

However, the beginnings of tourist associations are not linked to the royal family, but to a person coming, one must admit, from the inner circle of Queen Elisabeth. We are talking about an extraordinary woman, better known after her pen name, “Bucura Dumbravă”. Fany Seculici was born in 1868 in Bratislava, came very young to Romania, and died in 1926 in Egypt, while coming back from a trip to India. A traveller and a writer, she was hailed as godmother of an association called *Hanul Drumeților* (“The Travellers’ Inn”), founded in 1921. Bucura Dumbravă aimed to build a lodge with affordable accommodation in an expensive resort, adding to it a library, a museum and conference rooms. She failed after one difficult year (1922). Thus, her heritage is the 1924 *Cartea munților* (*Book of the Mountains*), a collection of advices for travellers. According to her, punctuality, joy of life, respect for the peers, mountain and their inhabitants, and a good preparation, were the most important rules to be followed while taken a Carpathian path.

On the foundation laid by the “Travellers’ Inn”, a Touring Club of Romania (TCR) was created in 1925. The decision for this name was motivated by the pressure of similar organizations in Europe, who, the Romanian leaders claimed, would not engage into a partnership but to a “touring club” or “alpine club”. TCR started with 1847 members, about 1000 coming from Bucharest. This issue, together with the easier accessibility of the mountains, made the Southern Carpathians the most important destination for excursions and investments into an adequate infrastructure, as well. Following the pattern of other touring clubs, but also that of the SKV, TCR consisted of different sections. One of the most important was the Braşov Section, which, within three years from its opening in 1927, had about 3500 members, though this number was not matched by the expected income from yearly membership fees. Like the sections of the SKV, the TCR sections started their own autonomous activities, among them the construction of own lodges and group excursions being the most important. The publishing of books of geography and advises, maps and the marking of the paths by a system partially in use today were the main achievements of the TCR²⁰.

¹⁸ Mihai Haret, *Castelul Peleş*, Bucureşti, Cartea Românească, 1924, p. 4.

¹⁹ Cf. Neagu Boerescu, *FSSR, UFSR și ONEF. Începuturile și organizarea sportului în România*, in “Boabe de Grâu”, II, 6–7, 1931, p. 315.

²⁰ For a concise history of the TCR and of its predecessor organizations, see Mihai Haret, *Touring-Clubul României*, in “Boabe de Grâu”, I, 3, 1930, p. 152–167.

During the interwar decades, the relations between SKV and TCR remained polite. TCR started the construction of own lodges because of alleged conflicts between the Saxon-German and Romanian tourists. Yet, whenever possible, the achievements of the SKV were openly praised²¹. More, when SKV turned 50, the president of TCR, Mihai Haret, encouraged all the tourist movement in Romania, regardless of nationality, to share the pride for its achievements. However, before 1918, the ethnicity was not a strong rule in admitting members of the SKV: Romanians from Transylvania were allowed to join the organisation and to contribute to its yearbooks²². Also, the publications edited by the TCR were sold at the same member-only special price also to the adherents of the SKV.

IV. TOURISM AND SPORT: A CLOSE ENCOUNTER

Let us now take a look at the relation between tourism and sport. Two quotations I found are meant to illustrate the separation between the two. Both come from moments when the traditional view of sport as an individual or collective recreation was challenged by professionalization discussions.

In 1930, Mihai Haret wrote about the organization he was leading: “Many consider the TCR as a sportive institution, which is not the case. TCR is mainly a tourist organization, deeply linked to the geographical, biological, ethnographical [...] progress of our Country”²³. Here one may find a link to the “Travellers’ Inn”, which held itself as a national association meant to promote tourism and also the establishment of national parks.

A similar idea may be depicted from an anonymous reviewer of the a book on ski by A. Hermann and J. Dieterlen²⁴: “Sport is a completely different notion of tourism, [the latter] absorbing in its vastness all that may be useful to get inside the huge labyrinth of nature, to acknowledge its secrets, to subdue it. The tourist needs an arsenal of knowledge. He is a geographer but, at the same time, does not neglect history, knows geology without being a stranger to natural sciences, has an idea of meteorology and easily gets along with mathematics”²⁵.

²¹ Emil Țeposu, Valeriu Pușcariu, *România balneară și turistică*, București, Cartea Românească, 1932, p. VII; Romulus Dianu, *Păltinișul, sau lecția munților*, in “Curentul”, January 9, 1936, p. 1; *Se apropie sezonul de turism*, in “Buletinul Săptămânii”, March 27, 1938, p. 26.

²² Cf. Romulus Th. Popescu, *Frecker See – Budislav – Surul*, in “Jahrbuch des Siebenbürgischen Karpatenverein”, XXIX, 1909, p. 27–48. Cf. Emil Țeposu, Valeriu Pușcariu, *op. cit.*, p. VIII.

²³ Mihai Haret, *op. cit.*, p. 167.

²⁴ Identified by us as A. Hermann, J. Dieterlen, *Le ski pour tous. Ce que tout skieur doit savoir*, Paris, Flammarion, 1936.

²⁵ Serviciul Municipal București al Arhivelor Naționale, Fond Asociații Turistice, dosar 2/1936, f. 101.

Yet, there is an important link between tourism and sport: skiing. From the exclusive Sinaia to the creation of the elite mountain troops in 1916, skiing was considered utility, leisure and sport at the same time. In the 1930's, skiing became a democratic sport (young men and women travelling together, sharing slopes, equipment, advises and lodges) and, thus, a mark of youth. Moreover, ski generated a literary sub-genre of its own²⁶. One might say, without a doubt, that skiers were both sportspeople and tourists.

V. CONCLUSION

In the last decades of 19th century and in the first half of the 20th century, the Romanian Carpathians were conquered in a modern and peaceful manner, using tourism, sport and middle-class sociability as “weapons”. Lodges, marked paths, ski slopes, not to forget an impressive amount of scientific research, tamed the natural wilderness of the Carpathian Mountains. Even if after the Second World War the SKV and TCR, as well as other private tourist associations were dissolved by the communist regime, their parallel programs set trends of development which are still observed today.

THE MODERN CONQUEST OF THE ROMANIAN CARPATHIANS

Abstract

This paper investigates the origins of the modern tourism in the Romanian Carpathians. Given both their wilderness and status as border between Austria and Wallachia, the Carpathians were not a favourite destination for leisure travellers, with the notable exception of those in search of mineral waters and bathes. In the late 19th century, under the influence of the Western European new approaches towards alpinism, sports and tourism, the Transylvanian Saxons created their first tourist organizations. Following the integration of Transylvania into Romania, the Saxon and Romanian organizations led a parallel existence, yet both set trends which are still observed today.

Keywords: Carpathian Mountains, tourist organisations, sport; Transylvanian Saxons, Romanians.

²⁶ Mihail Sebastian, *Accidentul*, București, Paris, Jerusalem, EST-Samuel Tastet Editeur, 2001 (first published București, 1940); Ieronim Șerbu, “Fata zăpezilor”, in *Dincolo de tristețe. Nuvele*, București, Socec, <?>, p. 63–116; I. D. Stănescu, *Sportul și iubirea. Schițe sportive*, Sibiu, <?>, Tudor Teodorescu-Braniște, *Prințul*, București, 100+1 Gramar, 1998 (first published 1944).

TRECÂND PRIN MOLDOVA: IMPRESII, TĂLMĂCIRI ȘI GÂNDURI DE CĂLĂTOR LA 1852

NICOLETA ROMAN

(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

Gândite pentru un public mai restrâns sau mai larg, relatările de călătorie reprezintă o sursă de lucru ce trebuie întotdeauna privită și mănuită cu grijă. Rândurile, se conștientiza aproape de fiecare dată de către autor, urmau să fie publicate, citite, judecate și încadrate într-un șir publicistic început într-un alt timp, dar vorbind despre același spațiu. Ca atare ele puteau fi conforme cu reprezentările deja existente sau, dimpotrivă, puteau încerca o nouă abordare reprezentând în acest caz punctele de trecere într-o evoluție imaginară. Totuși, există situații în care ele apar ca document de arhivă, sub forma unui jurnal sau a unei corespondențe private păstrate de familie, când scrisul era pentru sine sau cel mult și pentru un al doilea, fapt ce permitea existența unei degajări personale în ceea ce privește gândurile mărturisite. În cazul genului epistolar, nu poate fi vorba de un impuls și de o revărsare aproape necenzurată a gândurilor și impresiilor, ci de o ordonare și re poziționare a lor în funcție de destinatar, fapt care, fără îndoială, reprezenta o manipulare a memoriei, afectând acuratețea informației.

Dar ce se întâmpla atunci când chiar și acest tip de relatare era retransmisă prin intermediul unei traduceri din secolul al XIX-lea? Cât de mult corespundeau cele expuse situației de fapt, care privea în aceeași măsură personajele în cauză dar și teritoriul, ambele descrise de călător? Acestea sunt unele din întrebările pe care ni le-am pus lecturând scrisoarea „tălmăcită” a lui Alecsander Sokolovski din octombrie 1852, către un oarecare „fon Popovici”. Relativ scurtă, ea face parte din fondul *Documente Istorice* deținut de Biblioteca Academiei Române, secția Manuscrise, prezentând trecerea prin Moldova a unui călător ce pare a fi de origine slavă. Având o recomandare din partea colonelului Stamati, el s-a folosit de renumele acestei persoane pentru a găsi o bună găzduire alături de cei trei copii ai săi oriunde a poposit în spațiul românesc. Traseul său a fost: Iași – Pietroșica – Hudești – Mamornița – Cernăuți – Colomea – Stanislau, la momentul scrierii spe-rându-se o atingere a unui alt reper, Lemberg. Alegrea acestui drum nu a fost întâmplătoare și nici nu a urmat obiceiul vremii, fiind influențată de sugestiile celui care a întocmit recomandarea, dar și de imboldurile și întâlnirile avute pe parcurs.

Scrisoarea contestă ospitalitatea, bunele maniere și educația unui reprezentant de seamă al boierimii moldave, hatmanul Iordache Costache Lătescu-Boldur,

lăudând mult mai umila, dar primitoarea adăpostire oferită de un parucic din Mamornița. Izvorâtă din nemulțumire și chiar furie, dar având un „ambalaj” ușor ironic la adresa unor pretenții nejustificate, ea pare să fie rezultatul unei gândiri sincere, care – fără a dispune azi de original – nu știm cât de brutală putea fi de fapt. Însotite de acest sentiment, gândul și apoi pana puteau îngroșa unele trăsături și pune la îndoială părerea destinatarului despre cele știute de el. Însă, în cele din urmă, cine era acest mare boier moldovean, care umilea un călător străin dându-i doar o cameră mică de slugi, neducându-și mila creștinească până la capăt, oferindu-i acestuia ceva de mâncare și preferând să se scalde și să lenevească decât să-i vorbească?

Iordache Costache Lătescu-Boldur (1798–1857) era fiu de spătar, înrudit cu Micleștii¹, având parte de o bună educație și un contact cu Occidentul la Academia Tereziană și apoi la Sankt Petersburg. Revenit în țară, s-a făcut remarcat și a fost însărcinat de domnitor cu întemeierea miliției Moldovei, în timp ce rapida și eficienta gestionare a incendiului din 1834 i-a adus titlul de hatman și funcția de inspector general al miliției Moldovei. Acasă, pe moșia de la Hudești, tatăl său construise un conac pe care fiul l-a dezvoltat, dându-i o altă direcție și prezentându-l contemporanilor în varii situații. El a înființat școli, a dat un nou curs agriculturii în zonă², i-a sprijinit pe țărani și a continuat tradiția ctitoricească, în timp ce soțiile sale (Eufrosina Rosetti, iar apoi Ana Balș) și copiii realizau petreceri și evenimente care valorificau potențialul creat și impuneau familia în societatea vremii. Din amintirile părinților și ale cunoscuților, Rudolf Suțu înregistrează astfel imaginea Hudeștilor: „la moșia Lăteștilor din județul Dorohoi, Hudești, multe petreceri frumoase au avut loc, cu mese îmbelșugate la care luau parte laolaltă boieri și țărani. Era numai chef și veselie și din toată boierimea cea cuminte și românească de atunci, astăzi nu a mai rămas nimic”³.

Bineînțeles, este o idealizare care provine din partea unui boier și care șterge prin regretul unei lumi pierdute orice alte posibile neajunsuri. Pentru faptul că

¹ Octav Lecca, *Familii boeresti române. Istorice și genealogice (după izvoare autentice)*, București, Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”, 1899, p. 299.

² Herghelia pe care o avea era renumită, iar în analiza sa asupra agriculturii românești de la jumătatea veacului, Ion Ionescu de la Brad recunoștea aportul hatmanului în acest domeniu, deplângând proasta administrare a moșiei sub acest aspect: „tatăl proprietarului actual, hatmanul Iordachi Lătescu, ținea pe moșie vite multe și avea vite frumoase, tamsălăcul său avea o reputație binemeritată. Astăzi însă, nici boi de îngrășat nu sunt aici, braha se vinde câte 3–4 galbeni de ban la neguțatori ce-i aduc boi și-i îngrășă”. Cf. Ion Ionescu de la Brad, *Agricultura în Dorohoi*, București, Imprimeria Statului, 1866, p. 332. Despre modul de împărțire al pământului moșiei de la Hudești a se vedea și p. 331.

³ Rudolf Suțu, *Iașii de odinioară*, vol. II, Iași, Viața Românească, 1928, p. 17. Pentru portrete ale celor două soții, atât de diferite ca personalitate, vezi p. 38, 79–82, dar și paginile dedicate copiilor, căci hatmanul a avut 3 fiice (Smaranda, Eugenia, Olga) și 3 fii (Theodor, Iancu, George). Despre modul de administrare al moșiei de la Hudești, vezi Radu Rosetti, *Cum se căutau moșiile în Moldova începutului de veac XIX. Condiția de răfuială a hatmanului Răducanu Roset cu vechilii lui pe anii 1798–1812 în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice”*, s. II, t. XXXI, București, 1909, p. 288–296. La Hudeștii Mici era vâtaf Iordache Dimitriu.

hatmanul era, totuși, un om clădit după vechiul calapod al unei societăți tradiționale, dar care căuta să aducă schimbări în bine pentru semenii săi, stă mărturie testamentul său din 1857. Acesta prevedea ridicarea unor biserici în diversele sate pe care familia le avea în proprietate (Alba, Bivol, Rediu etc.), înființarea unei școli numite „Costăchească”, o donație de 2000 lei pentru țărani, pentru a-i ajuta să plătească birul, precum și o bursă în valoare de 200 galbeni pentru un tânăr talentat⁴. Astfel, filantropia sa căuta să acopere acele lipsuri pe care statul nu le putea înlătura doar prin efortul său, dovedind o bună cunoaștere a situației de la sat, acolo unde populația nu dispunea de mijloacele necesare pentru a se ridica pe sine în calitatea de clasă socială.

Prin urmare, acesta era omul de dincolo de personajul descris de Aleksander Sokolovski în scrisoarea sa. Un boier pe care călătorul nu l-a văzut, dar care s-a caracterizat singur prin acțiuni și gesturi. În aceste condiții, se ridică lesne o întrebare referitoare la neconcordanța celor două imagini. Cu greu am crede că hatmanul nu ar fi fost interesat a vorbi și cunoaște un călător străin, el fiind atât de deschis celor ce se întâmplau în lume și doritor de nou. Mulți dintre boierii români îi primeau pe străini după obiceiul oriental, cu dulceață și cafea, obicei cunoscut în epocă și aflat deci printre așteptările lui Sokolovski, care în mod cert era militar.

O posibilă explicație a acestei indiferențe ar putea sta în relațiile lui Lătescu-Boldur cu semnatarul recomandării, care credem că poate fi identificat cu Constantin Stamati⁵. La acel moment, opțiunile politice ale fiecăruia îi puteau pune în dezacord. Merită a fi iarăși observat că, deși este utilizată în mod frecvent particula *fon*, ea nu este aici o indicație a unui titlu nobiliar, ci doar o modalitate de a investi cu autoritate un personaj pe care călătorul îl respectă și îl prețuiește. Uzanța suprapunerii funcțiilor din Occident peste cele din Orient exista și era ușor explicabilă pentru cel care dorea să găsească un echivalent imaginar într-o lume ce se conducea după alte norme. Însă, dacă Aleksander Sokolovski înlocuiește pentru Lătescu-Boldur funcția de hatman cu aceea de general, el nu-i acordă prin prisma experienței avute recunoașterea nobleței ce o cerea calitatea de boier. Aceasta se îndreaptă spre Constantin Stamati și Popovici, ultimul putând fi viitorul deputat din dieta Bucovinei, Constantin Popovici⁶. Într-un mod ironic, călătorul își încheie relatarea arătând în ultimele propoziții la ce se va reduce amintirea sa despre Moldova secolului al XIX-lea: „opt ouă și apă rece. Hudești și generalul Lătescu”.

⁴ Constantin Grigore Ciocoiu, *Note la monografia bisericilor parohiale și filiale din Dorohoi cu personalul clerical aflat la punerea în aplicare a noii legi clericale din 1893–1894. Cu note istorice în localități*, Tipografia județului Dorohoi, p. 108, 137, 138.

⁵ În text vom observa utilizarea în paralel a două forme ale aceluiași nume (Stematin, Stamati). Constantin Stamati (1786–1869), scriitor, poet și publicist stabilit în Basarabia, unde a deținut o serie de funcții publice și a îndeplinit însărcinări speciale pe lângă guvernul de aici. Pentru alte variante de identificare a se vedea Mihai Răzvan Ungureanu, *Marea Arhondologie a boierilor Moldovei (1835–1856)*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. 257–259.

⁶ Constantin Popovici (1807–1890), profesor de teologie în cadrul Institutului de Studii Teologice din Cernăuți, iar în 1861 deputat. Pentru alte variante de identificare, vezi *ibidem*, p. 230–232.

Anexă documentară⁷

f. 1 Tălmăcire

Stanislau⁸, din 11 octo<m>brie 1852

Blaior: Domnule fon Popovici!

Prescriere<a> următoare a voiajului nostru va pleroforisi⁹ di ce ați primit veste așa târzie. După purcedere<a> noastră din Eși, am mas cea dintâia noapte, luni, la Pietroșică¹⁰. De acolo am înnoptat la Botoșani, fiindcă harabagiul rău au mînat cai<i>. Mercuri, eșând din Botoșani am ajuns sara la 8 ceasuri la Hudești¹¹. Aicea am spus ca să mă melduiască¹²/anonciariască/la dumnealui Lățescu, trimetîndu-i și ravașul de la colonelu von Stematîn, în urmare căroară am primit respunsul de la slugă că dumnealui generalu îm dă voie ca să mîn cu copiii<i> în ogradă. Și mi s-au dat o odaie de slugi, unde am dormit cu toți trei copiii<i> pe un pat. La masă de sara am priimit apă rece fără de ouă. A două zi de dimineață nu s-au înfașoșat nimene ca să ni deie macar niște apă de spalat – sau să ne curăță ciuboatele. Însă, pe lângă opt ceasuri ni s-au adus vro câteva ceste de cafe. Și întrebând eu de s-au sculat dumnealui generalu, mi s-au respuns că el doarme. Pe la 9 ceasuri mi s-au respuns că dumnealui generalu s-au sculat, dară să pregătește la scăldat și așteptând eu așa până la 10 ceasuri mi s-au spus că dumnealui generalu au socotit-o de cuviință de a zăbăvi astăz fără de obicei mai lung în crivat¹³ și așteptând așa m-am săturat de o primirea boierească, care pentru un străin aminosa¹⁴ ca o tractare îngiosită, și așa mi-am strâns copiii<i> și am pîrăsăt flimând și supărat Hudești, fără de a vede<a> și a vorbi cu dumnealui generalu, care loc mi-a rămâne totdeauna în pomenirea. Așa o veste cu bună samă nu va plăcea dumnealui colonelului // fon Stematî. Dară eu nu-l învinovățesc cu nimic. Însă de mirare îm<i> este în ce felu să poate vorbi despre mare<a> educație a dumnealui Lățescu. Fiindcă el, îndată după venire<a> noastră sara, la opt ceasuri, s-au purtat asupra noastră așa fără de galantomie¹⁵, că eu îndată încă într-ace sară eram hotărât de a părăsi locul acesta, numai înpregiurare că în satu nu era vreo cărșma unde putem mîne. Și privind la neîndemenare copiilor, m-au nevoit de a priimi o odaie pentru slugi și de eram eu sângur protomiem de a dormi afară în căruță. Așa porniți de la Hudești, am sosăt îndesară la Mamornița¹⁶ fiind calea / drumu / foarte proastă. În care vreme era cu neputință de a trece hotarul. Dumnealui parucicu¹⁷ la

f. 1v.

⁷ Biblioteca Academiei Române, *Documente Istorice*, MCCXLI/43.

⁸ Stanislau, oraș, Ucraina.

⁹ A pliroforisi = a (se) lămuri, a convinge, a asigura.

¹⁰ Petroșica, jud. Iași.

¹¹ Sat Hudești, com. Hudești, jud. Botoșani.

¹² A meldui = a se prezenta la raport militar.

¹³ Crivat, crivaturi = pat.

¹⁴ Aminosa = miros.

¹⁵ Galantomie = dărmicie, mărînimie, generozitate.

¹⁶ Sat Mamornița, com. Țurenii, raion Herța, Ucraina.

¹⁷ Parucic = locotenent (al armatei ruse).

f.2 Mamorniță ne aștepta, fiindcă am vorbit cu dînsul la Dorohoi și i-am arădat ravașul, primindu-ne foarte bine. El sîngur au venit de îndată la noi în han. Au primit copiii pe noapte la dînsul. Le-au îndestulat cu toată îngrijirea. Și copiii s-au bucurat că au avut mîncare bună și că au dormit bine. Însă, ce privește pe mine, apoi eu din pricina durerii la cap, care am adus-o de la Hudești, am trebuit să-i mulțămesc pentru invitarea lui, pentru că eu îndată după venire me la Mamorniță, m-am pus în așternut. A două zi, s-au îngrijet dumnealui parucic pentru trecerea noastră piste graniță. Și noi eram trecuți într-un moment fără zăbavă și fără de împiedicare. Mă găsesc îndatorit de a mulțami acestui parucic prin dumnealui colonel fon Stamati. Fiindcă el ne-au arătat așa o politesa și buna primirea că eu la Mamorniță am uitat de toată maltractația care am pătimit-o la Hudeștie. // Vinerea sara am mas în Cernouți, unde eram poftiți sara la un comisar de ținut prietin, în care sare ne-am zăbăvit foarte bine, sîmbătă am agiuns tîrzău la Colomea. Și așa că raportez de aicea toate avanturile voiajului nostru, cu adaogire pentru Domniile Voastre cât și pentru ceilalți dumnealor pîrînți, că copiii merg foarte bine și că eu mîne sară nădăjduiesc de a veni în Lemberg. Prescriere voiajului de acu îm rezervarisesc de a raportui din Lemberg. Și acumă trimet cele mai frumoasă complimenturi cătră dumnealui colonel fon Stamati, domnul fon Baisă¹⁸, sărut mîna cucoani Domniei Voastre și multe complimenturi pentru toți, căroară prețuită cunoștință am făcut în cinstita casă Dumneavoastră. Rămân cu deplina prețuire a Domniei Voastre,

prietin adevărat și slugă,
Alecsander Sokolovski m/p

NB. *Opt ouă și apă rece*
Hudești și general Lățescu.

PASSING THROUGH MOLDAVIA: A TRAVELLER'S IMPRESSIONS, INTERPRETATIONS AND THOUGHTS IN 1852

Abstract

This contribution deals with Alecsander Sokolovski's short letter to a Romanian acquaintance, describing his two different experiences as a traveller, while looking for accommodation in 19th century Moldavia. Despite what he was expecting for, Alecsander Sokolovski was not well received by one of the great boyars of the time, Iordache Latescu-Boldur. Starting from this incident, he questioned the good education and the renowned hospitality of the Romanian elite.

A local officer welcomed him more suitably to his social status. Given that, Sokolovski's letter offers a personal and peculiar image of the social elite in Moldavia. Eventually, this convinced us to confront Latescu-Boldur's biography with his image as depicted by this foreign traveller.

Keywords: travel literature, 19th century, Moldavia, boyars, biography.

¹⁸ Este posibil ca acest nume, înregistrat greșit, să facă trimitere la familia de boieri moldoveni Veisa.

TRANSILVANIA LA MIJLOCUL VEACULUI AL XIX-LEA. ÎNSEMNĂRILE DE CĂLĂTORIE ALE UNUI PICTOR ELVEȚIAN

DANIELA BUȘĂ

(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

Unul dintre călătorii străini atrași irezistibil de spațiul locuit de români este și elvețianul de cultură franceză Jules Jacot-Guillarmod, cunoscut mai ales ca pictor animalier și peisagist. El s-a născut la Chaux-de-Fonds, un ținut minier din apropiere de Neuchâtel, în vara anului 1828, într-o familie burgheză. Încă de mic a dovedit un interes și o curiozitate deosebită față de animale. Primele manifestări artistice au fost în domeniul gravurii, dar curând avea să-și descopere adevărata vocație, pictura. Inițierea în acest domeniu și-a făcut-o în localitatea natală, în atelierul unui obscur pictor, pentru ca apoi să-și desăvârșească studiile la Geneva cu Barthélemy Menn, artist reputat al vremii. Apoi, la Paris, a lucrat în atelierul compatriotului său, Marc Charles Gabriel Gleyre și în cel al reputatului și influentului pictor și profesor francez Thomas Couture. Aici a studiat și anatomia animalelor la abatoarele de la Vilette. Cea mai mare influență asupra lui Jules Jacot-Guillarmod a avut-o Menn, cu care se aseamăna temperamental. În atelierul lui Couture, Jacot-Guillarmod l-a cunoscut pe Ludwig Schuller, un sas din Sighișoara, de care avea să-l lege o frumoasă prietenie. De la acesta artistul elvețian a aflat lucruri deosebit de interesante despre Transilvania, despre viața locuitorilor, obiceiurile lor, despre frumusețile naturii, informațiile furnizate stârnind-i o mistuitoare curiozitate ce avea să-l determine să viziteze cât mai curând acele locuri. La revenirea de la Paris s-a stabilit la Cibourg, în apropierea munților Jura. În 1853 el a trimis primele picturi expoziției din Neuchâtel. Câțiva ani mai târziu îl găsim la proprietatea familiei din Neuhaus, între Cerlier și St. Jean, de unde avea să trimită la Paris o parte din studiile zilnice. Acestei perioade îi aparțin câteva din cele mai reușite creații ale sale, precum *Rue de Cerlier*, *Helage sur la Thièle*, *Labourage dans le Seeland*. Între 1864–1873 a fost profesor de desen la colegiul din localitatea natală, perioada nefiind dintre cele mai benefice pentru creația sa artistică. Din motive de sănătate, în 1874 s-a instalat cu familia la Saint-Blaise. În 1857 a participat la expoziția de la Geneva, în 1867 la expoziția internațională de la Paris, iar în 1873 la cea de la Viena. De fiecare dată lucrările sale s-au bucurat de aprecieri dintre cele mai elogioase și au fost încununat cu medalii. Moare în august 1889. A avut patru copii, cel mai cunoscut dintre ei fiind medicul, alpinistul, cartograful, călătorul și fotograful Jules Jacot-Guillarmod (1868–1925), renumit pentru ascensiunile în Himalaya și pentru hărțile topografice al celui mai mare masiv muntos din lume, membru al Royal Geographical Society.

Pentru creația artistică a pictorului Jules Jacot-Guillarmod, întâlnirea cu sasul Ludwig Schuller a fost decisivă, fapt recunoscut de el însuși în ciorna unei conferințe, făcută publică după deces. Entuziasmat de povestirile despre Transilvania și viața de acolo, despre animalele locului și în special despre caii mici, nervoși, rezistenți, călăriți de flăcăi care-i iubesc și își petrec cea mai mare parte din viață în tovărășia lor în câmpie, la deal sau la munte, Jacot-Guillarmod pornește la drum pentru a cunoaște îndeaproape aceste locuri. Între timp prietenul său Ludwig Schuller, revenit la Sighișoara, renunțase la pictură pentru fotografie, domeniu mult mai rentabil, și preda desenul la școala evanghelică din oraș.

Începută în 1859, călătoria pictorului elvețian s-a transformat într-un voiaj de optsprezece luni, prilej de a cunoaște nu numai Transilvania, dar și Țara Românească și Dobrogea. După ce străbate Ungaria, trece apele învolburate ale Tisei, se îmbarcă pe unul din vasele companiei austriece ce navigau pe Dunăre, de pe care coboară undeva în apropiere de granița Banatului cu Serbia, de vreme ce ne spune că a mers cu căruța de la Timișoara la Sibiu și de aici, prin Brașov, s-a îndreptat spre Sighișoara. Șederea în orașul prietenului său i-a prilejuit dese mici călătorii în scaunele secuiești, dar și în zonele locuite de populație majoritar românească, acestea fiind tot atâtea ocazii și pentru creația sa artistică.

Părăsește Transilvania pe valea Timișului, trece prin Sinaia și București, se îmbarcă din nou la Giurgiu, dar numai până la Cernavodă. Atras de pitorescul locurilor, dar mai ales al oamenilor, debarcă de pe vas și traversează Dobrogea, ajungând la mare, iar de la Constanța ia vaporul spre Constantinopol. Drumul de întoarcere îl face prin sud, vizitează Atena și portul Pireu, trece prin strâmtoarea Messina, străbate Italia și intră în Elveția pe văile Alpilor. Avea să revină în îndrăgita lui Transilvanie peste câțiva ani, dar o găsea „alterată” de căile ferate. Din păcate, însemnările despre locurile vizitate se rezumă numai la Transilvania, celelalte două provincii românești fiind prezente doar în opera sa artistică. Spațiul locuit de români a continuat să constituie și după primul voiaj o atracție, de vreme ce a revenit în două rânduri, în 1863–1864 și 1872.

Potrivit reputatului istoric, critic și colecționar George Oprescu, Jacot-Guillarmod a fost „împregnat de atmosfera de simplitate idilică de la noi”, orice subiect imortalizat după vizitele făcute luând „ceva din aerul, din luminozitatea scenelor văzute”, iar „influența acestei țări noi pentru dânsul și neașteptată asupra întregii sale dezvoltări de mai târziu”¹, avea să-i marcheze pentru totdeauna opera artistică. Cu oamenii simpli, cu românii, secuii sau sașii din Transilvania, pitorești prin obiceiuri și îmbrăcăminte și plini de temperament, cu țiganii șireți, hoți, dar îndemânatici și expansivi, cu animalele care-l fascinau, Guillarmod se simțea în largul lui. Nevoia de meditație, de singurătate, de izolare de mediul rigid din Elveția natală, explicabilă și prin surzenia de care suferea, care-i inducea un sentiment de inferioritate față de cei care aveau cunoștința de infirmitatea sa, era uitată în mijlocul acestor oameni care nu-i știau suferința.

¹ George Oprescu, *Aventura ardeleană a unui pictor elvețian*, în „Transilvania”, an 74, 1943, nr. 11–12, p. 884.

Ca pictor, interesul din copilărie față de animale avea să se materializeze prin redarea lor cât mai în amănunt și în ipostaze și atitudini dintre cele mai diverse, de multe ori diferite de cele din mediul în care trăise, iar surprinderea lor pe pânză o făcea cu multă frenezie. „Temele sale favorite, animalele, îi apar cu aspecte și atitudini cu totul altele decât cele cu care era obișnuit. Asemenea și oamenii, aproape goi și fără grijă în zdrențele lor de toată ziua. Studii peste studii iau astfel naștere, care vor decora atelierul până la moartea artistului și-i vor aminti de perioada fericită a tinereții sale, petrecută în Ardeal”².

Creația artistică a pictorului elvețian a beneficiat și de atenția binemeritată a marelui istoric Nicolae Iorga, care, așa cum ne mărturisea, „a izbutit”, cu ajutorul unui membru al Școlii Române din Franța și unui urmaș al lui Guillardmod, „să capete o bogată serie de desemnuri, total necunoscute, ale acestui artist, de o notație așa de exactă și de fină”³. Savantul român a fost impresionat de bogăția și diversitatea temelor artistice abordate de pictorul elvețian și al căror subiect au fost românii și spațiul locuit de ei. Schițele făcute în cele optsprezece luni cât a durat călătoria, multe dintre ele devenite ulterior tablouri cunoscute, surprind casele din Ardeal, Muntenia sau Dobrogea, „corturile cerchezilor” de lângă Cernavodă, dar și oamenii, în veșmintele lor tradiționale și mai cu seamă animalele, cel mai des calul, imortalizat în diferite ipostaze. „Din tot ce se află în aceste sate – constata Nicolae Iorga – pe aceste largi întinderi, nimic nu interesează mai mult pe artistul amoretat de orice înfățișare, de orice gest al bestiiilor iuți și al bestiiilor de îndelungată răbdare, decât calul, mai ales calul, tratat cu îndârjire, cu o pasiune care ne face să ne gândim la furiile lui Géricault, dar și la duioasa înțelegere a lui Grigorescu, și, în al doilea rând, încetul, molfăitorul bou”⁴.

Pe lângă animale, biograful și editorul lui Guillardmod, cunoscutul critic de artă William Ritter⁵, menționează și el alte teme: un țăran de la sud de Carpați, o mahala și o cârciumă din București, un han din Giurgiu, Marea Neagră, Constanța veche cu turci îmbrăcați în șalvari, imagini din portul arhaic unde se disting vase cu pânze, bărci ale pescarilor, dar și o dragă a englezilor care lucrau la calea ferată. Toate acestea certifică faptul că autorul a ajuns și în aceste locuri. Dintre lucrările sale, aflate în colecțiile celor mai prestigioase muzee de artă din lume sau în colecții particulare și care au subiecte culese din voiajele pe pământ românesc, menționăm: *Bouffles au repos*, *En arrivant au gué*, *Chevaux de poste au relais*, *en Hongrie*, *Fouillage sur l'aire de la moisson en Hongrie*, *Fileuse valaque*, *Roulage*

² *Ibidem*, p. 883.

³ Nicolae Iorga, *Pictorul elvețian Guillardmod și românii*, în „Revista Istorică”, an XVI, nr. 7–9, 1930, p. 158. Primul care a semnalat la noi importanța însemnărilor și operei pictorului elvețian și care a trezit curiozitatea și interesul marelui istoric român Nicolae Iorga a fost Nestor Urechia, *Un artist elvețian călător în Transilvania și Țara Românească în anul 1859*, în „Propilee Literare”, III, 1928, nr. 13, p. 19–24.

⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁵ William Ritter, *Un peintre suisse, Jules Jacot-Guillardmod*, Zürich, Art-Institut Orell Füssli, 1934, 68 p.

dans la Puszta, Chariot embourbé, Attelage arrêté en Transylvanie, Récolte du maïs en Transylvanie, Helage et passage à gué, Une noce valaque, ultima fiind cea mai importantă până ce înfățișează o nuntă românească, descrisă în amănunt de altminteri și în notele sale.

Însemnările despre călătoria din 1859, de altfel și singurele, au fost publicate postum sub titlul *La Transylvanie*, de William Ritter⁶, în ziarul „Feuille d’Avis de Neuchâtel”, în numărul din februarie 1891⁷, la puțin timp de la moartea lui Guillardmod. Editarea s-a materializat la solicitarea familiei pictorului, care, „din delicatețe”, i-a cerut să facă acest lucru „aproape fără nici un comentariu și, în special, fără a spune despre pictura și desenele autorului toate aprecierile pe care le gândim”⁸, preciza editorul în încheierea însemnărilor. Singura ingerință a criticului o constituie cele câteva note de subsol, care vin să aducă explicații, la care se adaugă precizările de la începutul și sfârșitul textului. Din aceste pagini aflăm că notele ar fi fost scrise în ideea de a face obiectul unei conferințe, ele purtând următoarele cuvinte ale autorului, scrise în creion: „C’est moins les objets représentés qui font le beau que le besoin qu’on a de les dire; et ce besoin lui-même crée le degré de puissance avec lequel on s’en acquitte”⁹.

În notele sale, Guillardmod ne oferă un tablou interesant, divers și plin de culoare al Transilvaniei mijlocului de veac XIX, cu scene din viața de zi cu zi a acestei curioase țări cu patru nații, trei limbi, mai multe confesiuni, cu munți ce-i amintesc de țara natală, cu scene de viață redade amuzant, cu turme de porci, bivoli, boi, oi sau cai ce trăiau în semi-sălbăcie, cu târgurile, produsele comercializate și cei ce le frecventau. Cele patru nații: ungurii, românii, germanii și țiganii, nota Guillardmod, deși trăiau de secole împreună, „nu se amestecă între ele și nu se unesc câtuși de puțin”¹⁰. Ele au continuat să-și păstreze obiceiurile, tradițiile, limba. Dintre unguri, pictorul elvețian ține să remarce în mod deosebit pe secui, firesc dacă avem în vedere că cea mai mare parte a timpului petrecut de el în Ardeal a fost în zona locuită de aceștia. Multă vreme soldați în regimentele de graniță austriece, secuii s-au trezit, după înăbușirea revoluției în 1849, că s-a renunțat la serviciile lor, fiind obligați la plata unor taxe către statul austriac, ca și restul populației, ceea ce, în opinia lui Guillardmod, justifica „furia lor împotriva guvernului austriac” și „ura împotriva Austriei”¹¹. Despre sași, Guillardmod afirmă că au continuat să fie „germani în inimă, în credința că soarta lor este inseparabilă

⁶ Criticul de artă William Ritter a avut la rândul-i strânse legături cu românii, fiind printre primii care au remarcat creația artistică a lui Nicolae Grigorescu, de care avea să-l lege de altfel o trainică și îndelungată prietenie. Chiar și după moartea pictorului român, acesta a continuat să se intereseze de spațiul românesc.

⁷ Jules Jacot-Guillarmod, *La Transylvanie*. Annotations de William Ritter, Extrait de la „Feuille d’Avis de Neuchâtel”, Fevrier 1891, Imprimerie H. Wolfrath & Cie, 76 p.

⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹¹ *Ibidem*, p. 18–19.

de guvernul austriac¹², iar în vâltoarea evenimentelor revoluționare de la 1848 au dat ajutor trupelor austriece la înăbușirea revoluției. Cât privește pe români, aceștia sunt descriși ca o „rasă frumoasă de oameni”, pitorești în veșminte și obiceiuri, bărbații amintind de bretoni. Ei sunt „blânzi, fricoși, timizi, tremurând fără nici o instrucție”, dar în același timp „înapoiți și primitivi”, fără aspirații politice atâta vreme cât nu se manifestă pentru egalitatea în drepturi cu celelalte popoare din imperiu. Guillardmod consemnează cu compasiune că, deși românii „numără aproape jumătate din populația Transilvaniei”, ei sunt victime ale „jugului de fier al aservirii”, care de cele mai multe ori face ca „toată demnitatea și mândria personală să dispară pentru a face loc degradării și corupției”¹³. Despre țigani Guillardmod scria că deși „sunt foarte pitorești”, ei dau dovadă „de un primitivism care ține de sălbăticie, atât în modul de a trăi cât și în obiceiuri”¹⁴, nu au religie și, cu excepția celor sedentari, care sunt puțini, nu au statut social, sunt murdari și sălbatici, umblă îmbrăcați în zdrențe. Marea majoritate sunt „leneși în exces”, se târăsc în mizerie, iar la sărbători toți afișează un „lux exagerat în veșminte, în coafură de o ostentație ridicolă”¹⁵.

Reflectând statutul social al etniilor, atât la oraș cât și la sat, locuințele celor mai importanți și mai bogați, care sunt și notabilități locale, fie unguri sau germani, se găseau grupate în centru, dar niciodată împreună, în vreme ce casele românilor erau la periferie, iar ale țiganilor sedentari și mai departe.

Pictorul elvețian descrie cu mult umor și exactitate drumul de la Timișoara la Sibiu, de la Brașov la Sighișoara, ca și cel spre Țara Românească, fiind mirat de agerimea și rezistența micilor cai, dar și de rapiditatea și inventivitatea surugiilor atunci când se producea vreun incident. Pentru un artist, Transilvania este deosebit de interesantă atât ca peisaj, cât și ca locuitori, dar redarea pe hârtie nu a fost întotdeauna lipsită de peripeții. Comportamentul localnicilor față de artist a depins de gradul de cultură și civilizație al acestora, de conjunctură, dar și relațiile dintre etnii. În vreme ce cu ungerii nu a avut probleme, lucru firesc dacă ținem cont că gazda sa era unul dintre ei, iar Guillardmod nutrea dintru început simpatii față de conaționalii prietenului său, românii l-au crezut „drept un agent al guvernului venit pentru a ridica noi impozite sau pentru rechiziții”¹⁶ și au fugit cât îi țineau picioarele din calea lui. Germanii, în schimb, l-au bănuit că era spion, fără a preciza al cui și de aici a devenit subiect al temerilor și interpretărilor, dar și al unor incidente.

Pentru o imagine completă și justă a realităților din Transilvania mijlocului secolului al XIX-lea, așa cum apare ea în însemnările de călătorie ale pictorului elvețian Jules Jacot-Guillardmod, redăm în cele ce urmează varianta lor în limba română. Pentru mai buna înțelegere a textului am introdus note de subsol privind localități, personalități sau evenimente. În același timp, am păstrat și notele editorului,

¹² *Ibidem*, p. 20.

¹³ *Ibidem*, p. 25–26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29–30.

¹⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

pe care le-am pus între ghilimele, urmate de precizarea în paranteză W.R., adică William Ritter.

JULES JACOT-GUILLARMOD

Transilvania¹⁷

p. 9 Transilvania¹⁸, așezată în afara căilor de comunicație cu țările noastre occidentale, este puțin vizitată de călătorii străini și de aceea merită să fie mai bine cunoscută.

p. 10 Harta ne arată că această țară se mărginește la est și sud cu provinciile moldo-valahe¹⁹, la vest și nord cu câmpia ungară. Munții Carpați închid în totalitate această provincie. Aspectul acestor munți în partea sudică oferă o asemănare cu Alpii elvețieni. Este o serie neîntreruptă de înălțimi și piscuri în parte acoperite de zăpadă. Spre est formele variate sunt mai puțin înalte și te fac // să te gândești mai mult la Jura²⁰ prin vârfurile lor rotunjite. Un lanț aproape paralel în partea sudică merge de la nord-est la nord-vest lăsând o vale foarte largă între ele, scâldată de Olt²¹ sau Aluta care își ia apele din partea orientală unde acești munți se bifurcă. Acest râu iese din Transilvania prin sud, în fața Sibiului²², printr-un defileu adânc, foarte îngust, care taie munții în unghi drept pentru a intra în Valahia. Un drum străbate această trecătoare cunoscută sub numele de Poarta-Roșie²³. Altădată <împreună> cu trecerea Dunării de la Porțile de Fier erau singurele intrări în Turcia dinspre nord²⁴.

p. 11 O serie de dealuri mai puțin înalte și de coline umplu locul între acest // lanț și un al treilea ce mărginește această țară la nord și vest și o separă de Ungaria. În centru, râul Mureș și cei doi afluenți ai săi, Târnava²⁵ Mare și <Târnava> Mică o traversează de la est la vest formând văi mari și mai la nord <este> al cincilea râu, Someș²⁶. Toate aceste râuri cu văile lor sunt paralele. Iată *grosso modo* configurația geografică a țării.

¹⁷ Traducere după Jules Jacot-Guillarmod, *op. cit.*

¹⁸ „În germană: Siebenbürger; în ungurește: Erdely”. (n. W.R.)

¹⁹ „Această denumire a actualului regat al României arată astfel că data acestei povești este adevărată din toate punctele <de vedere>. Românii de astăzi roșesc când sunt numiți moldoveni sau valahi, cuvinte care au pentru ei un sens disprețuitor” (n. W. R.).

²⁰ Lanț muntos, de înălțime mijlocie din Europa de vest, lung de peste 600 km, întins pe teritoriile Franței, Elveției și Germaniei.

²¹ *Alt.*

²² *Hermannstadt.*

²³ *Porte-Rouge.* Denumirea corectă este Turnu-Roșu (sat, com., jud. Sibiu) – Cozia. „Acest defileu este teatrul romanului <scris> de Carmen Sylva, *La haine et l'amour*, tradus de curând de M. Brun și compatriotul nostru Leo Bachelin” (W. R.).

²⁴ „Erau *trei*. Lucru amuzant, d<omnul> Jacot-Guillarmod omite precis pe cea pe unde el a și intrat în Turcia, cum o să vedem mai târziu, trecătoarea Timiș, între Brașov și Ploiești” (n. W. R.).

²⁵ *Kokel.*

²⁶ *Szamos.*

Aceste ultime patru râuri cară cu ele mult mâl, ceea ce arată că solul ultimelor trepte muntoase este format din gresie, molasă și pământuri moi. Păduri imense acoperă înălțimile munților – păduri de fag, de stejar, de brad. Ele se succed aproape fără a întrerupe înălțimile munților și tăinuiesc mult vânat și animale sălbatice, ca urși, lupi, râși, cerbi, căprioare, capre sălbatice²⁷.

p. 12 Fagul și stejarul aproape nu au valoare; abia bradul o dobândește o dată tăiat și fasonat în lambriuri și // scânduri și oferă o mică sursă <de câștig> pentru locuitorii de la munte care le duc la câmpie sau în afară.

Această țară este foarte bogată în mine de tot felul: aur, argint, plumb, fier, dar mai ales în aramă și sare gemă²⁸. Sunt multe ape minerale, atât feruginoase, cât și gazoase și sulfuroase. Băile sunt în general locuri atât de sălbatice, fără nici un confort, unde oricine vine poate îngheba, fără mari costuri, o cabană din lemn, ca vilele și *cabanele*²⁹ din munții elvețieni. Aceste locuri sunt un deliciu pentru amatorii de vânătoare. Aproape de băile Tușnad³⁰ se găsește un vulcan stins; un lac mic umple craterul.

p. 13 Populația se împarte în patru nații principale, bine distincte, care nu se amestecă între ele și nu se unesc câtuși de puțin. Acestea sunt: ungurii, românii³¹, germanii și țiganii. Cu toate acestea ei au rămas să trăiască // împreună de secole, credincioși originii lor, tradițiilor lor, obiceiurilor lor. Ei au toți un fel al lor special și diferit.

p. 14 Ungurii sau maghiarii se spune că sunt *tartari*³² de origine și compatrioți ai lui Attila și nu slavi cum se crede de obicei. Limba lor, care nu are nici o legătură cu cei din urmă, nici cu limba turcă³³ și încă mai puțin cu germana, se apropie de *tartară*, care pare să dovedească la nevoie asemănarea chiar și fără legătură cu individul care o vorbește. Ei sunt dușmanii firești ai germanilor, stăpânii lor. Este un neam mândru, brav și ospitalier, ca orientalii, față de toți care nu sunt germani (sinonim cu austriac) și care tânjesc de a putea cuceri într-o // zi vechea lor naționalitate și de a se sustrage jugului austriac³⁴.

Ei se numesc secui³⁵, o seminție a ungarilor munteni ce ocupă toată partea de răsărit a Transilvaniei. În rest sunt unguri, ceea ce este în general un muntean față de un locuitor de la câmpie, ca temperament, caracter, fizic. Singura diferență constă în faptul că au fost mereu liberi alcătuiind înainte de 1848 ceea ce numim încă și astăzi *militari de graniță*³⁶, adică <cei ce se ocupă cu> paza frontierelor,

²⁷ „Și vulturi, așadar!” (n. W. R.).

²⁸ „Petrol, lignit, huilă la Petroșani și Hunedoara” (n. W. R.).

²⁹ *Loges*.

³⁰ *Touchnady*.

³¹ *Valaques*.

³² Formă coruptă a cuvântului tătar. De altfel, editorul face în note următoarea precizare: „Se știe că forma autentică a cuvântului este *tătar*. Germanii, pe bună dreptate, ne reproșează că stălcim numele proprii, odată ce am introdus forma falsă de *tartar*. (De văzut *La Transylvanie* de M. De Gérando)” (n. W. R.).

³³ „Eroare. Finlandezii, ungurii și turcii sunt părinții chiar ai primitivului bulgar” (n. W. R.).

³⁴ „Amintim data călătoriei: 1859 – <18>60” (n. W. R.).

³⁵ *Sicklers*.

³⁶ *Grenz-militären*.

relicvă a războaielor împotriva turcilor și a necesității de a respinge invaziile <lor> continui. De asemenea trebuie spus în treacăt că bisericile din Transilvania sunt în general înconjurate toate de vechi fortificații și aici se refugiau populațiile în caz de invazie.

p. 15 Acest lung destin al libertății secuilor s-ar putea explica <prin faptul> că sunt o populație mai mândră și mai stilată ca // ceilalți unguri care erau aserviți înainte de 1848. Ei nu sunt recrutați; dar, ca în Elveția, oricare bărbat sănătos este și soldat, fiind în același timp cultivator, fără a fi răspunzător de mutare, cu condiția consimțământului expres al vechii diete a țării. Printre ei erau cei ce formau cunoscuții secui husari³⁷, cavalerie excelentă care a adus Austriei mari servicii sub Maria Thereza și în timpul războaielor împotriva lui Napoleon I. În momentul ridicării de la 1848 ei au fost aceia care au alcătuit trupele comandate de Bem³⁸ și aici istoria poate să spună despre valoarea ridicată a acestui corp al armatei ce a îngrozit trupele austriece și în rândurile căruia se găseau sași, români, apoi ruși și care i-a surprins prin <atacurile din> spate pe <austrieci> care nu ar fi făcut nimic fără trădarea lui Görgey³⁹.

p. 16 Ca fizic sunt în general simpli, îndrăzneți, viguroși, limba lor este limba ungară cu un accent energic cum nu am mai cunoscut. // Îmbrăcămintea bărbaților este asemănătoare cu a ungarilor de la câmpie în timpul iernii, adică nu poartă pantaloni largi înfioiați în formă de fustă, numiți *gatya*, îmbrăcămintea de vară a locuitorilor de la câmpie, ci mai degrabă pantaloni strâns lipiți și cizme mari până sus. O cămașă foarte scurtă iese cel mai adesea de sub curea. Poartă jachete și jiletci din lână groasă <de culoare> albastră cu nasturi din metal alb sau cel mai adesea aceeași îmbrăcămintă este din piei albe de oaie, cu părul întors spre interior, formând o șubă suficient de bună. Iarna <poartă> o manta mare fără guler, invariabil dintr-o stofă groasă din lână albă sau gri sau maro după <obiceiu> locului, o pălărie neagră din păslă sau o căciulă din blană. Cei mai săraci au în picioare opinci legate cu chingi după modelul antic.

p. 17 Femeile au o fustă ce merge până puțin deasupra gleznei, foarte plisată din talie, terminată printr-un mic volan; un ilic subțire de obicei // din piele de oaie a cărui mărime este până în talie, lasă să se vadă puțin cămașa. Părul împletit se termină printr-o altă împletitură de panglici lungi colorate „care atârnă pe spate”. Invariabil toate poartă cizme, fie nemțoaice, române etc., lucru ce pare lipsit de grație

³⁷ *Secklers-huszarok*.

³⁸ Josef Bem (1795–1850), general polonez, unul dintre conducătorii armatei maghiare în timpul revoluției de la 1848–1849. După înfrângerea revoluției, a fugit în Imperiul otoman, unde s-a convertit la islamism și a devenit înalt funcționar sub numele de Amurat Pașa.

³⁹ Artúr Görgey (1818–1916), general și om politic maghiar, comandant al trupelor răsculașilor maghiari în timpul revoluției de la 1848. În martie 1849 a devenit comandantul suprem al armatei ungare naționale, iar în mai a fost numit ministru de război. El s-a opus extinderii revoluției și s-a străduit să ajungă la un acord cu Habsburgii. După demisia lui Lajos Kossuth a preluat întreaga comandă. La 11 august 1849 a început negocierile cu I.F. Paskevici, comandantul trupelor rusești de intervenție, privind capitularea armatei ungare.

la prima vedere. Orice persoană care are mijlocul să-și acopere capul poartă cizme, de la copiii de ambele sexele, până la cei pe care i-am văzut încă agățați la sânul mamei având deja mici cizme. Acest obicei care pare absurd vara, devine iarna un lucru câtuși de puțin ridicol, chiar o necesitate absolută în aceste ținuturi nisipoase în care drumurile aproape că nu există.

Odată, acești secui trăiau după bunul plac, munceau și-și cultivau câmpurile lor. Aveau tot ceea ce le era necesar. Principalele lor venituri erau din cultura tutunului și din <vânzarea alcoolului obținut prin> distilarea grâului, ce le-a fost ridicată // după 1848, când Austria, care a înăbușit revoluția, a stabilit monopolul asupra tutunului, impozite egale pentru întreg imperiul, dar excesive, în sfârșit <a impus> puternice patente asupra distilării. <Secuii> au fost supuși, ca și restul populației, unui regim cvasi-constituțional fără alte privilegii; de asemenea au fost scoși din serviciul militar, nemaifiind ținuti în serviciul de pază a frontierelor. Se poate înțelege furia lor împotriva guvernului austriac.

În timpul războiului cu Italia din 1859⁴⁰, mulți tineri, chemați să se înroleze, în loc să plece, s-au salvat în munți. Guvernul nu a putut obține nici un ajutor pentru răniți după bătăliile de la Solferino⁴¹ și Magenta⁴² și asta în ciuda multelor apeluri de urgență.

Cum impozitele sunt foarte mari, urmarea firească este că oamenii săraci nu pot să plătească întotdeauna dările către stat; acesta a făcut confiscări <de bunuri> fără ca prin asta // să ajungă la vreun rezultat. La licitarea obiectelor confiscate, nici o persoană nu s-a prezentat pentru a cumpăra nici cel mai mic fleac. Autoritățile, de teama ca să nu devină în cele din urmă impopulare au trebuit să se abțină de la alte măsuri asemănătoare.

Pe lângă alte o sută încă un sentiment anima spiritele acestui popor, ura împotriva Austriei și aici se mergea departe cu îndrăzneala. În timp ce eram într-o mică localitate de frontieră, într-una din zile s-a auzit că s-au găsit în districtul Miercurea Ciuc⁴³ zece funcționari de la fisc (un fel de jandarmerie internă) spânzurați de pomii de la marginea unei păduri. Era în timpul războaielor cu Italia, când țara fusese lipsită de trupe căci Austria avea nevoie de toată lumea pe câmpul de lupta. Imediat a fost trimis un batalion pentru a ocupa districtul unde se comisese

⁴⁰ Autorul se referă la conflictul din 1859 dintre Piemont și Franța pe de-o parte și Austria pe de alta.

⁴¹ Oraș din nordul Italiei, situat la 10 km de lacul Garda, în provincia Mantua, Lombardia. Aici a avut loc ultima bătălie majoră din istorie în care toate armatele s-au aflat sub comanda personală a monarhilor lor, adică Napoleon al III-lea, împăratul Franței, Victor Emanuel al II-lea, regele Sardiniei, respectiv împăratul Austriei, Franz Joseph. Bătălia a avut loc pe 24 iunie 1859 și s-a soldat cu victoria armatelor franco-piemonteze. După estimările istoricilor, la confruntare au luat parte 130 000 de soldați austrieci și 140 000 de francezi și piemontezi.

⁴² Oraș în nordul Italiei, în Lombardia, unde la 4 iunie 1859 a avut loc bătălia dintre trupele aliate franco-piemonteze și cele austriece, soldată cu victoria aliaților. Cu acest prilej trupele austriece au transformat fiecare casă într-o redută.

⁴³ *Sick Jerida*.

crima pentru a veni în ajutorul autorităților pe timpul anchetei. Măsură inutilă, căci lovitura fusese dată; niciodată nu s-a ajuns să se descopere vreo urmă de criminali.

p. 20 Altă dată aflându-mă din întâmplare // într-unul din satele lor, într-o dimineață locuitorii au povestit despre o scenă ce se petrecuse la intrarea în sat între un țăran viguros prins în flagrant în timp ce vindea tutun și patru astfel de funcționari. În loc de a se lăsa dus, el s-a năpustit asupra celor patru și le-a distrus armele. A dispărut apoi în pădure și dus a fost.

<Secuii> sunt protestanți, catolici sau unitarieni⁴⁴ ca tot restul ungarilor.

21 Sașii sunt germani așa cum le arată numele. Ei au venit în Transilvania atrași de principiile acestei țări ce căutau să o repopuleze după masacrele lui Tamerlan⁴⁵. După șapte sau opt secole de când s-au așezat, ei nu s-au contopit cu ungurii. Au rămas germani în inimă, în credința că soarta lor este inseparabilă de guvernul austriac, de la care au obținut unele privilegii, pierdute, // în parte, după 1848 când s-a intrat în egalitatea de drepturi pe care împăratul o stabilise între toate provinciile imperiului; asta a fost plata pentru ajutorul dat trupelor austriece la înăbușirea revoluției și totuși nu pare că ar fi avut cel mai mic beneficiu din acesta. Ei nu au putut să ia <măsura> de a se alia cu ungurii, nu au avut încredere în șansele politicii lor, pe care o găseau prea absolută. Ei reproșau magnaților că au păstrat mereu în străfundul inimii aceleași principii, adică <acelea> de a se crede stăpâni⁴⁶ și de a căuta prin toate mijloacele să recâștige situația pierdută, chiar și în detrimentul alor lor. Prin urmare, pot fi considerați incapabili de a gira afacerile țării de o manieră constituțională și cu adevărat democratică. Căci, trebuie spus că, dacă Austria a subminat vechiul guvern ungar, care era tot feudal (de notat că magnații îl numeau „vechea lor constituție”), acestei aristocrații nu-i rămânea decât aspirațiile de a se reîntoarce la timpuri trecute. //

22 Pentru a fi siguri trebuie să ne amintim ce au declarat la ședința delegaților din provinciile imperiului în 1860, în care împăratul dorind să susțină aspirațiile popoarelor sale în vederea stabilirii unei constituții, i-a invitat pentru explicații la Viena. Magnații delegați au spus că voiau, între altele, vechea lor justiție patrimonială...!

Toți scăpătații trăiesc pe picior mare și sunt foarte primitivi cu străinii.

Sașii rămân legați de credința lor, de obiceiurile lor și nu vor să piardă nimic din ceea ce au adus din patria mamă, ca virtute familială, credință religioasă, spirit de muncă, obiceiuri vechi. Vestimentația, iată tot ce au sacrificat, și la femei încă nu în întregime. La bărbați <îmbrăcămîntea este un amestec> între portul ungurosecuiesc și portul românesc al celor de la țară. Orașenii au hainele noastre civile. Albul

⁴⁴ „Adică de religie greacă unită cu catolicismul roman și nu independentă ca așa-zisa ortodoxă”. (n. W. R.)

⁴⁵ Nume latinizat al lui Timur Lenk, cuceritorul mongol, întemeietorul unui imperiu cu capitala la Samarkand (astăzi în Uzbekistan) și al dinastiei timuride. El nu a ajuns niciodată în Transilvania, după cum greșit menționează Guillardmod.

⁴⁶ *Seigneurs féodaux*.

p. 23 domină în îmbrăcămintea femeilor de la țară; tulpane // pe cap, fuste, șorțuri, totul este de obicei alb; pe cap o mare pălărie de paie și invariabil <în picioare> ghete.

Ca agricultori, sașii sunt superiori românilor și chiar ungarilor; celor din urmă le place în tinerețe să servească în calitate de servitori în casă pentru a deprinde să lucreze bine și pentru a primi plată mai bună decât la ei acasă. În orașe cei mai mulți servitori⁴⁷ sunt români sau unguri.

Sașii știu bine creșterea vitelor, a cailor și a diferitelor feluri de culturi. Grâul din Turcia dă cel mai mare randament. El este alimentul aproape exclusiv al tuturor acestor populații, deși pâinea pare a fi puțin folosită. În văi se cultivă vița de vie.

Un sat german se recunoaște dintr-o privire după aspect, după buna întreținere a caselor, a curților, a dependențelor. Asta este pentru că acești oameni dau atenție tuturor nevoilor lor, bunăstării lor, // „dorind să lase după ei” spun ei, „câteva lucruri care să amintească generațiilor viitoare”. În general au puțini copii.

Principalele orașe din Transilvania sunt germane, în afară de Cluj⁴⁸ (Kolosvar) care este reședința de iarnă a magnaților. Germanii alcătuiesc în aceste orașe corpurile de meseriași, ocupându-se și cu comerțul și cu jurisprudența. În cele din urmă ei sunt cei mai buni tovarăși, toți fiind agricultori.

Valahii sau românii descind din vechile legiuni ale lui Traian așa cum arată și limba lor care se apropie de latină ca și de limba italiană. Slava lor <se trage> din cronicile lui Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul, care au fost uitate⁴⁹. Înainte de 1848 erau în principal iobagi. Deși sunt înapoiți și primitivi, ei sunt mult mai pitorești în îmbrăcămintea // și obiceiurile lor. Nu cunosc deloc aspirațiile lor politice, dacă acestea sunt cele a-și cuceri un loc sub soarele libertății sau, cel puțin, egalitatea în drepturi cu alte popoare ale imperiului. Deci se poate spune că ei urăsc atât pe unguri cât și pe germani, nu fără unele motive, fiind mereu jucăriile politice și sociale ale celor două neamuri care se arată încă și azi dure și disprețuitoare față de ei. Sunt ei blânzi, fricoși, timizi, tremurând, fără nici o instrucție, este adevărat, dar a cui e vina? Ca și la alte popoare ce își pierd naționalitatea, care suferă jugul de fier al aservirii, toată demnitatea și mândria personală dispăre pentru a face loc degradării și corupției. Este puțin și cazul lor, dar încă o dată, pot fi condamnați?

Din partea noastră, noi sperăm în viitorul lor politic, sperăm că va veni ziua când nu-și vor mai invidia vecinii în ceea ce privește drepturile și că vor avea locul lor în problemele și // destinele patriei lor; căci acest popor numără aproape jumătate din populația Transilvaniei.

Îmbrăcămintea lor diferă puțin de la un district la altul, dar mereu este extrem de pitorească, de un stil frumos, mai ales la femei. Într-adevăr orientalii au gustul materialelor și știința de a se fâli.

⁴⁷ *Quasi-domesticité.*

⁴⁸ *Klausenburg.*

⁴⁹ „Astăzi încep să-și amintească, atât în Transilvania cât și în România” (n. W. R.).

p. 24

p. 25

p. 26

Românii care trăiesc în apropierea Munților Carpați, în partea de sud și sud-est a țării sunt o rasă frumoasă de oameni; femeile sunt minunate. Îmbrăcămintea lor constă într-o cămașă brodată bogat pe piept și mâneci. O bucată de stofă groasă din lână roșie, cam de o jumătate de metru lățime, prinsă pe șolduri în spate, un șorț din lână neagră, mai puțin gros, foarte amplu, brodat cu roșu și galben, lasă în mers să se vadă cămașa pe la colțuri și în partea de jos. Un cordon de lână de un roșu viu, uneori din mătase, se petrece în jurul taliei. În jurul capului se leagă întâi o basma de lână ce imită șalul de cașmir; // peste aceasta se înfășoară o bucată de pânză din tifon în formă de turban, lăsând capetele să scape pe spate sau cel mai adesea acoperă partea de jos a feței, lăsând descoperit numai nasul și ochii; sunt aproape turcoaise. Bineînțeleș, coliere și bijuterii la urechi, la mâini, în păr etc.

În Banat și Timișoara bucata de material din lână roșie ce atârnă pe șolduri este înlocuită de șuvițe lungi de un roșu aprins care cred că sunt din păr de cal. Acest ansamblu poate părea simplu, dar afară la soare este de un mare rafinament și trebuie văzut pentru a-l judeca; o simplă descriere nu poate fi înțeleasă.

Iarna femeile adaugă la ținută o haină strânsă pe corp fie din lână de culoare veselă: albastră, verde, roșie, fie din piele de oaie, cu blana în interior, brodată la exterior cu arabescuri, flori. De asemenea, iarna o haină ce pare tăiată după cea a bărbaților din lână aspră maro sau albă din păr de capră, le dă mai degrabă aerul unui urs alb. //

Bărbații m-au făcut să mă gândesc la bretoni, cu părul lor lung căzut pe umeri. Numai culoarea albastră ce domină în îmbrăcămintea <li deosebește>, în timp ce a celorlalți este albă. Astfel românii au pantalonii din lână albă, cămașa se vede în întregime și servește ca un fel de bluză, încinsă în talie de un brâu lat din piele în care se pune tot arsenalul de cuțite. Vestă și jachete din piei de oaie albe, cu blana întoarsă pe dos când timpul este uscat și pe dinafară când plouă, completează îmbrăcămintea.

Ei sunt agricultori și de cult grec⁵⁰.

Dintre toate aceste populațiile proscrisii sunt țiganii. Nomazii nu au nici o religie⁵¹ și știu că nu un statut social, cu excepția celor sedentari, puțin civilizați. Ei călătoresc // după voia lor, își pun corturile acolo unde găesc o rază de soare sau un adăpost împotriva înghețului, după sezon, fără ca să-i pese vreunui dintre ei; sunt îngăduiți peste tot. Nu pot sta mult timp într-un loc, în căutarea de târguri, de piețe mari unde fură cu multă pricepere. De asemenea sunt mici meseriași ca fierari, fac cazane, obiecte din lemn, comercializează și îngrașă porci, sau sunt muzicieni, dansatori în târguri, la nunți, sărbători, etc. Poartă îmbrăcămintea ungurească sau românească, dar sunt predispuși la excese în funcție de simpatii și de locul unde au obiceiul să trăiască.

⁵⁰ În sensul de ortodocși.

⁵¹ „Tradiția lor vorbește despre o biserică..., dar ea era din sare și s-a topit, alții zic că din brânză și au mâncat-o” (n. W. R.).

p. 30 Ei sunt josnici și murdari, acoperiți cu zdrențe sub care se vede pielea lor închisă și te face să te gândești la bucăți de lemn brun, în special la femei unde albul și roșul hainelor cu care este acoperit corpul și capul pune în valoare mai bine figura lor de mumie. Dar sunt sălbatici și nu se lasă deloc desenați din teama de rele. Trăiesc mai mult // din <vânzarea> tutunului sau din rachiu. În afara faptului că sunt lipsiți de civilizație și că sunt nomazi, ei sunt foarte pitorești, de un primitivism care ține de sălbăticie, atât în modul de a trăi cât și în obiceiuri.

De fapt, în orașe, se văd adesea copiii de țigani îmbrăcați cu o bucată de zdreanță ruptă pe umeri, ca să zicem așa ca un fel de guler care să le acopere nuditatea, lăsând restul pielii razelor soarelui să le dea lustrul dorit fără a fi împiedicat în nici un fel. Vara ca și iarna pot fi văzuți pe câmp în apropierea corturilor învârtindu-se și alergând ca șobolanii, fără veșminte sau acoperiți simplu cu o bucată de cămașă, iar peste ea e aruncată o vestă găurită.

p. 31 Nimic nu este mai curios ca ridicarea corturilor acestor semi-sălbatici; asta atinge grotescul. Pun pe cai ce au mai greu, strâng corturile astfel ca ele să alcătuiască niște buzunare mari de-o parte și de alta a // cailor, în care își îndeasă progeniturile care sunt numeroase, din care iese o grămadă de fețe cu strămbături. Își pun bețele ce sprijină corturile în echilibru de fiecare parte a animalului, cum ar fi <crengile> mai multor pomi, apoi la dreapta și la stânga, tineri și bătrâni, mici și mari, toți încărcăți de obiecte pe care nu au putut să le pună pe cai, merg pe jos, gândind la câte și mai câte. În sfârșit porci și câini alcătuiau escorta. Ei se regăsesc în desenele lui Callot⁵². Uneori printre ei se întâlnesc și chipuri deosebite.

p. 32 Cei mai civilizați dintre ei, mult spus, seamănă cu ceilalți; leneși în exces, ei nu se mișcă decât pentru existența lor zilnică sau pentru a cerși. Așa că rămân săraci, mizeri, abjecți cu foarte puține excepții. Pot fi văzuți cum se târăsc în mizerie; apoi la sărbători arată un lux exagerat în veșminte, în coafura de o ostentație // ridicolă, ceea ce nu-i împiedică să se îmbete cu țuică, bărbați și femei, un obicei pe care nu l-au pierdut niciodată. Trebuie să spunem că practică credința religioasă a țării de care în mod sigur nu le prea pasă.

În Transilvania există destui evrei⁵³ și armeni, amestecați cu alți locuitori ai orașelor și care sunt negustori și se aliază cu ungurii în politică. În nord se întâlnesc câteva sate slave; slavii sunt cultivatori sau <negustori> ambulanti.

p. 33 Și acum un cuvânt despre aspectul orașelor și satelor. O stradă largă le traversează de obicei de la un cap la altul; în unghi drept duce la alte străzi toate laterale și la fel de largi, toate nepavate, toate mărginite de șanțurile <lăsate de> roțile căruțelor, acoperite de noroi sau praf și pe care se află totuși case. În privința arhitecturii, așezării, amenajării și dependențelor, aceste case sunt aproape neschimbate, // o casă cu două ferestre la stradă, lângă ea o poartă mare pentru trăsuri prin care se

⁵² Jacques Callot (cca 1592–1635), gravor francez, autor a peste 1400 de lucrări, foarte detaliate, ce înfățișează soldați, clovni, bețivi, cerșetori, țigani, dar și viața de la curte, scene religioase și militare.

⁵³ *Israelites*.

intra într-o curte mare în jurul căreia se găseau dependințe de tot felul, grajduri, hambare, iar în spatele curții se aflau vitele mici și mari, hangarele, remizele, etc., etc.

În centrul orașelor și satelor erau grupate locuințele celor mai importanți și mai bogați, care sunt de asemenea notabilități, fie unguri, fie germani, dar niciodată în același timp. La periferie apăreau și locuințele românilor mai săraci și în sfârșit mult mai departe cele ale țiganilor mereu mizerabili și în cele din urmă corturile nomazilor. Iată aspectul aproape identic al tuturor localităților, fie germane, fie ungurești și asta dă în același timp ideea condițiilor sociale ale acestor nații.

Obiceiurile sunt la fel de libere, mai puțin la germani, ceea ce se poate explica prin stadiul independenței relative de care ei se bucură. //

Pentru un artist această țară este plăcută și poate simți viața seniorială în largul ei; stăpânii sunt foarte binevoitori și îl rețin atâta timp cât el nu-i nemulțumește. În tot acest timp el poate să dispună de tot și de timpul său pentru a studia; cu o retribuție mică, are modele suficiente și la alegere printre țărani satelor, știut lucru că acești oameni nu înțeleg deloc nici de unele nici de altele, nici chiar atunci când li se explică. Am văzut că sfârșeau prin a a-și imagina că dacă îi desenez este pentru a-i arăta într-o comedie.

Stăpânul crede că nu este nimic frumos la el și țăranul se minunează că decît să facă portretul stăpânului și al familiei lui i se cere mai degrabă să facă tot ceea ce face el. Aici țin să reproduc câteva întâmplări deosebite al căror <subiect> am fost; ele ar putea zugrăvi gradul de cultură al acestor bieți oameni și de asemenea o latură a raporturilor sociale a diferitelor popoare unele cu altele. //

Îmi amintesc de surpriza din primele zile de la sosire și de teroarea sau frica pe care am cauzat-o când am desenat ceva din natură. Românii mă luau drept un agent al guvernului venit pentru a ridica noi impozite sau pentru rechiziții. Cred că am spus că era după războaiele cu Italia din 1859. <Românii> au plecat repede pentru a se ascunde, cei mai curajoși mă priveau de departe murmurând. Femeile, copiii au fugit la vederea mea – și asta a fost ridicol – temându-se că le-aș arunca vreun blestem sau crezând că intențiile mele n-ar fi decît un pretext. Cel puțin așa mi s-a spus într-o zi la unul din stăpâni spre hazul familiei acestui mare magnat.

Aventuri asemănătoare am avut adesea acolo; odată la țigani, am văzut un grup de femei ieșind din casele lor ca niște furii, mi-au arătat pumnii și m-au înjurat fără îndoială în limba⁵⁴ lor pe care nu o // înțelegeam, cu niște fețe și o asemenea vehemență că în cele din urmă au intervenit bărbații și au venit spre mine cu pari în mâini.

La germani era altceva. Ei mă bănuiau că eram spion. Al cui? Iată ce va trebui să aflu. După evenimentele de la 1848, ei nu au conștiința liniștită față de unguri, le este încă teamă, au senzația de sabia lui Damocles deasupra capului într-un posibil reviriment al evenimentelor.

⁵⁴ *Chinois*.

p. 37 Într-o zi într-unul din satele lor desenam într-un caiet atelaje cu cai și bivoli, când proprietarii au venit să-mi ceară ce scriam (invariabil întotdeauna în cuvintele lor nu aveau nici unii nici alții nici o idee despre desen). Ei susțineau că nu furaseră animale (în 1848 avuseseră loc devalizări generale de o parte și alta). În cele din urmă m-au tratat drept spion și au vrut să mă aresteze. M-am apărat împotriva a doi sau trei ce strigau // la alții după ajutor, venind cu topoare în mâini; mă amenințau că mă taie dacă nu-i urmam. Am cerut intervenția contelui la care fusesem în vizită și care avea castelul în apropiere; agresorii mei au fost de acord, urcând împreună la acest stăpân care nu a înțeles nimic dintr-o astfel de invazie, dar lucrul ce venea să-i fie prezentat <i-a produs> o veselie puternică; i-a asigurat cum a putut mai bine și a garantat pentru mine. De fapt pentru mine a fost tot timpul o fericire că portul armelor a fost strict interzis țăranilor.

La Brașov⁵⁵ (Brasso în ungurește), un oraș mare german foarte comercial la frontiera cu românii, am fost oprit în mijlocul târgului de un agent al poliției secrete, brutar de profesie (mișună spioni în această țară) și dus, între doi bătași ai poliției locale, la prefectura poliției, străbătând târgul întreg, ca un țișan prins în flagrant delict la furat.//

p. 38 M-am lăsat dus neputând face nimic în acest moment, dar ajuns la comisar am reclamat cu tărie împotriva acestui act brutal; el s-a scuzat confuz, dar nu asta doream, ci pedepsirea celui sclerată de brutar. Dar nu s-a făcut. Tot ce am obținut a fost că au avut amabilitatea să-mi treacă prin față toți agenții de poliție aliniați pentru ca ei să mă recunoască și să mă lase în pace să desenez.

Cu ungerii nu am avut nici o încurcătură de felul asta; din contră, tot timpul am fost obiectul simpatiilor lor și m-au lăsat în pace. Atitudinea lor este demnă, liniștită, rece, merg pe drumul lor, își disprețuiesc tiranii, dar la rândul lor pot fi zeflemitori, deoarece sunt sarcastici din fire. Aceste povești au făcut mult zgomot în rândul lor și i-au amuzat tare. Cred că și azi încă ele se mai povestesc cu înflorituri și ornamente la adresa germanilor.

p. 39 Proportional cu întinderea teritoriului // și relativ la fertilitatea solului său, Transilvania este puțin populată; ușor ar fi putut număra o populație dublă. Industria nu există, comerțul este în suferință, nu sunt bani și, am spus, impozite excesive.

În târguri am văzut ceva mișcare comercială. Ele sunt cum erau în țările noastre occidentale în secolele XV, XVI și XVII, adică imense locuri de întâlnire, la date fixe, pentru toate produsele din natură și <pentru cele> confecționate, din țările cele mai îndepărtate și mai opuse. <Târgurile> țineau opt <zile>, cincisprezece zile, trei săptămâni, după importanța orașului sau a perioadei în care se țineau.

Este un lucru uimitor că aceste imense adunări de animale, de oameni din toate țările cu portul lor variat după naționalitate, veneau să însufletească scenele de acolo mai ales când soarele strălucea. Motive și subiecte pentru tablourile artistului se găseau din belșug. //

⁵⁵ *Kronstadt.*

40 În câteva orașe primele zile erau destinate numai negoțului cu cai semi-sălbatici, căci aceste animale ce nu vin la târguri decât în unele epoci favorabile pentru a fi vândute – o dată ce se pot face evaluările după nenorocirile din timpul iernii – ajung în număr mare.

41 Păștorii din Ungaria numiți *cikos* (se pronunță *tchikoch*), alcătuiesc o clasă de oameni asemenea animalelor pe care le conduc. În unele locuri foarte retrase, ei se angajează uneori în jafuri și, urcați pe excelenții lor cai, sunt foarte temuți de călători.

Caii se lasă mânați ca și oile, la fel de ascultători și doar atunci când se vrea ca unul să fie despărțit, grupul devine imposibil de condus. Iată metoda de a-l lua. Dacă un doritor se prezintă, arată calul pe care l-a ales, care trebuie să fie recunoscut pe cât se poate de departe. Un păstor se așează într-un // colț oarecare cu o frânghie lungă și puternică terminată cu un laț. În acest timp alții călare merg să aducă turma, o mână spre acesta și când depășește puțin locul unde se află, el aruncă cu adresă lațul ținând <în mână> un capăt al frânghiei care se strânge și, indiferent de locul unde este calul ales, întotdeauna este prins de gât. Imediat acesta sare în sus din mulțime ca să scape din strânsoare, apărându-se cu o furie teribilă. Atunci păstorii coboară repede de pe cal, se grăbesc să sară în ajutorul celui dintâi și în cele din urmă rețin animalul sălbatic. Încet, încet lupta devine mai puțin vie, calul își pierde forțele, strâns de gât are ochii aproape scoși din orbite, urechile căzute, limba ieșită în afară și, proțâpindu-se pe picioarele din spate, devine nemișcat. Un păstor îndrăzneț se apropie cu atenție (deoarece calul izbește cu picioarele din față cu aceeași precizie ca omul cu brațele), alege // momentul și repede se dă puțin într-o parte pentru a evita loviturile, îl apucă pe cal de urechi; de obicei calul nu mai încearcă să se apere. Alți păstorii fără a slăbi frânghia se apropie încet, îi aruncă o bucată de cârpă pe ochi, îi pun un căpăstru, trag de laț până se slăbește puțin, trec frânghia prin gura calului și căpăstrul pe sub maxilar⁵⁶, lăsând să atârne un laț pentru ca astfel să fie dat cumpărătorului. Înainte de a-i fi adus acestuia, vreo zece păstori iau celălalt capăt al frânghiei care nu are laț ca și cum ar fi achiziția lor. Păștorii slăbesc lațul animalului. Pe moment, acesta amețit își revine și se crede liber. Apoi se întâmplă uneori scene de un grotesc imposibil în eforturile făcute de noii veniți pentru a lua în stăpânire animalul care vrea să revină la grup. Trebuie multă răbdare și // trudă pentru a dresa unul, trebuie pus lângă un cal docil astfel încât să se domesticească, el rămânând mereu mai mult sau mai puțin înclinat spre viciu. Ei sunt întotdeauna recunoscuți de doritori din cauza conformației lor.

43 Acestor vânzări și cumpărări li se adaugă cele din târg de cai domestici ai particularilor, de rasă bună și frumoasă, ce câștigă totodată și din eforturile pe care le face guvernul pentru a obține o talie mai mare a rasei primitive, atât pentru nevoile armatei cât și pentru bogăția țării. Acest târg ține o zi sau două; apoi vin

⁵⁶ *Ganache*.

cele de vite cornute, cele de oi și porci și în sfârșit târgul de produse manufacturiere, etc. La sfârșit, sărbătorile, dansurile care țin de asemenea mai multe zile.

Pentru a spune tot ceea ce vezi în aceste zile speciale, de frumusețe, ar trebui tomuri <întregi>. Scene de acest fel sunt peste tot; subiectele diferă de la un minut la altul în douăzeci de variante încântătoare și oferă tot mereu motive pentru un tablou. //

p. 44

Astea sunt subiectele târgului. Când cineva se află aici în mijlocul frumosului, devine amețit de zgomot și mișcare și nu mai vrea nimic; pentru a judeca mai bine, trebuie să mergi să te așezi pe margine și să vezi sosind însuflețite șiruri nesfârșite, pe toți cei veniți, căruțele trase de cai, boi, cavaleri și amazoane; în comparație, pietonii sunt foarte rari.

p. 45

Comunicațiile sunt proaste, în acest moment nu există un serviciu poștal decât între cele cinci sau șase orașe principale și pentru o țară cel puțin cu o treime mai mare ca Elveția, suntem de acord că nu este un lux. Nu există încă nici un fel de drumuri decât cele pe care această poștă își face serviciul; oriunde mergi prin țară, pe iarbă, se văd șanțurile atât de adânci ale roților, uneori aceste drumuri având aproape un kilometru lărgime. Solul este foarte moale, uneori un noroi unde rămâi înglodat, în care este recunoscut că folosirea cizmelor își are rațiunea de a fi, alteori un // praf, care la cel mai mic vânt sufocă după timp sau anotimp. Scrisorile către localitățile de mai mică importanță se expediază călare în căruțe mici, un fel de vehicul în formă de coș din răchită, așezat pe două roți, neavând de multe ori nici o jumătate de kilogram de fier, trasă de un cal, în a cărei parte de jos este așezat surugiul, ghemuit ca un croitor.

De câte ori, mergând pe jos am întâlnit, lăsat în paza lui Dumnezeu cum se spune, câte un om cumsecade dormind pe fundul coșului său de nuiele sau chiar lungit pe iarbă la umbra unui pom, calul păștea, mergând cu scrisorile în coș ici-colo în așteptarea trezirii surugiului și a momentului când plecau mai departe.

p. 46

Nu iau călători; și așa este destul de greu să călătorești comod și avantajos. Hanurile sunt proaste: în afara orașelor nu se găsește nimic de mâncare și nici un loc pentru dormit; de băut, numai atât. Deci, trebuie // să ai grijă să nu pornești la drum fără hrană suficientă pentru tine și echipaj și să te mulțumești ca noaptea să dormi pe fundul căruței; ori mai bine să te duci să ceri ospitalitate, dacă știi limba, care la unguri nu este germana; sau dacă nu invers.

Pe lângă faptul că de multă vreme nu există hanuri și că localitățile sunt uneori foarte departe unele de altele, mai și trebuie să te oprești, obicei ce se practică încă la secui și la alții care trăiesc patriarhal și urmăresc să facă economii. Totul este primitiv și dacă locuitorii se cred deja avansați, comparativ cu trecutul, se găsesc în stare naturală încă trăsături curioase și obiceiuri vechi ca în scenele din tablourile vechilor flamanzi; se poate spune că suntem în plin secol al șaptesprezecelea pentru multe lucruri.

47 Mai mult încă, femeile care merg la clacă se duc încălțate în cizme, le lasă la ușă, // apoi își pun pantofii; fiecare dintre ele aducându-și partea lor la restabilirea economiei patriarhale; după ce claca se sfârșea ele își încălțau din nou cizmele pentru plecare.

Într-o zi am văzut trecând pe străzile Sighișoarei (Segeswar)⁵⁷ o foarte frumoasă trăsură cu arcuri, trasă de patru boi mari, mijloc de transport al unei venerabile doamne, văduva unui primat luteran din Transilvania.

Un lucru care m-a frapat chiar de la început a fost obiceiul pe care îl au femeile de a se urca pe cal încălecând animalul ca un bărbat. Această modă, având în vedere starea drumurilor, dă mai multă înlesnire și ușurință oamenilor de la țară să se ducă unde vor și nu sunt pierduți ca la noi când drumurile prost făcute au dat trăsurilor mai multe motive să fie <folosite>.

48 Femeile deci călăresc, înțeleg prin asta ca țărani; așadar ele sunt foarte îndrăznețe și curajoase. Am văzut cum conduc echipaje cu patru și cinci cai cu multă îndemânare, // urcate la stânga pe capră; altele călărind fără șei și căpăstru, având doar o singură funie în mână, duc alți patru cai în față numai cu simple funii și trec în galop pe ulițele satelor și pe străzi și câmpuri pentru a-i mâna la păscut. Un cavaler puțin cunoscător în echitație ar înțelege că această manieră de călărit este hazardată și periculoasă. Fetele, cărora le place să braveze, o fac fără îndoială pentru a-i batjocori pe băieți.

Echipajele și maniera de a le conduce diferă prea puțin la fiecare populație. Astfel ungerii, care au doi, trei sau patru cai și chiar mai mult, mână așezați în față căruței, cu puternice bice din fâșii de piele în mâini. Ei sunt în general îndrăzneți și își menajează mai puțin caii ca germanii, dar îi hrănesc mai bine și pot în consecință să aibă mai multe servicii <de la ei>.

49 Țăranii germani mână patru sau cinci cai din // stânga oiștii și rareori merg altfel chiar dacă numai pentru a duce un sac de grâu la moară sau pentru a căuta o bucată de lemn pe câmp. Ar mai fi ceva despre asta: de spus un cuvânt despre caii acestei țări, ce se adaugă la caracterul atât de unic al obiceiurilor acestui popor hipic prin excelență. Acest lucru a fost deja tratat de către un călător francez cu adevărat merituos în frumoasa carte a dlui. Hephrem Houël, *Le cheval depuis les temps les plus anciens jusqu'a nos jours*, volum doi, capitol VII.

Într-adevăr, după cum se spune, pentru a călători, este necesar să te folosești de cai sănătoși⁵⁸ sau să închiriezi un cărușag de oriunde altundeva unde există mari poște.

Adesea am fost în măsură să judec și într-un chip foarte bun fondul acestor cai. Astfel, de la Timișoara⁵⁹, pentru a ajunge în Transilvania, nu există nici linie ferată, nici râu pentru navigație, și mi-au rămas de parcurs 60–70 de leghe⁶⁰ pentru

⁵⁷ Schässbourg.

⁵⁸ Vorspann.

⁵⁹ Temeswar.

⁶⁰ O leghe terestră = unitate de măsură a distanțelor ce variază între 4 km și 5,5 km.

- p. 50 a ajunge la Sibiu⁶¹ (Szeben); traseul se face // în mare viteză; noi eram duși de niște cai mici și slabi, subțiri ca bățul, capul mare, în general, tot numai păr, dar rar bolnavi. Drept hamuri: sfori, un clopoșel la gâtul celui mai bun cal; drept vizitii, oameni murdari, dintre care unul a venit la noi să ne ceară resturile pipelor noastre să le mestece (cer iertare cititorilor mei; pentru culoarea locală, cred că amănuntul este indispensabil, după cum binecunoscut este gustul de seu stricat pe măsură ce te apropii de croații săraci), cu invariabila uniformă cu șorț de bucătar pentru apărarea veșmintelor. Ațâțați de strigătele și de vorbele lor ce amenințau bieteile animale, pocnind din bici pe la urechile lor, fără a le lovi, am trecut astfel prin toate etapele, caili cel mai adesea <fiind> uzi de transpirație ca și mine <așezat> în fundul trăsurii. Și totuși călătoream într-un fel care ar fi lăsat de două ori cu gura căscată caili de poștă din țările noastre. // Mai mereu bietul nostru vizitiu făcea operația de a le freca ochii cu mâinile, de a-i trage cu putere de smocurile de păr, uneori și de coadă, oprindu-se o dată sau de două ori pe drum pentru a face asta a cărei eficacitate nu o înțeleg încă.

Acest mijloc de transport nu se compară cu cel din Valahia. Iată câteva pagini din ce am scris în carnețelul meu din care nu am schimbat nimic. Când am părăsit Transilvania și m-am îndreptat spre București și Constantinopol, la Brașov era târg. Știam asta și de altfel doream să mă opresc numai pentru a găsi un mod mai civilizat de a călători decât căruța *burgländer-ilor* mei (numele țăranilor germani ce locuiesc în împrejurimile Brașovului).

- p. 52 La o oră de la sosire mergeam deja spre București. Aveam de trecut Carpații. La căruță erau înhămați opt cai mici, nervoși, uscați, zbârliți, ciufuliți, cu părul în vânt, fără frâu, numai cu // simple căpestre, având aerul unor demoni mânați numai de biciul vizitiului român <îmbrăcat> în cămașă cu mâneci. Un copil făcea oficiul de trompetă a poștalionului cu ajutorul vocii cu un strigăt de o intonație specială pentru a face să se dea la o parte celelalte căruțe pe care le întâlneam lăsându-ne cale liberă; alunecam cu o viteză îndrăcită. Așa am ajuns la primul popas care era în fața vâmlor austriece⁶².

- p. 53 Aici încep primele pante ale Carpaților și în același timp un drum clar stabilit. Mergem înainte pe un drum bătut. În loc de a ne deplasa în liniște la pas cum se face la noi, am mers putem spune în galop până la un punct de trecere, la o înălțime de șase mii de picioare⁶³. Aspectul acestor munți se aseamănă, cum // am spus, cu primele trepte ale Alpilor noștri, cu toate că cei mai înalți nu depășesc opt mii de picioare. Totul este pădure în afară de înălțimi unde, bătută de vânturile iernii, vegetația se sfârșește. Pe înălțime se află vama română⁶⁴. Posturile militare austriece, colibe de forma <unor cuiburi de> porumbel, se întind pe toată linia frontierei. În vama română, alături de funcționari erau <și trupe> ale miliției într-o ținută destul

⁶¹ *Hermanstadt*.

⁶² „Tömös” (n. W.R.) Este vorba despre localitatea Timișul de Sus.

⁶³ Un picior = 30,48 cm.

⁶⁴ „Predeal” (n. W. R.).

de turcească și chiar mai mult. Ce aspect! Ce fețe! Trebuie să-i vezi ca să crezi. Trupele încropite⁶⁵, mercenarii⁶⁶ și condotierii deveneau parfum de trandafiri pe lângă ei. În picioarele goale, o pușcă veche sub braț, haine găurite și cu fețe drăcești arse sau pârlite <de soare> în mijlocul cărora luceau ochii care puteau înfricoșa și pe bunul Dumnezeu. Nu mă simțeam bine când mă priveau. Cred că singur în pădure aș fi preferat să întâlnesc un tigru adevărat decât ceva asemănător. Formalitățile noastre îndeplinite, // ne-am reluat cursa la coborâre în goana mare.

Drumul șerpuia printr-o trecătoare ca devenea din ce în ce mai adâncă pe măsură ce înaintam. Noaptea și luna clară adăugau fantastic și măreție formelor înalte din vecinătate, crăpăturilor din sol, pietrelor, pădurilor, prăpăstiilor.

Opririle se succedau rapid din cauza terenului pe care mergeam și numărul cailor înhămați creștea la fiecare popas, ajungând până la doisprezece pentru ca să coboare pe acest drum superb și în întregime nou, dar cu pante greu de urcat și mărginit de prăpăstii foarte adânci. În fundul lor curgeau torente al căror zgomot nu contenea, pierdut în mersul mijlocului nostru de locomoție.

La un colț mașinăria s-a oprit deodată. Dormeam și nesimțind mișcarea, m-am trezit. Toți călătorii dispăruseră și vizitiul de asemenea; nu rămăseseră // decât caii și surugii care coborâseră și vorbeau între ei. Neputând înțelege limba, căutam din ochi să găsesc cheia acestui mister și nu am putut vedea decât o mânăstire ortodoxă⁶⁷ pe o colină învecinată. Noi eram între munți foarte înalți și strânși. În câteva minute toți călătorii au venit, plus un călugăr ortodox care a luat loc în căruța hodorigită; toți mi s-au părut, <că gustaseră> un mic deget de vin. Dintre ei vizitiul mi s-a părut a fi avut un adevărat cult pentru Bachus într-un fel mult prea accentuat.

Asta spre nefericirea lui. La următorul popas, el și-a atras o aspră corecție din partea muntenilor⁶⁸ și lucrul devenind foarte rău pentru el, noi trebuirăm să intervenim spre binele nostru. Între lovituri de pumni și înjurături, echipajul nostru // s-a înhămat cu bine și rău și pornirăm mai repede ca niciodată încât aveam amețeală; vehiculul era escortat de fiecare parte de țărani călări veniți fără îndoială pentru a sprijini poștalionul, care era arestat până la următoarea oprire pentru răul făcut de vizitiul necumpătat; ceea nu a lipsit la sosire.

Această <situație> a devenit tragică, de o întorsătură și un caracter ce mi-au plăcut, toate aceste scene având și avantajul de a produce aceeași impresie și asupra altor călători. Ocupând căruța, eram așezat cum nu se poate mai bine pentru a

⁶⁵ *Les bravis*, trupe auxiliare prost înarmate folosite de stăpânii de pământ din nordul Italiei pentru propria apărare în secolele XVII–XVIII.

⁶⁶ *Lansquenets*.

⁶⁷ *Monastère grec*. „Povestea asta are o mare valoare istorică. Cine ar recunoaște azi în vâmile Predealului și în această mânăstire sălbatică... nici mai mult nici mai puțin decât Sinaia, capitala română, reședința regală de vară. O superbă cale ferată leagă Brașovul de București” (n. W. R.). Autorul folosește pentru denumirea de capitală, de altfel improprie și eronată în cazul Sinaiei, termenul de *Interlaken*, asemănând-o cu capitala Elveției, Berna.

⁶⁸ În sensul de români din Muntenia.

vedea toate aceste baterii <de luptă>. În sfârșit, victoria a fost de partea angajaților și jandarmilor poștei, dar oamenii călare care ne însoțeau au plecat în goana mare pentru a căuta ajutoare și cum mi-au dat de înțeles alți călători obișnuiți cu aceste drumuri, cu adevărat nu trecea zi fără un atac al <căruței> poștei și o eliberare a prizonierilor. //

p. 57 În cele din urmă atinserăm poalele munților unde drumul se sfârșea și începea câmpia, dar o câmpie infinită, plată ca o masă ce se prelungea până la Dunăre. Mergem traversând câmpia în praf, mereu în galop. Aici trebuie să remarc că popasurile sunt mai lungi și duble față de ale noastre.

Revenim la țara noastră Transilvania și menționăm un alt fel de călătorie, condusă de unguri cu doi din aceeași cai și aceeași căruță.

Fusese de la Brașov la Sighișoara venind de la târgul din primul oraș. Plecarăm într-o după-amiază urmând drumul ce mergea la Sibiu pentru a dormi la Făgăraș⁶⁹, oraș unde a trebuit să părăsim acest drum pentru a o lua spre dreapta spre Sighișoara, mergând numai pe scurtături într-un ținut foarte accidentat.

p. 58 Părăsirăm această localitate dis-de-dimineață pentru a urca cu greu întâi // al doilea munte de unde privirea îmbrățișează întregul lanț de munți meridionali și dacă nu eram cu ceilalți aș fi crezut pentru un moment că sunt în fața creștelor Alpilor noștri..., dar aici este Valahia, Turcia, necunoscutul... Am rămas mult timp privind în față orizontul misterios. În sfârșit caili fiind odihniți, trebuiră înhămați la trăsura mea ca să coborâm drept în fundul văii pentru ca în cele din urmă să urcam un munte, pentru ca apoi să coborâm din nou drept, când prin soare, când prin mijlocul unui noroi lipicios, să trecem prin sate și mai noroioase, caili noștri mici trăgând ca niște nefericiți ca să păstreze căruța grea la coborâre pe pantele foarte abrupte ale munților; căci în această țară nu există teama de a frâna și cred că saboții sunt firește necunoscuți, păcat de lucru asta; adesea caili merg fără a părea obosiți vreun pic. Am făcut în ziua aceea douăzeci de leghe pe drumurile // cele mai îngrozitoare și cum vizitiul meu mai avea încă multe leghe de făcut pentru a ajunge la el, a plecat imediat după ce a dat un pic de ovăz <cailor>. Mă întrebam dacă dintr-un sentiment de pitoresc sau ca un exercițiu salutar sau ca dovadă a

p. 59 <însușirilor> caili lor, se explică acest obicei de a conduce pe drumurile lor ca pe un traseu de curse de vizitii, prin cei mai înalți munți și prin cele mai adânci văi, în loc de a se întoarce sau de a merge șerpuiind.

Dacă țara asta este un infern pentru aceste biete animale, dimpotrivă putem spune că ea este un paradis pentru tot felul de porci. Ei sunt liberi tot timpul, merg peste tot cu guițatul lor, fără a fi hărțuiți.

Trecând prin orașe și sate nu-i vezi decât pe ei alergând încoace și încolo pe ulițe, în compania găștelor și rațelor și a altor zburătoare.

⁶⁹ Fogaras.

Înainte de a încheia această povestire despre cursele de cai de rasă inferioară, este corect să descriem și modul // de călătorie al câtorva magnați cu caii proprii de rasă superioară și, prin urmare, mai mari și mai puternici. Asta întrece orice idee și am avut nevoie de a fi eu însumi martor la una din ele pentru a crede.

De la un sat la o leghe de Sighișoara, până la alt sat în districtul Trei Scaune⁷⁰, distanța era de 34 leghe germane de la unul la altul. Dacă un cal era epuizat de drum, era deshămat și lăsat în drum și cei trei cai înhâmați în față trebuiau să meargă restul drumului.

Magnații călătoreau de obicei cu patru sau cinci cai. Seniorul pe care l-am văzut călătorind m-a asigurat că a făcut de mai multe ori drumul dintre Sibiu și Cluj⁷¹ cu aceiași cai într-o zi, distanța echivalând cu cel puțin 42 de leghe.

În timpul anotimpului bun, ziua se duce animalul pe câmpurile lăsate în pârlăoagă; porci, bivoli și vaci alcătuiesc în fiecare loc o turmă // separată, sub conducerea unuia sau mai mulți păstori după numărul de animale. Seara le aduce înapoi și se văd venind întâi porcii, mergând toți, mici și mari, în pas de gimnastică strigând pe toate vocile și fără a greși merg la casa lor, se înșiră cu vioiciune în fața porții, siguri să găsească mâncarea pregătită care îi așteaptă.

Vin apoi bivolii serioși în masă compactă, în pas lent și grav, cu boturile înainte și mugind înfricoșător. Este ciudat, fantastic șirul acestor animale negre și cu coarne, cu înfățișări de demoni și alură de șerpi. Cu toate acestea sunt foarte plăcuți dacă nu-i superi.

Prima oară când i-am văzut era într-o dimineață când m-am trezit în căruța ce mă ducea de la Timișoara la Sibiu. Căruța stătea în mijlocului unui loc, într-un sat de pe frontiera Transilvaniei, în timp ce se schimbau caii, când deodată a apărut o turmă de bivoli dintr-o // uliță din vecinătate. Cu ce bucurie i-am privit și deși aceste animale nu-mi inspirau nici o încredere prin aspectul lor drăcesc, pe unul l-aș fi mângâiat de bunăvoie pe bot.

Această idee mă face să mă gândesc la o scenă amuzantă la care am fost martor într-o zi când zăboveam mai mult asupra unei pânze pe care era deja reprezentată o trăsură la care erau înhămate două din aceste animale. Vine un copil care privind și mulțumit de ce vede pictat atât de natural și se poate spune asemănător, nu s-a putut împiedica de a nu deschide o poartă prin care a ieșit un bot de bivol cu un aer fericit și triumfător, crezând fără îndoială că recunoștea animalul, mândru să fi fost pictat.

După bivoli urmau tăcuți boii și vacile de o culoare gri uniformă, cu coarne mari și puternice. Vacile erau departe de a avea mărimea raselor noastre elvețiene, dar nu erau lipsite de măreție.

Oile au rămas pe câmp tot sezonul cald, fără a fi aduse acasă în fiecare // zi, ca boii, bivolii etc. Ciobani speciali era însărcinați cu îngrijirea lor, cu mulsul,

⁷⁰ *Három Szék*. Conotat greșit în text Harmszék.

⁷¹ *Klausenbourg*.

făcutul brânzei, făcută nu ca la noi din laptele de vacă – apoi la sfârșitul sezonului cu împărțirea egală pentru fiecare proprietar a unei cantități de brânză proporțională cu numărul oilor. Ele dădeau în medie pe cap de la douăsprezece la paisprezece livre⁷² <de brânză>. În marile câmpii ungure și române cresc găște și cai, care se pot ține peste tot în această țară cu munți și dealuri deja populată.

Încheiem această scurtă expunere cu câteva povestiri. Un obicei german nu lipsit de caracter și nici de interes, este instalarea unui preot de țară. Mai multe trăsuri, toate îmbrăcate în flori, verdeață, fiecare cu șase cai, doi vizitii călare pentru fiecare <trăsură> ce mânau când cu o mână când sau alta, ținând în cealaltă un steag, aduceau pe // noul pastor, familia și mobilierul său în capitala eparhiei.

p. 64

Prima trăsură este ocupată de pastor și câțiva notabili ai satului; urmează cea a soției și familiei și una a două doamne dintre prietene ce-l însoțesc pentru un timp la plecare și în sfârșit alte trăsuri sunt destinate transportului întregului mobilier. După despărțirea, jumătate mișcătoare, jumătate distractivă, în afara orașului se petrece o mică ceremonie amuzantă cu copiii colegiului pe care pastorul îl părăsea, schimbând locul de profesor cu noua sa vocație; trăsurile pleacă de cele mai multe ori în galop și merg în acest mod până la destinație fără grijă despre starea drumurilor.

Și nunțile germanilor de la țară sunt foarte interesante, dar nu am văzut niciuna.

Dimpotrivă am avut ocazia de a asista la câteva nunți românești. Trecând peste ceremonia din care nu am înțeles nimic, eram atent mai puțin la îmbrăcăminte specială a miresei, cât la aspectul // interiorului bisericii ortodoxe de țară și la tămâia cu care preotul umplea aproape toată biserica, care ar fi sufocat un turc.

p. 65

Către seară avea loc *ceremonia*⁷³ de căsătorie. Întotdeauna ceremoniile au loc în duminicile de iarnă, pentru că vara, spun ei, nu este timp să se ocupe cu asta. În acest mod plin de pitoresc se desfășoară *căsătoriile* și cum populația română este foarte numeroasă în Transilvania, este rar să scape o duminică fără să întâlnești un lung șir de cavaleri doi câte doi mergând la pas cu flamuri în frunte și în spate și lansând strigări de ura. Trebuie să vezi lucrurile astea ca să le înfățișezi.

Acei mici cai rustici, viguroși, se învârtesc în cerc; românii poartă costume, uniforme dacă vrei, dar foarte pitorești; mirele în mijlocul unui grup de călăreți poartă o flamură roșie mică cu o inimă albă în mijloc. În urmă vine mireasa într-un car la care sunt înhămați patru boi mari // gri sau albi cu panglici la coarne, un prieten de fiecare parte a <carului> și un țigan în fața carului *înfrumusețând drumul* prin cântece din vioară. Un al doilea car la fel tras de patru boi vine cu lăzi și obiecte de menaj pentru noul cuplu; astfel frumoasa <mireasă> părăsește satul pentru cel al noului său senior și stăpân, când nu sunt născuți ai aceluiași loc.

p. 66

⁷² O livră = 453,59237 g.

⁷³ *Conduite*.

Dansurile românești sunt de asemenea interesante. Toate duminicile din timpul sezonului frumos tinerii se adună pe <un loc cu> iarbă sau la o răscruce a satului pentru a dansa în sunetul searbăd al viorii unui țigan.

Întotdeauna dansul începe cu un băiat care tropăie pe loc, ținând un timp un bâț în mână; vine un al doilea apoi un al treilea și ține atât timp cât există unii care vor să ia parte la dans; le răsună cizmele înalte bătând în cadență, în timp ce spun jumătate cântând un fel de lamentări cu un efect curios, pe care-l presupun de a fi foarte poetic și de a fi // o invitație fetelor să ia parte la distracțiile lor.

La un moment acestea aleg fiecare câte un băiat și se amestecă printre dansatori. Atunci începe o rotire frenetică la dreapta apoi la stânga și reîncep în cei doi timpi până la miezul nopții fără a se opri.

Iată descrierea, dar tabloul! Acest roșu, acest alb, acest negru, acest galben din costumele lor bătătoare la ochi în soare și praf, atitudinile grupurilor de spectatori țărani din jur, așezați, în picioare, cocoțați, copiii jucând în jurul lor sau ocupându-se să vâneze găște și porci ce vin să se amestece în general cu plăcere și care pot face mișcarea dansului, acestea sunt tot ce fac tablourile încântătoare!

Cu ocazia asta am văzut un obicei ciudat; aici fetele plătesc muzicantul. Îmi amintesc de un incident curios în legătură cu asta. Un băiat având de plată // câțiva creștari pentru frumoasa sa, acesta i-a luat pălăria în gaj și sărmana fată a regretat mult.

Dacă timpurile s-au schimbat și numai după ultima revoluție⁷⁴, arbitrarul nu este încă pe deplin eradicat în domeniul judiciar, nu a dispărut nici lipsa de încredere în administrația veniturilor publice, nici pe departe, este încă un foarte vechi obicei și prea încetățenit, așa spune chiar; căci este o hoție generală organizată de la primul până în ultimul angajat, atât militari cât și civili.

Zvonul se răspândise peste tot în timpul șederii mele în această țară că ceea ce dusesese la sinuciderea ultimului ministru de finanțe austriac, Bruck, nu avea alt motiv decât sustragerile enorme de bani din fondurile publice, pe care nu le-a putut pune la loc, atunci când a avut loc schimbarea regimului în 1860, cred. Cu toate astea nu putem arunca un blestem asupra acestui om fără a face o nedreptate, pentru că el și prințul Schwarzenberg⁷⁵ <au spus> ca țărani unguri și alți iobagi din imperiu, trebuie să fie eliberați din această tristă condiție socială. //

Tot atunci mai era în țară problema condamnării la șase ani de închisoare a unui funcționar oarecare care sustrăsese o sumă, nu-mi amintesc exact cifra, dar se ridica la mai bine de 30 de mii de guldeni. De fapt, lovitura fusese fericită pentru el, căci această sumă era o avere, pe care a lăsat-o moștenire familiei în cele din urmă și de care se putea bucura și el în continuare și pe care lucrând toată viața în serviciul statului nu ar putut niciodată să o economisească. Închisoarea odată făcută, el nu mai era urmărit și un lucru de care toată lumea se plânge că este un flagel, este că legile nu sunt suficient de aspre pentru <a-i pedepsi pe> hoți.

⁷⁴ Referire la revoluția de la 1848.

⁷⁵ Karl Borromäus zu Schwarzenberg, cunoscut și sub numele de Carol al II-lea Schwarzenberg (1802–1858), guvernator al Transilvaniei între anii 1851–1858.

O mică povestire circula în Sighișoara sau Ségesvar cu puțin timp înainte de plecarea mea. Un șef de poliție, după cunoștința mea, făcea un rond de noapte împreună cu un ajutor după o petrecere unde tinerii dansaseră până târziu. A întâlnit un țigan gălăgios care // după el cânta prea tare. L-a oprit și a vrut să-l ia; acesta s-a apărut. În timpul disputei au mai venit doi care cântau mai tare ca primul; situația devenea gravă în ochii săi, căci semnalul de stingere fusese dat de mult și somnul burghezilor putea fi întrerupt de acest plebeu lipsit de respect. El a recunoscut că el și ajutorul său erau prea slabi pentru a-i aresta pe cei trei gălăgioși. Iată ce mijloc ingenios a găsit <pentru a-i potoli>. Primului i-a promis libertatea, cu condiția să-l ajute să-i prindă și pe ceilalți doi. Acesta a înțeles bine că dacă nu-l ajută, toată mânia șefului poliției ar cădea asupra lui; pe încredere, el a făcut ce este mai bine pentru el și astfel a izbutit să pună la cutie pe ultimii, iar șeful meu și vajnicul său angajat l-au închis și pe nefericitul țigan și întorcând cheia, nu s-au ținut de cuvânt.

Ascultând povestirea din gura primarului care râdea cu // alte persoane m-am gândit că este încet la minte și mi-am permis într-o zi când l-am reîntâlnit să-l felicit pentru ingeniozitate. Mi-a tras o strâmbătură groaznică și mi-a întors spatele. Totuși după opt sau cincisprezece zile după aventura cu țiganul, o dependență a moșiei sale a ars în întregime.

Un bătrân magistrat octogenar care credea încă în absolutismul vechilor timpuri m-a amenințat într-o zi că mă aruncă în râu, răspunzând curiozității lui despre prețul cerut pentru o pânză la care lucram, crezând că-mi bat joc de el.

TRANSYLVANIA AT THE MIDDLE OF THE 19TH CENTURY. THE TRAVEL NOTES OF A SWISS PAINTER

Abstract

The well-known Swiss painter Jules Jacot-Guillarmod (1828–1889) began in 1859 an eighteen month journey through the Romanian territories. This journey was reflected by the topic of his paintings and drawings, concerning local aspects and peculiarities. His travel notes, published posthumously, offer also an interesting image of mid-19th century Transylvania, showing both its diversity and colours.

Thus, Jacot-Guillarmod wrote about the everyday life of a strange country, bearing resemblances to his native Switzerland, a complex society, with its several nations, languages and confessions. He was mainly interested in amusing life scenes, with half-wild herds of pigs, buffalos, ox, sheep, or horses. Jacot-Guillarmod described Transylvanian markets, their products and visitors, as well.

Keywords: Swiss painter, Jules Jacot-Guillarmod, Transylvania, Szeklers, Saxons, Romanians, Gypsies, fairs, routes, transport.

UN PREOT CATOLIC PE ȚĂRMURILE DUNĂRII – CĂLĂTORIA LUI VINCENZO VANNUTELLI DIN 1884

RALUCA TOMI

(*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”*)

Destin marcat de devoțiune față de Biserica catolică, inițiat din tinerețe în teologie, urmând cursurile celebrei Universități Pontificale Gregoriene din Roma, Vincenzo Vannutelli (1836–1930) a avut o carieră strălucită în înalta ierarhie romano-catolică. A devenit preot în 1860, iar apoi a predat teologia la Seminarul Sfântului Scaun, până când a intrat în diplomația pontificală. A îndeplinit diferite funcții pe lângă nunțiaturile din Olanda și Belgia, devenind judecător al Înalțului Tribunal Apostolic din Roma (*Tribunal Apostolicum Rotae Romanae*). A devenit arhiepiscop și a fost numit delegat apostolic la Constantinopol și vicar apostolic al Patriarhatului latin din același oraș, principala sa sarcină fiind rezolvarea schismei armene. Nu a putut să-și îndeplinească sarcina de internunțiu în Brazilia, pentru că l-a reprezentat pe Papă la încoronarea țarului Alexandru al III-lea, iar în 1883 a fost numit nunțiu în Portugalia. A devenit cardinal *in pectore* în 1889, cu dispensă, pentru că fratele său, Serafino Vannutelli era și el cardinal. În 1891 a primit pălăria roșie și titlul de *S. Silvestro in Capite*. A fost însărcinat de suveranul pontif să participe la mai multe Congrese Euharistice internaționale, iar în 1915 a devenit decan al Sacrului Colegiu al Cardinalilor. Pe lângă atribuțiile sale diplomatice a fost implicat în realizarea Codului canonic, lucrare începută în 1904, sub pontificatul papei Pius al X-lea, și terminată în 1917. A murit în 1930, fiind înmormântat alături de fratele său în cripta capelei Congregației Propaganda Fide din cimitirul Campo Verano din Roma.

Vincenzo Vannutelli a fost un împătimit susținător al propagandei catolice în cele mai diverse regiuni ale lumii: America de Nord, China, Africa de Nord. S-a remarcat și prin cunoașterea nemijlocită a realităților din bisericile orientale, a călătorit neobosit de șase ori în Țara Sfântă, a străbătut peninsula Balcanică (Muntele Athos, Grecia, Bulgaria) și a ajuns până în Rusia. Alături de misiunea de cercetare a realităților ortodoxiei, de prozelitism catolic, Vannutelli a sprijinit eforturile Papei Leon al XIII-lea, de realizare a unirii dintre catolici și

schismatici¹. Fiecare călătorie a sa a fost consemnată într-o lucrare, fiecare scriere a sa fiind prezentată în conferințe, în fața publicului din Roma².

În România, Vincenzo Vannutelli a călătorit de două ori, ambele voiaje fiind întreprinse după 1877–1878. Primul voiaj este redat în lucrarea *Un VIII sguardo all'Oriente. Le Rive del Danubio nel Millenario di S. Metodio 885–1885*³, iar cel de-al doilea în *Un XIV sguardo all'Oriente. I monti Carpazi*⁴. Fragmente povestite din ambele lucrări au apărut în limba italiană, sub semnătura lui Agnese Silvestri, în publicația „Romania”⁵ din Roma. În limba română, o parte din fragmente, sub titlul *Călătoriile prin România de prin 1870 ale călugărului catolic Vannutelli*, au apărut în „Ramuri. Drum Drept”⁶.

În cele ce urmează vom prezenta prima călătorie a lui Vincenzo Vannutelli efectuată, cel mai probabil, în anul 1884. Preotul catolic descria în amănunțime catedrala catolică din București, terminată în anul menționat, iar lucrarea sa a apărut în anul 1885. Acestea sunt argumentele, care ne îndreptățesc să credem că voiajul a fost făcut în vara anului 1884.

Vannutelli a intrat în România pe la Giurgiu și a continuat drumul cu trenul până la București. Aici s-a bucurat de ospitalitatea arhiepiscopului Ignatius Paoli și a putut să observe organizarea arhidiecezei abia înființate (1883)⁷, fiind impresionat de clădirea catedralei Sfântul Iosif. Încă de la începutul călătoriei sale a fost uimit de

¹ Amintim că Leon al XIII-lea a continuat eforturile papilor Grigore al IX-lea și Pius al IX-lea de a realiza unirea bisericilor creștine. În 1894 au fost date două enciclice: *Orientalium Dignitas* și *Praeclara Gratulationis*, unde se scria despre noblețea liturghiei orientale, despre dorința de a respecta uzanțele orientale și privilegiile patriarhilor. În 1896 o nouă enciclică, *Statu Cognitum*, scria despre unitatea bisericii și despre solitudinea papalității față de copti, slavi etc. Același pontif a numit și condus o comisie, pentru reunirea bisericilor disidente. Vezi Giovanni Smit, *Roma e l'Oriente Cristiano, l'azione dei papi per l'unità della Chiesa*, Roma, Fratelli Palombi, 1944, p. 164–165.

² „Romania”, an II, nr. 22, 5 decembrie 1921, p. 1.

³ Vincenzo Vannutelli, *Un VIII sguardo all'Oriente. Le rive del Danubio nel Milenario di S. Metodio 885–1885*, Roma, 1885.

⁴ Idem, *Un XIV sguardo all'Oriente. I monti Carpazi*, Roma, 1888.

⁵ „Romania”, an II, nr. 22, 5 decembrie 1921, p. 1–4; an II, nr. 23, 23 decembrie 1921, p. 1–4; an III, 15 ianuarie 1922, nr. 1, p. 1–4.

⁶ „Ramuri. Drum Drept”, Craiova, an XVI, nr. 9, 29 februarie 1922, p. 136–138; an XVI, nr. 12, 19 martie 1922, p. 180–185; an XVI, nr. 13, 26 martie 1922, p. 200–207; an XVI, nr. 20, 14 mai 1922, p. 308 – 311.

⁷ Bibliografia studiilor referitoare la catolicism în principate este bogată, de aceea vom aminti numai câteva titluri: Nicolae Iorga, *Studii și documente privitoare la istoria românilor II. Acte relative la istoria cultului catolic în principate*, București, Socec, 1901; Petru Tocănel, *Franciscanii minori conventuali și limba română*, în „Buna vestire”, 3 (1972), p. 27–30; idem, *Storia della chiesa cattolica in Romania, III*, Padova, Messaggero, 1965; Ion Dimitriu Snagov, *Sfântul Scaun și România modernă (1850–1866)*, Roma, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1982; Iosif Simon, *Franciscanii minori conventuali . Provincia Sf. Iosif din Moldova*, Bacău, Serafica, 1998; Rafael Dorian Chelaru, *Documents concerning the activity of the italian Bishop Paolo Sardi in Moldavia (1843–1848)*, în „Annuario”, 5 (2003), Bucurest; idem, *The italian bishop Antonio de Stefano and the emancipation of the catholic communities from Moldavia (1849–1859)*, în „Quaderni della Casa Romana di Venezia”, 2 (2002), București, Editura Enciclopedică, 2003.

limba română, asemănătoare cu italiana, de obiceiurile și vestimentația țăranilor români, ce aminteau de cele ale romanilor. A remarcat numărul mare de biserici și s-a bucurat de sărbătoarea sfinților Petru și Pavel, care a fost celebrată cu tot fastul de populația capitalei. Pe parcursul descrierilor sale, preotul catolic, spre deosebire de ceilalți confrăți ai săi, care vizitaseră spațiul românesc în prima jumătate a secolului al XIX-lea, se arată deschis și tolerant față de ortodoxie. Atitudinea sa poate fi explicată prin misiunea desfășurată în contextul eforturilor făcute de Biserica catolică de a se apropia de celelalte culte creștine din Orient. Vannutelli era convins că originea latină a românilor era un argument convingător în atragerea acestora fie spre catolicism, fie spre înfăptuirea unirii bisericilor. Un mijloc eficient de propagare a catolicismului era, în opinia sa, educația. Descrie cu mândrie rezultatele obținute de școlile de băieți înființate în curtea parohială din București, de Seminarul catolic, de instituțiile coordonate de surorile engleze, pentru instruirea tinerelor din cele mai diferite categorii sociale⁸.

Pentru a pătrunde tainele ritului ortodox, arhiepiscopul Paoli îl îndrumă să viziteze două mănăstiri ortodoxe din apropierea Bucureștiului: una de maici, de la Pasărea, una de călugări, de la Cernica. Descria cu umor peripețiile drumului făcut în căruța poștei, mijloc de transport care a devenit emblematic, pentru călătoriile din secolul al XIX-lea în spațiul românesc. Era primit cu ospitalitate de către călugărițele de la Pasărea, uimit fiind de numărul lor mare, în jur de 300 de maici. Relatează despre organizarea comunității, despre statutul maicilor, care erau egale numai în fața lui Dumnezeu, dar care trebuiau să-și asigure singure mijloacele de trai.

Dacă mănăstirea Pasărea îl încântă prin așezarea ei într-un cadru natural pitoresc și liniștitor, Cernica îl cucerește prin biserica ei pictată și în interior și în exterior, prilej pentru Vannutelli de a sublinia rolul artei în educația religioasă a unui popor puțin obișnuit cu lectura cărților sfinte, sensibil însă la semnificația chipurilor zugrăvite. Preotul catolic a avut ocazia să asiste la o slujbă, ceea ce i-a permis să facă o seamă de considerații privitoare la deosebirea între cultul ortodox și cel al cărui reprezentant era. Cunoscător al lumii ortodoxe din Balcani, Vannutelli nu pătrundea însă în esența teologiei creștinismului oriental, surprinzând numai imobilismul acestuia, lipsa de cultură a clerului de jos, preocupat mai mult de traiul cotidian decât de studiul cărților sfinte.

În drumul său spre Galați călătorește paralel cu Dunărea, prilej de a aminti în trecere câteva localități întâlnite: Cernavoda, Hârșova, Brăila. Ajuns la Galați a fost uimit de numeroasa comunitate catolică întâlnită aici, de clădirea bisericii, terminată în 1844, de activitatea fraților franciscani și a surorilor din Congregația Notre Dame de Sion în educarea tinerei generații. Era convins că prin existența unui număr mare de instituții de învățământ religios catolic se putea alcătui un cler

⁸ Daniela Mârza, *Rapporti tra Santa Sede e cattolici di rito latino di Romania alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento*, în Ion Cârja (editor), *I Romeni e la Santa Sede*, Roma-București, Scriptorium, 2004, p. 194-198.

numeros, ce putea fi implicat în activitatea de prozelitism. Sunt interesante și opiniile sale privitoare la statutul cultului mozaic, singurul cult necreștin tolerat în România. Vannutelli a descris templul mozaic din București, iar în Galați a rămas uimit față de numărul mare de evrei întâlnit aici.

Relatăriile părintelui Vincenzo Vannutelli sunt importante, pentru că este unul dintre puținii prelați catolici care a cercetat cu deschidere și toleranță dogmele ortodoxiei și viața cotidiană a clerului creștin din peninsula Balcanică și Orient, în condițiile existenței proiectelor de unire a tuturor bisericilor creștine, planuri susținute de papalitate.

Pe țărmurile Dunării⁹

Giurgiu

I

p. 240 Pentru a trece din Bulgaria în România, nu trebuie decât să traversezi Dunărea și să atingi celălalt țărm, iar acolo găsești un alt guvern și o altă națiune. Dar chiar dacă distanța materială este mică, diferența de populații este mare, pentru că pe țărmul nordic al Dunării nu mai sunt slavi, ca în mai toată Peninsula Balcanică, dar în schimb sunt populații de altă origine, cu limbă proprie, asemănându-se mai mult cu noi decât cu orientalii. Și aici noi, romanii, trebuie să simțim acel fenomen, care încearcă pretutindeni două persoane afine, care se întâlnesc la distanță mare de țara lor [...]

p. 241

II

p. 242 Ne-am urcat la Rusciuk pe un mic vapor, care traversează Dunărea și, intrând // într-un fel de golf, am coborât pe țărm. Aici un funcționar ne-a cerut imediat pașapoartele și, suspectând în persoana mea un preot latin, îmi spune: Unde venis? Ab urbe Roma! La răspunsul meu funcționarul a făcut ochii atât de mari, că aproape nu credea în cuvintele mele, iar eu prezentându-i pașaportul, a constat faptul că veneam chiar din Roma, de la Patria Mamă, cum o numea el. Mi-a zâmbit cu respect și afecțiune, iar după ce mi-a iscălit pașaportul, mi l-a înmănat, indicându-mi cu amabilitate drumul, pe care trebuia să-l străbat până la gară [...]

p. 243 În timp ce așteptam la gară, am citit aproape fără dificultate afișele // așezate peste tot și auzeam, răsunându-mi în urechi limba lor, mult asemănătoare cu limba latină.

⁹ Traducerea a fost făcută din lucrarea scrisă de Vincenzo Vannutelli, *Un VIII sguardo all'Oriente. Le Rive del Danubio nel Millenario di S. Metodio 885–1885*, și urm., p. 240–296.

Comparând dialectul român cu ale noastre, ce derivă din latină, ar trebui să fie făcut un studiu pentru a se cunoaște adevărata pronunție latină. [Considerații referitoare la istoria românilor]

250

VII

251

Aceste considerații mi-au venit în minte, pe măsură ce trenul de la Giurgiu se apropia de București. Pământurile din jur sunt frumoase, cultivate și fertile, iar câmpia este foarte diferită de cea de pe celălalt țărm, la vecina Bulgaria. Aici totul sau aproape totul este cultivat și se recunoaște numaidecât o națiune activă și sânguincioasă, în timp ce pe celălalt țărm se lucrează puțin // sub influența inerției orientale. Totul se explică ușor, prin faptul că malul inferior al Dunării a stat mereu sub ocupația turcilor, care locuiau printre creștini, fiind stăpânii lor. În timp ce în România, chiar dacă populația a stat secole sub dominația turcilor, aceștia nu au locuit aici. Și astfel poporul român are un avantaj asupra tuturor celorlalte popoare ale Orientului, acela de a nu fi permis niciodată otomanilor să ridice o singură moschee <pe teritoriul lor>, iar aici nu este recunoscută nicio altă religie în afara celei creștine. Niciodată turcii nu au putut ridica un minaret în România și niciodată nu s-a auzit cântecul muezinului. Aici numai evreei își pot stabili locuința și pot găsi un refugiu. Chiar și aici se poate găsi o analogie cu Roma, unde sub guvernul papilor, nu a fost tolerat nici un alt cult public, decât cel mozaic [...]

București

252

Iată-ne sosiți în capitala României. La o șuierătură de locomotivă, se aude strigat numele orașului și se văd deja primele locuințe ale suburbiilor.

București este într-adevăr frumos, pe gustul celor mai elegante orașe europene. Dacă clima nu ar fi fost nefavorabilă, caniculară vara și geroasă iarna, iar dacă apa de băut ar fi fost mai bună, ar fi, într-adevăr, un loc plăcut. Orașul este aproape nou, deoarece, până de curând, nu era decât un sat mai mare. Astăzi se lucrează și se construiește cu febrilitate. Pe străzi în afară de română se vorbește franceza, cu multă grație și cu o bună pronunție. Cea mai mare parte a populației culte este îmbrăcată europenește.

253

De puțini ani a fost eliminat alfabetul chirilic, iar astăzi se văd firmele magazinelor scrise în alfabet latin // și acolo unde este o firmă autohtonă se vede scris cu litere mari: FABRICĂ ROMÂNĂ. Te-ai crede la Roma, atât de mult este folosit acest nume de roman.

București se deosebește de celelalte orașe din Orient și dintr-un alt punct de vedere, acela al trăsurilor publice. Nu am văzut în nici un alt oraș oriental atât de multe trăsuri publice, bine echipate. Călătorul nu s-ar aștepta la o astfel de surpriză, iar pentru a explica acest lucru, trebuie să știți că există o categorie de oameni sau mai bine spus o sectă, care nu aparține nici unui sex și <ai cărei

p. 254 membri> nu fac nimic altceva toată viața decât să fie vizitii pe trăsurile publice. Se văd șezând pe capra trăsurii anumite ființe ce se aseamănă cu idoli chinezi. Sunt grași, rotunzi ca niște mingii, fața o au mai mult largă decât lungă. Sunt roșii și voinici, cu obraji care le ascund ochii. Pe cap au o căciulă ca o omlătă, care acoperă // fața aceea de dovleac, fără barbă sau mustăți. Vorbesc puțin, dar atunci când o fac se aude o voce feminină, care nu concordă cu înfățișarea lor. Aceștia sunt dezonorații umanității. Nu de mulți ani în Rusia s-a constituit o sectă de oameni care se automutilau și care a stârnit atâta oroare opiniei publice încât Guvernul a dat ordin să fie izgonită din țară¹⁰. Acum ei au emigrat în masă în România și, fixându-și aici domiciliul, și-au continuat activitățile nedemne și au avut monopol asupra trăsurilor publice.

III

p. 255 Foarte interesante sunt obiceiurile locuitorilor, iar eu am recunoscut tradițiile anticilor romani în stilul de vestimentație. Au ghetete sau cizme, care sunt asemănătoare puțin coturnilor¹¹ antici. Apoi <poartă> o cămașă albă cu mâneci largi, care ajunge până la genunchi, deasupra acesteia este un fel de pieptar fără mâneci, care se strânge la mijloc // și acoperă pieptul și spatele, un fel de vestă foarte bogat ornamentată, făcută dintr-o stofă frumoasă, ceea ce dă grație <persoanei care o poartă>. Pe cap au o tichie ascuțită de piele, care amintește de creasta unui coif antic. Așa sunt îmbrăcați bărbații, în special studenții de la Universitate și liceenii. Femeile au o îmbrăcăminte elegantă, care este vechea *dalmatica*¹², care coboară până la genunchi pe deasupra altor haine. Această haină este plină de ornamente, se aseamănă cu hainele diaconilor sau ale ipodiaconilor noștrii, sau mai degrabă cu cele ale romanilor. Pe cap și femeile poartă o bonetă de piele, dar mai ornată decât cea a bărbaților. În orașe acest costum se întâlnește mai rar și ambele sexe preferă hainele europene, care sunt mai comode și ieftine.

IV

p. 256 Ceea ce este cu adevărat notabil este că acest popor este foarte religios. Acest lucru sare în ochi, luând în considerare numărul mare de biserici din oraș, mai mult de două sute, nu foarte mari, dar elegante în special în exterior. De // obicei toate au cinci cupole, după stilul rus, iar efectul produs este incredibil, ele domină totul de jur-împrejur. În general, fiecare biserică are o frumoasă grădină înconjurată de un zid, unde se găsesc și monumente funerare. Cele cinci cupole care ornează acoperișul bisericilor simbolizează cele cinci scaune patriarhale care sunt: Roma în mijloc, Alexandria, Antiohia, Constantinopol, Ierusalim.

¹⁰ Este vorba despre membrii unei secte religioase care se supuneau castrării.

¹¹ Încălțăminte cu talpă groasă din lemn, purtată de actorii din antichitatea greco-romană.

¹² Haină lungă cu mâneci.

În interiorul fiecărei biserici se vede, după obiceiul ritului grec, iconostasul cu imagini sfinte, lumânări, candelabre și tot ceea ce servește cultului conform ritului ortodox.

Românii au luat toate tradițiile de la Constantinopol. Ritul este grec, dar limba este latină, iar literele în alfabet chirilic. Astăzi majoritatea cărților liturgice sunt scrise în chirilică, dar și în acestea încep să pătrundă alfabetul latin.

257

În toate bisericile se fac în fiecare zi slujbe: // adică liturghia, vecerniile. Se cunoaște că religia creștină este vie în sânul poporului. În rest stindardul național o atestă cu tărie, pentru că în afară de diverse embleme conținute în blazon, deasupra se află una în limba latină, scrisă pe o fâșie albă: *Nihil sine Deo*. [Considerații despre lipsa de religiozitate a societății moderne].

V

258

În București, cu excepția evreilor, care au o sinagogă elegantă (stil arab)¹³, ceilalți <locuitori> // sunt toți creștini. Locuitorii țării sunt ortodocși, alții sunt catolici sau protestanți. Ultimii au un templu, care impresionează prin clopotnița sa cu vârf argintat.

Cât despre așa-numiții ortodocși, adică biserica orientală neunită, deja am spus că au numeroase și grațioase biserici publice. Există un mitropolit care, ca toți ceilalți conducători ai bisericilor orientale, este capul unei biserici autonome și are sinodul său, la fel ca în Atena și Carlowitz, <orașe> pe care le-am vizitat. Există un cler numeros.

259

Preoții ortodocși au întotdeauna o haină lungă, până în pământ, foarte încărcată, pe cap au un potcap de catifea, dar fără boruri, cum au cei din Constantinople. Au mereu părul și barba lungă și pășesc cu multă gravitate. Dacă în întreg Orientul barba este necesară clerului, în România este mai mult decât atât. Aici pentru sexul masculin se folosește cuvântul bărbat, <așadar> dacă nu ai barbă, nu ești bărbat¹⁴. Acești bravi preoți nu cunosc multe lucruri, // în materie religioasă, nu păcătuiesc prin exces de știință teologică; totuși sunt oameni cumsecade, știu să citească liturgia și să scrie micile lor povețe și altele. Și apoi trebuie să se gândească să-și întrețină familia, de aceea problemele teologice le tulbură prea puțin liniștea casnică. Unii dintre catolicii noștri îi consideră cerșetori. Nu este deloc adevărat. În fapt sunt cei mai cumsecade oameni, care nu deranjează pe nimeni, în afară de a cere pentru pâinea sfințită și pentru binecuvântările lor, o pomană mai consistentă [...]

VI

260

[Considerații despre imobilitatea ortodoxismului, cauza fiind ruperea de catolicism. Era uimit că biserica ortodoxă îi sărbătorea pe sfinții Petru și Pavel.]

¹³ Este vorba de sinagoga Eșua Tova din București, construită în 1840, în stil maur.

¹⁴ Joc de cuvinte.

VII

p. 261

Mă găseam la București chiar în ziua când se sărbătoreau cei doi apostoli și am avut sentimentul unei festivități creștine, // celebrată de un întreg popor credincios. Noi catolicii am serbătorit-o cu 13 zile¹⁵ mai devreme, după calendarul gregorian, în timp ce aici era celebrată după calendarul iulian.

Orașul avea în acele zile solemne un aspect extraordinar. Toate magazinele erau închise. De la primele ore ale dimineții poporul, îmbrăcat în haine de sărbătoare, se îndrepta spre biserici. Armata era îmbrăcată în uniformă de gală. De peste tot se auzeau clopotele și ceea ce era mai frumos este că se auzeau, în timp ce mergeai pe stardă, cântecele, pe care poporul le cânta în biserici. În anumite locuri armonia și acordurile erau suave și era o adevărată plăcere să mergi pe străzi și să auzi înălțându-se imnuri Domnului sau oficiindu-se liturghia în multele biserici, care erau cu porțile deschise.

p. 262

Mărturisesc că sentimentele mele față de acest popor au fost dintre cele mai plăcute și binevoitoare. Un popor creștin care se roagă, va fi cu siguranță ascultat de Dumnezeu // și va fi reunit cu adevărata biserică. Românii cu această devoțiune a lor către Sf. Petru demonstrează că sunt romani și în suflete, nu numai prin istorie.

Religiozitatea acestui popor se recunoaște mai bine în obiceiurile populare, care sunt păstrate cu sfințenie în familie și își au originea în vremurile antice, fiind păstrate foarte bine. Când cineva trece pe stradă, prin fața unei biserici, se înclină instantaneu și face semnul crucii cu dezinvoltură. La fel se întâmplă în fața oricărei imagini sfinte. Așa și familiile au obiceiul de a se ruga împreună în fața iconostasului, care se află în locul cel mai important al casei. Cât de prețioasă va fi unirea acestor popoare, care au încă vie credința, cu biserica catolică! [...]

VIII

p. 263

Să trecem acum să vedem biserica catolică.

În București aceasta are o poziție nobilă, grație zelului misionarilor noștri, care sunt conduși de un demn păstor, care este monseniorul Ignatius Paoli¹⁶ al pasioniștilor¹⁷. În vechime această misiune era ținută de franciscanii din Ungaria, dar aceștia, neputând-o menține din lipsa supușilor, au fost înlocuiți cu pasioniștii, care i-au dat o nouă viață și se poate spune că au creat-o din nou.

În momentul în care mă urcam în trăsură, am aflat vestea morții aceluia zelos și venerabil prelat¹⁸.

¹⁵ În fapt diferența era numai de 12 zile.

¹⁶ Monseniorul Ignatius Paoli, episcop de Nicopole și vicar apostolic al Valahiei. În 1883 devenea conducătorul arhidiecezei de București.

¹⁷ Pasioniștii sunt un ordin religios fondat în 1725, de către Paul al Crucii.

¹⁸ Ignatius Paoli a murit în februarie 1885, deci Vannutelli nu putea să fie în România în momentul morții sale, pentru că lucrarea a fost terminată, după semnătura pusă de autor însuși, în 24 decembrie 1884.

264 Monseniorul Paoli nu a precupețit oboseala, pentru a da strălucire misiunii sale și a reușit să asigure bisericii catolice o poziție morală atât de demnă și nobilă încât este admirată de toți cei care vin și văd orașul. Prin numeroase eforturi și sacrificii a construit o elegantă catedrală latină în stil gotic, care astăzi este cel mai frumos monument ce se găsește în // București¹⁹. Arhitectura este perfectă, ornamentele sunt armonioase, ferestrele cu vitralii fac o impresie deosebită asupra poporului, altarul din marmură este magnific, fațada și partea externă este simetrică și maiestooasă. Poarta principală este decorată cu un mozaic, reprezentând-o pe Fecioară și, această imagine expusă tuturor, este salutată de toți trecătorii indiferent de religie.

Serviciul sacru se face întotdeauna cu mult prestigiu și solemnitate, iar în zilele de sărbătoare mulți, chiar și dintre cei neuniți²⁰, vin să asiste la slujbele noastre și să admire gravitatea și frumusețea lor. Mai mult se predică în mai multe limbi, în special română, germană, franceză, italiană, după necesitățile celor care se găsesc aici.

IX

265 În afară de catedrală există în oraș o altă casă parohială, discretă, lângă centrul orașului, cu o locuință anexă pentru preot. Episcopul // locuiește împreună cu membrii comunității principale într-o casă, unde în ciuda numărului scăzut al personalului, se lucrează continuu și însuflețit, sub privirile și indicațiile pastorului, la pregătirea misiunii pentru un viitor demn. Acolo într-adevăr sunt toate școlile de băieți, una dintre ele este destinată celor care vor să devină preoți, iar alta este pentru externi, cei care vor să-și desăvârșească educația. Printre cei din urmă sunt și <elevi> de alte religii. Ciclul de studii este complet, atât cât poate fi posibil. Chiar eu, care am fost prezent la examene, am putut să constat ce progrese au făcut acești tineri, atât la literatură, cât și la științe. Pot sta oricând alături de cei care sunt educați în marile noastre orașe europene. În afară de limbi se învață istoria, geografia, desenul etc.

266 O parte foarte importantă a misiunii constă în activitatea Seminarului, ridicat și susținut prin pasiunea și zelul Arhiepiscopului. Într-un sat catolic bulgar, la distanță mică de capitală, există o parohie condusă de un frate pasionist și anexat acesteia este Seminarul, unde tinerii învață înainte // de a se dedica sacerdoțiului. Văzând ținuta, conduita tinerilor preoți, se poate spune fără a greși că peste puțin < timp > misiunea va avea un cler instruit și zelos, care va face onoare bisericii și cauzei catolice. Acei tineri, în scurt timp, vor însufleți misiunea, încât nu va mai fi nevoie să aduci misionari din alte țări catolice. Mai mult, ei înșiși vor putea fi trimiși în misiuni în afara țării.

Singurul mod în care se poate asigura viitorul bisericii, în țările unde se află misiuni, este de a forma un cler indigen. Fără acest lucru, toată misiunea de

¹⁹ Catedrala Sfântul Iosif din București, construită în perioada 1875–1884. Deci călătoria călugărului a avut loc în anul 1884, an în care a fost terminată construcția bisericii.

²⁰ Se referă la ortodocși.

convertire are un caracter efemer. Este cu atât mai necesar în zilele noastre, în care se diminuează vocațiunea clerului în Europa, și este foarte dificil de a satisface toate nevoile și exigențele țărilor îndepărtate. Catedrala și Seminarul sunt cele două mari opere ale monseniorului Paoli, și numai ele două ar ajunge pentru a da strălucire episcopatului său [...]

X

p. 267

Educația tinerelor fete este făcută de surorile numite Dame Engleze, poate pentru că acest ordin a fost format pentru prima dată în Anglia. Aceste surori au două localuri noi și spațioase. Într-unul sunt numeroase tinere din familiile cele mai bune, unde se dă o educație distinsă și completă. În celălalt se acordă ajutor săracilor și sunt clase pentru cei umili. Aceste surori sunt un bun și frumos exemplu pentru oraș, pentru că toate familiile, chiar și cele necatolice își trimit fetele la învățătură. Și așa învață să iubească biserica catolică, pe care nu o cunosc destul. Și astfel în Orient vor dispărea acele prejudecăți, care îl împiedică să se gândească la Unire.

p. 268

În ciuda stării prospere și fericite a misiunii catolice, aceasta se interesează numai de catolici, care sunt străini de țară, în trecere sau chiar stabiliți definitiv [...] // Este dureros gândul că Biserica nu face un progres oarecare printre indigeni, pentru că aceștia nu se arată împotriva catolicilor și nici a Unirii cu Biserica catolică. Mai mult chiar decât în alte părți, poporul arată o oarecare înclinație spre numele de roman. Ar fi de dorit să se înceapă o tentativă de uniune, care ar fi privită cu simpatie de aceste populații.

XI

p. 269

Sistemul tradițional urmat de catolici în Orient a fost, până acum, acela de a se ține la distanță de neuniți. Și trebuie să recunoaștem că, în vremurile trecute, poate acesta era sistemul cel mai bun, pentru a nu fi pervertiți. Astăzi însă, se pare că este momentul să se modifice și să se îndulcească anumite reguli, acelea care pot fi văzute ca obstacole în fața procesului de unificare a creștinilor, care pot paraliza progresul cauzei catolice. //

Bineînțeles, că a face o schimbare prea bruscă și violentă, ar fi o mare imprudență și ar putea avea rezultate nefericite. Dar se pot încerca mici tentative, lăsând unei persoane, fără a fi antrenate instituțiile oficiale, inițiativa de a merge puțin mai departe, de a corecta, orice măsură luată pe noul drum, cu puțină inspirație. Cel puțin acesta ar putea să pregătească terenul, să spargă prejudecățile populare, care sunt cel mai mare obstacol al unirii și servesc atât de bine cauzei politice și ambițiilor anumitor indivizi, care vor să mențină statu-quo-ul atât de deplorabil și nefericit.

Trebuie să facem să se înțeleagă că aceste populații sunt mai degrabă victime ale Schismei și nu vinovate, adică sunt elemente pasive nu active și în consecință merită compasiunea și simpatia noastră mai mult decât dezaprobarea. Când infirmul nu este vinovat de boala sa, are nevoie de asistență, de milă [...]

Pasarea, Cernica

I

Câteva probleme m-au împiedicat să-i studiez în București pe disidenți în detaliu, cu toate că nu era foarte necesar, pentru că în fond acești bravi orientali, din țări diferite, se aseamănă între ei, fie în obiceiuri, tradiții, practici, iconografie, instituții religioase, biserici etc. Dacă le vezi pe unele, încet-încet ajungi să le cunoști pe toate. Arhiepiscopul Paoli, care atât de amabil m-a reținut lângă el, mi-a sugerat să merg să vizitez două mănăstiri, nu departe de oraș. //

România se distinge de întreg Orientul, pentru că nu a cunoscut direct opresiunea otomană și a putut să-și dezvolte bine propriile instituții religioase și să le conserve. De aceea casele religioase și mănăstirile din România, pe lângă că sunt mai numeroase, sunt și mai mari, au mai mult personal religios și sunt înfloritoare. Nu același lucru îl pot spune despre Serbia, Bulgaria, și despre cea mai mare parte a Orientului, care a cunoscut stăpânirea otomană. Excepția o face Muntele Athos, care este un loc unic în lume și a fost aproape autonom față de turci, adică nu a fost decât nominal sub otomani. În România ar fi bine să se facă un studiu important asupra instituțiilor monahale, care astăzi sunt cum erau în vechime.

Ne mulțumim acum să vizităm cele mai apropiate mănăstiri.

II

În dimineața de 14 iulie a fost decisă această vizită importantă. //

Aici pentru călătorii se folosesc anumite căruțe care seamănă cu niște vapoare. Parcă ar fi din secolul al XV-lea sau al XVI-lea și de obicei sunt trase de trei cai sau de catâri împodobiți cu atât de mulți clopoței sau talângi, încât ai crede că trece o procesiune. Aflându-te în mișcare se produce un efect plictisitor, încât cine stă în căruță nu poate vorbi decât răcnind, pentru că altfel nu se aud decât clopoțeii. Mă însoțea un preot de la misiune și când eram urcați în căruță a început larma și strigătele vizitiului și iată-ne porniți la drum.

Atunci când eram departe de oraș, puțin a lipsit să nu ne frângem gâtul din cauza imprudenței vizitiului nostru, iar dacă am scăpat sănătoși acesta este un semn ceresc. O căruță care ne urma și-a propus să treacă în fața noastră, dar vizitiul nostru nu a vrut să se recunoască învins. Astfel căruța noastră a luat o asemenea viteză, încât semăna cu un tren expres. În timp ce eu încercam să opresc vizitiul, acesta își biciuia caii ca un energumen. Pe de altă parte căruța care venea din spate,

p. 273

făcea totul // pentru a o depăși pe a noastră. La sfârșit, câștigând un pas înainte, căruța care ne urmărea, se înalță în fața noastră. În timpul fugii, caii noștrii s-au întors într-o parte și ieșind în afara drumului, căruța noastră cu cei trei cai s-a îndreptat spre șanț cu un zgomot care ne-a înghețat... Doamne ajută!... Suntem vii sau morți?

Din fericire am rămas toți vii, chiar fără a fi loviți, numai cărma era sfărâmată, un cal ușor rănit, iar căruța zăcea în șanț, care nu era adânc mai mult de un metru. Camaradul meu și cu mine, cu un salt am fost în afara căruței și al pericolului și în timp ce mulțumeam Domnului, am fi vrut să punem bastonul pe cei doi vizitii.

Este una dintre curioasele aventuri ale misionarului, care a fost trecută cu bine.

III

După o oră, care s-a pierdut cu ridicarea căruței și cu punerea unei cărme mai bune, călătoria s-a reluat în liniște.

p. 274

La amiază eram la mănăstirea // Pasărea²¹. Pentru cine se ocupă de tradițiile religioase ale Orientului aceasta este foarte interesantă. Locul este ales foarte bine, singuratec și liniștit, însă plăcut, deoarece are în vecinătate o pădure și un râuleț, care curge alături, nu foarte departe. Se văd chiar și case de țărani, poate dependente de mănăstire. Într-o frumoasă câmpie se întinde gardul acestei sfinte lavre, care amintește într-adevăr de alte epoci străvechi. Numele de Pasărea este după cum se vede de origine latină și semnifică păsări, poate din cauza numărului mare de zburătoare care locuiesc acolo.

Este o mănăstire de femei, de călugărițe, așa cum ele sunt numite, din această cauză este într-adevăr un loc interesant.

Nu se aseamănă deloc cu mănăstirile noastre din Europa. Mai degrabă seamănă cu anticele béguinage din Belgia²² sau mănăstirile călugărilor noștri camaldolesi²³ sau cu alte lavre, care se mai întâlnesc în Orient.

Se vede un spațiu larg în centrul căreia se află o biserică destul de mare, cu o arhitectură grațioasă, bizantină. În jurul bisericii există un cimitir, în care se disting multe monumente elegante. O mare pajiște // se întinde peste tot, înconjurând căsuțele albe, care au fiecare pridvorul cu vase și flori, chiar cărpe puse la soare. Casele au forme diferite, dar toate sunt numai la parter, în afară de una, care este a stareței și are un etaj. Are chiar un aspect luxos.

p. 275

²¹ Mănăstire de maici, construită la începutul secolului al XIX-lea.

²² *Beghinaggi*, clădiri mici locuite de un ordin de femei religioase, romano-catolice, fondat în secolul al XIII-lea, în Țările de Jos. Credincioasele nu se retrăgeau din lumea laică.

²³ Congregație de călugări catolici fondată între 1024 și 1025, de către călugărul benedictin San Romualdo.

IV

Imediat am văzut niște călugărițe bătrâne, care s-au grăbit să ne ducă în casa destinată străinilor și cu amabilitate ne-au oferit o răcoritoare, spunându-ne că ni se pregătește prânzul [...]

În același timp o bătrână călugăriță a început să facă pe ghida și să ne explice totul. Eu am întrebat: Câte călugărițe sunt în // comunitate? Aproximativ trei sute. Ce cifră frumoasă! Pare să fie imposibil, dar adevărul este că, în sânul creștinilor din Orient, profesia monahală este ținută în mare onoare, iar comunitățile religioase sunt puternice. Călugărița noastră aduce cheile bisericii și își avertizează superiorii că ne va arăta totul. În timp ce ea se plimba, explica, răspundea la întrebările noastre, se vedeau ieșind alte călugărițe, ce doreau să observe pe noii veniți. Toate acele venerabile bătrâne (puține erau tinere) vorbeau între ele despre noi și se apropiau încet-încet, pentru a ne vedea mai bine și a ne arăta totul. Dacă noi eram obiectul curiozității lor, ele nu erau pentru noi.

V

Vestmântul pe care îl au este sobru, de culoare închisă, cu un vâl mare ce coboară până la centura din piele. Sub vâl poartă un fel de mică camilafcă sau o bonetă plată, pusă direct pe păr, pe care stă vâlul. Fața le este înconjurată de un acoperământ de pânză albă. // Într-un cuvânt au un aspect de țărânci, care își caută liniștea, și care s-au făcut călugărițe, poate pentru că nu știau unde să meargă, pentru a-și sfârși zilele.

În fiecare zi se trezesc dis-de-diminează, chiar când este încă noapte, și se adună toate în biserică pentru slujbă, pentru a asista la sfânta liturghie. Apoi fiecare se retrage la treburile proprii. După-amiază se adună iarăși în biserică pentru vecernie, iar restul timpului și-l petrec muncind fiecare, fără a se obosi excesiv. Pentru rest, sistemul nu încurajează viața în comun. Atât pentru hrană, cât și pentru îmbrăcăminte și alte lucruri, inclusiv locuința, fiecare soră se gândește la sine. De aceea multe se fac bucătărese și încearcă să câștige în plus, muncind. Cele ce devin înstărite își au propriile resurse și duc o viață lipsită de griji. Sistemul se aseamănă cu marele béguinage din Gand, din Belgia. Mănăstirea este ca un sat, unde locuiesc toate aceste persoane împreună în credința lor, dar fiecare pentru sine. Când // o candidată cere să devină călugăriță trebuie să aducă totul cu sine sau să-și facă chilia din propriile resurse, să-și cumpere una deja construită, iar dacă nu are bani suficienți trebuie să servească o altă călugăriță mai înstărită. În final sunt suflete milostive, de un comportament foarte bun, cu idei destul de stricte, care trăiesc în liniște, în lauda Domnului, fără a deranja pe nimeni.

VI

p. 279 Stareța, fiind avertizată de prezența noastră, ne-a invitat să o vizităm, iar noi am primit invitația cu plăcere. După ce ne-a oferit cafea și țigări după obiceiul oriental, milostiva bătrână ne-a povestit cu durere cum guvernul român le-a uzurpat bunurile religioase²⁴. Ne-a spus: aceste guverne duc un război împotriva religiei creștine mai rău decât turcii. I-am răspuns prin intermediul interpretului, mai mult ca să o consolez: cel puțin guvernul român le-a lăsat călugărilor și călugărițelor locuințele, în timp ce în Italia și în Franța nu le-a lăsat nici măcar un loc, unde să-și pună capul. Buna // stareța a deplâns tristețea zilelor noastre. Atunci i-am oferit un portret al Sfântului Părinte și alte amintiri din Roma. Ne-a mulțumit cu bunăvoință și mi-a spus că o să-l pună în mijlocul tablourilor cu episcopi și arhimandriți, pe care îi avea în apartamentul ei.

Biserica centrală este foarte interesantă pentru numeroasele picturi, care acoperă pereții în întregime în gravul stil bizantin și care reprezintă, pe lângă povestiri din Scriptură, chiar și un mare număr de sfinți monahi, martiri ai bisericii orientale. Fiecare sfânt are înscris alături numele pentru a nu se uita cine a fost. Și acesta este un sistem mai bun decât al nostru, unde, de multe ori, credincioșii nu știu ce reprezintă tablourile din bisericile noastre, pentru că nu există nici o explicație lângă ele.

Buna călugăriță ne-a arătat și catacombele, unde se depun oasele morților și capela destinată rugăciunilor [...]

VII

p. 280 Ne-am despărțit după ce ne-am luat la revedere, în ciuda numeroaselor invitații ale acelor milostive călugărițe, de a accepta o masă, chiar și una frugală.

Mănăstirea văzută de la distanță este încă și mai plăcută. Răsare din pâcurile de copaci și de verdeață, care o înconjoară, iar schiturile călugărițelor sunt întocmai unei coroane de case albe, care o împresoară.

Ajunși cu căruța noastră într-un luminiș, am făcut o scurtă oprire și am luat un mic prânz, care le-a scutit pe călugărițe de efort, iar pentru noi a fost poetic.

După o oră și jumătate de călătorie am ajuns la o altă mare mănăstire de călugări: Cernica²⁵ (cei negri). //

p. 281 Pe lângă proporțiile sale deosebite, ce o fac să semene cu un adevărat ținut, deoarece spațiul ocupat de diferite clădiri se extinde mult, se văd numeroase biserici, dintre care două sunt mai mari, iar în jurul lor sunt risipite multe construcții cu scopuri diferite: locuințe, chilii. Pentru a intra în incinta mănăstirii se trece pe sub o arcadă asemănătoare arcurilor de triumf, iar când căruța noastră s-a oprit în fața

²⁴ Se referă probabil la secularizarea averilor mănăstirești din 1863.

²⁵ Prima atestare documentară este din anul 1608.

grajdurilor, am coborât să cercetăm și să cunoaștem călugării. Erau orele 1, iar în luna iulie toți călugării probabil se odihneau. Poate de aceea ne-am trezit în mijlocul unei singurătăți totale.

VIII

1282 Lavra este împărțită în două, de un râuleț și un pod. Neștiind cui să ne adresăm, am trecut podul în partea cealaltă. Dar și acolo toți dormeau. Nu ne rămânea decât să ne uităm de jur împrejur și să facem întocmai precum călugării. Găsind un loc umbros ne-am așezat pe iarbă // în așteptarea unei ființe umane. În fața noastră se afla a doua mare biserică, care avea de o parte un cimitir, iar în partea cealaltă o altă biserică izolată, la care se lucra încă, pentru a o mări și a o înfrumuseța.

Este incredibil câte eforturi fac aceste populații, pentru a ridica noi biserici și pentru a le împodobi pe cele vechi. Biserica cea mare, care se află în fața noastră, este pictată chiar și în exterior, dar intemperiiile au deteriorat picturile. Totuși cele aflate sub portic s-au conservat destul de bine și sunt reprezentate scene din scriptură, mulți monahi și pustnici din deșert, ținând în mâini hârtii cu sentințe, având înscris numele și emblemele fiecăruia, amintindu-ne astfel viața și faptele lor.

Cât despre noi, așteptând aproape o jumătate de oră și nevăzând pe nimeni, am început să vizităm acele locuri, care nu erau închise.

IX

1283 Trebuie spus că momentul era solemn și propice, pentru a reflecta asupra statutului acestor buni călugări și al acestor milostivi creștini orientali, care nu cunosc vitalitatea bisericii catolice. Se poate spune că starea acestor creștini disidenți este mai degrabă o stare de vis, în care se află de timp îndelungat. Este un creștinism care doarme, dar totuși viu. Acest vis se aseamănă cu moartea, dar nu este moarte. Este totuși o lipsă a mișcării, a vieții adevărate. Este viața unui bolnav cronic, care își petrece timpul în același fel. Acesta este efectul Schismei, de a paraliza viața creștină, dar pe de altă parte credința și practicile religioase sunt conservate perfect.

X

1284 Găsind deschisă ușa clopotniței, ne-am urcat și am văzut clopotul și toaca. Aceasta este o bară groasă sau mai degrabă o bucată de fier suspendată de două corzi, în care se bate cu un mic // ciocănel și produce un sunet ascuțit, care se aude la distanță mare. Am făcut imprudența să bat în ea! A fost o adevărată furtună [...]

1285 Într-adevăr puțin după aceea au apărut doi sau trei călugări, care s-au oferit să ne arate împrejurimile [...]

La sunetul clopotului totul a prins viață. Se vedeau ieșind din chilia acei buni călugări, unii bătrâni cu bărbile albe și părul răspândit pe spate, ajutându-se de bastoane, alții mai tineri, <toți> se apropiau de biserică cu solemnitate. Aveau un lung vestmânt negru cu mâneci lungi și toca pe cap [...] Cea mai mare parte dintre ei nu cunosc decât solitudinea, și nu fac altceva decât se roagă la Domnul în continuu. Am intrat în biserică cu toți acei respectabili și ne-am așezat într-un loc bun, pentru a vedea serviciul divin.

XI

p. 286 Serviciul divin este ca în întreg Orientul de rit grec; aici este în alfabet slav, dar în limba română. La orice oprire a cântului preotului // corul răspunde cu Doamne miluiește (Doamne ai milă, astăzi în loc de miluiește, cuvânt slav, se folosesc de un cuvânt latin). Cântecul se aseamănă mult cu cel slav, iar călugării îl stăpânesc destul de bine, la fel de bine ca grecii sau ca cei din riturile asiatice. Odată sfârșit serviciul divin am observat în detaliu biserica. Aceasta are trei abside, așezate în forma crucii, iar altarul este acoperit de iconostas. Am observat cum aici era obiceiul să se pună în mâna Mântuitorului și a Sfintei Fecioare un sceptru de aur, chiar în relief, și de aici se vede cât este de dominant era cultul Regatului lui Isus Cristos. Aceste populații au multă dreptate să valorifice ideea, mai ales că nu au lăsat să se impună tirania otomană în sens absolut. În timp ce erau tributari Porții Otomane, se bucurau totuși de autonomie în casa lor și niciodată nu au permis turcilor să se stabilească în mijlocul lor.

p. 287 În rest tradițiile sunt în întregime bizantine și totul se aseamănă cu bisericile grecești din Orient. Biserica este încărcată de picturi antice în stil grav bizantin de la început până la sfârșit. Și dacă acestea nu strălucesc prin gust artistic // și perfecțiunea execuției, însă au un profund sens religios, care este mai valoros. De exemplu în atrium bisericii sau în nartexul acesteia este pictată Apocalipsa. Mărturisesc că după ce am văzut acele picturi, mi-am amintit conținutul acesteia. De exemplu sunt pictate diverse apariții și lupte între Dragoni și Cuvântul lui Dumnezeu, toate redată într-un mod sensibil și fantastic. Așa sunt pictați: pedepsiții, Cetatea lui Dumnezeu cu Sfinții și Îngerii și cele douăsprezece porți ale acesteia, cu numele apostolilor și cu diverse pietre prețioase. Cât este de adevărat că portretele reprezintă cartea poporului. În Orient religia se învață puțin și se predică puțin. Și totuși, prin intermediul icoanelor, a picturilor poporul cunoaște toate misterele principale ale religiei și le reține [...]

XII

p. 288 În mănăstirea Cernica sunt circa 200 de călugări. Ocupațiile lor, în afară de serviciul divin, care le absoarbe mai multe ore din zi și din noapte, sunt muncile manuale. Sistemul este asemănător cu cel din mănăstirea de călugărițe, adică

fiecare este pentru sine, egalitatea nu există decât în biserică. Acei care lucrează încercă să-și îmbunătățească poziția sau să trăiască cu poverile lor. Cei bătrâni se bucură de o demnă odihnă. Despre studii nu se vorbește mult. Preotul, care știe să citească slujba, consideră că știe destul. Nici nu cunosc disputele teologice. Ceea ce s-a făcut din totdeauna se face și astăzi și în mințile acestor cumsecade sihaștri nu se găsesc nici gânduri, nici idei noi. Pe de altă parte sunt oameni pașnici, ospitalieri și devotați, iar aceste sanctuare sunt cel mai bun mijloc de susținere a Credinței și Religiei în țară. Poporul are mare simpatie pentru acești preoți, le dau pomeni și mulți vor să fie îngropați lângă biserică și în cimitirul lor. Și când guvernul // a sechestrat nu de mult timp bunurile și posesiunile lor, poporul nu i-a abandonat, nu i-a lăsat fără cele necesare vieții.

1289

XIII

În România există și alte monumente religioase sau mănăstiri de cea mai mare importanță. Una dintre cele mai curioase, prin poziție și vechime este Tismana. Are o asemenea faimă în întreg regatul, că deseori se întâlnește în case, în special cele religioase, o pictură în care deasupra unei stânci înalte, care nu există în realitate, se ridică acest locaș al vieții monastice. Din stâncă se revarsă într-un abis o magnifică cascadă, care formează un râu frumos în vale. Sunt și alte edificii religioase populate de călugări și nu sunt mai puțin importante decât cele amintite. Celebru între toate este un monument bizantin numit Curtea de Argeș. Aceasta este o biserică împodobită toată cu marmură rafinat lucrată, // ce are cupolele în forme bizare și uimitoare. Sunt ca niște spirale și par răsucite ca o frânghie. Nu există vizitator care, aflat prin apropiere, să nu viziteze o așa faimos edificiu. Totul demonstrează că acest popor român, înzestrat cu un profund sentiment religios creștin, are o mare inteligență și o predispoziție pentru cultură, geniu artistic și pentru artele frumoase. Se vede că este descendent al romanilor.

1290

Galați

Plecând din București pe firul Dunării, în loc să te îndrepti spre Sud te îndrepti spre Nord, în special după ce treci de Cernavoda²⁶. Însă înainte de aceasta treci prin Oltenița, apoi Siliștră, și prin alte schele de importanță mică, unde vaporul nostru se oprește puțin, descarcă și încarcă pasageri și mărfuri și pleacă mai departe. După Cernavodă se întâlnește Hârșova²⁷, după o cale lungă, Brăila²⁸ și după aceea, în sfârșit, Galați. Până // la acest punct ajung vapoarele care navighează

1291

²⁶ Xernavoda.

²⁷ Hirsova.

²⁸ Braila.

pe Dunăre, iar apoi se întorc [...] Fluviul are în acest loc o atât de mare lărgime și adâncime, încât se aseamănă mării și este poate mai larg decât multe strâmtoni maritime. Sigur este că se aseamănă cu Bosforul în diversele sale puncte. Orice flotă poate pătrunde fără probleme, pentru a-și face comerțul liniștit. De la Galați la Marea Neagră sunt încă multe ore de călătorie. Dar pentru mine obiectivul călătoriei din acest an a fost atins.

Toate țărmurile Dunării de la Giurgiu la Galați sunt pustii, sunt foarte puțini locuitori. Nu sunt nici țărani, nici case, cu toate că pământurile par fertile și productive. Lipsa forței de muncă le lasă în cea mai mare parte într-o stare de tristețe și de inerție, care izbește dureros vederea. Nu putea fi altfel după atâția ani de dominație otomană. Se dovedesc a fi utile însă pentru animale, care se cresc fără atâta trudă și se potrivesc perfect cu felul de a fi, mai degrabă // încet al orientalilor. Astfel populația este puțin numeroasă și leneșă și se înțelege de ce aceste locuri vor rămâne abandonate.

p. 292

II

Dar, iată-ne ajunși în Galați, să privim cu atenție orașul. Galați e un oraș comercial, în consecință sunt mulți evrei, bogați și influenți. Dar pe lângă evrei se întâlnesc și alte elemente de alte naționalități, limbi, religii, obiceiuri. Acest loc este unul de trecere, unde toate tipurile umane sunt reprezentate. Chiar dacă sunt creștini sau nu, toți au un cult sincer față de bani. Acesta potolește toate antipatiile religioase, care pot exista între persoane, deși varietatea de naționalități nu este eliminată în întregime. În oraș se află multe edificii destinate diverselor religii, însă proporțiile lor sunt destul de modeste, încât nimeni nu poate fi acuzat de prea multă devoțiune. Se // înțelege că rațiunile financiare pot face să fie uitate repede teologia, dogmatica, morala, mistica.

p. 293

Și totuși există în Galați o frumoasă misiune catolică înfloritoare, care ne încântă.

Imediat, după ce am coborât de pe vas, am fost condus la biserica catolică²⁹, iar aici am fost primit cu multă amabilitate de către misionari. Biserica noastră nu este mare, dar are o poziție fericită, este poate cel mai frumos loc al orașului. Trei frați conventuali ai Sfântului Francisc asistă biserica și populația catolică, care locuiește aici sau se află numai în trecere. Lângă biserică se află locuința lor cu scolile de băieți și cu tot ceea ce este necesar, pentru serviciul obișnuit al misiunii.

III

Moldova, unde ne aflăm acum, are de mult o frumoasă misiune franciscană, care până astăzi, în ciuda diferitelor obstacole, susține catolicismul pe acele meleaguri.

²⁹ Biserica din Galați a fost terminată în 1844.

1294 Se pare că fondarea misiunii s-a întâmplat // în timpul Patriarhului Serafim, și până astăzi se conservă într-o stare prosperă. La Iași, care este orașul cel mai important din Moldova, este un episcop al ordinului, pe lângă care există răspândite alte 30 de misiuni secundare, cu parohi și misionari.

În Galați, în afară de biserica catolică și casa misionarilor, partea cea mai nobilă a misiunii este formată din surorile de la Sion³⁰, care oriunde se așează iradiază catolicismul în jurul lor.

Comunitatea din Galați e foarte numeroasă, stabilimentul este vast împreună cu școlile interne și externe, iar numărul elevelor este foarte mare. Și familiile cele mai distinse, chiar cele de altă religie le încredințează tinerele, pentru a le educa. Astfel există o educație proporționată pentru diferitele clase ale societății. Cei nobili beneficiază de o educație distinsă și completă, iar tinerele sărace de una gratuită. Aceste bune surori, în spiritul venerabilului lor fondator³¹, care a murit de puțin timp, exercită o influență binefăcătoare în jurul lor // nu numai asupra elevelor lor, ci și asupra familiilor acestora, atrag multe simpatii în rândurile populației, pentru cauza catolicismului, deși de multe ori elementele eterogene sunt ostile acestui cult. Printre eleve există un mare număr, care nu aparțin bisericii. Nu se face asupra acestora nici cea mai mică presiune în sens religios, iar tocmai pentru acest lucru se observă la ele o adevărată simpatie pentru religia catolică, care le va conduce (cu bucurie sperăm) în mare număr la singura Biserică adevărată a Mântuitorului.

1295 Astăzi experiența ne învață că în misiuni mai mult bine fac surorile decât preoții. Cel puțin opera lor are rezultate mărețe în viitor, deoarece acestea se ocupă de copii și de tineret [...]

IV

1296 La Galați suntem aproape de granița cu Rusia la puțină distanță de Prut, râu care servește astăzi drept graniță acelei mari puteri. Pe malurile acestui râu sunt așezate sentinelele, care supraveghează frontiera. După războiul din 1876 Rusia a ocupat Basarabia³² și așa s-a extins chiar pe malul Dunării și îi este mai ușor să ajungă în Balcani. În rest influența sa se resimte în România și în Bulgaria, ceea ce guvernul rus a și urmărit. În fața Basarabiei se află Dobrogea, teritoriu ce aparține României, chiar dacă este despărțită de Dunăre. Aici se află un celebru monument antic religios, adică o mare mănăstire numită Tulcea, unde se duc mulți pelerini din curiozitate sau din credință. Multe obstacole m-au împiedicat să o vizitez.

³⁰ Congregația Notre Dame de Sion, întemeiată în 1852.

³¹ Este vorba de Théodore Simion Ratisbonne, mort în 1884.

³² *Bessarabia*.

UN PRÊTRE CATHOLIQUE SUR LES RIVES DU DANUBE – LE VOYAGE DE VINCENZO VANNUTELLI EN 1884

Resumé

Le matériel concerne le voyage en Roumanie du prêtre Vincenzo Vannutelli, chargé par la papauté de sonder les opinions des peuples orientaux concernant l'union des Églises. On présente ainsi son parcours de Giurgiu à Galați, avec ses remarques sur l'état du catholicisme au Royaume roumain et sur les moyens nécessaires pour sensibiliser la population en faveur de l'Église catholique. Ses notes se distinguent aussi parce que, plus que les autres, il s'approche de l'orthodoxie avec une attitude bienveillante, sans la critiquer fortement.

Mots-clés: catholicisme en Roumanie, propagande catholique, union des Églises.

DIALECTICA PĂCII ÎN EUROPA MODERNĂ ȘI CONTEMPORANĂ. RESORTURI ȘI PRINCIPII*

ALEXANDRU MAMINA

O discuție consacrată „păcilor eșuate” conține ca premisă analitică, în chiar formularea temei, ideea instabilității „substanțiale” a păcii, sau altfel spus – ideea că pacea este coextensivă structural războiului, într-o alternanță inevitabilă a perioadelor de stabilitate cu cele de conflict. În acești termeni fenomenali, adică din perspectiva evoluției istorice generale, pacea intervine nu ca o stare opusă esențial războiului, ci numai ca o etapă premergătoare în care se acumulează sursele viitoarei confruntări, deci ca un război *in nuce*, după cum și războiul se poartă – fapt remarcat încă de Hugo Grotius – numai în vederea păcii¹. Situația poate să apară contradictorie în logica formală, în care A și minus A se exclud, dar devine inteligibilă în logica dialectică, pentru care minus A nu reprezintă decât un moment al devenirii lui A, fiind conținut în acesta. În interpretarea hegeliană, de pildă, opusul unui lucru, ca negare a sa, nu este o identitate deosebită de acel lucru, deoarece negația nu există prin ea însăși ci numai prin raportare la ceea ce se neagă; prin urmare, opusul unui lucru este tocmai acel lucru, sub specia autoînstrăinării în alteritate².

Dacă pacea și războiul decurg tendențial una din celălalt și invers, în sensul că pe timp de pace se amorsează resorturile conflictului viitor iar războiul deschide un nou model de organizare a păcii, înseamnă că pacea poate fi realmente înțeleasă, în cauzalitatea ei eficientă și finală cel puțin, numai ca *proces* dialectic, adică în relaționarea evolutivă a contrariilor care se determină reciproc. Metodic, aceasta presupune identificarea tezei, antitezei și sintezei, adică a celor trei momente constitutive procesului: al stabilității în sine (pacea consacrată), al instabilității contradictorii (confruntarea părților) și al restabilirii pentru sine (recompunerea

* Articolul a fost publicat inițial, în traducere franceză, în „Analele Universității București. Istorie”, anul LX – 2011, partea I.

¹ Vezi Hugo Grotius, *Despre dreptul războiului și al păcii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 103.

² „Trebuie gândit schimbul pur, adică *opoziția în ea însăși*. Căci, în diferența care este o diferență interioară, opusul nu este *unul din doi*; căci astfel el ar fi un *existent* și nu ceva opus; dar el este opusul unui opus, adică celălalt este el însuși nemijlocit dat în el”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Republicii Socialiste România, 1965, p. 96.

sistemului conform unei noi voințe). În acest proces restabilizarea se regăsește într-un alt punct decât al stabilității inițiale, așadar în alți parametri de gândire și de acțiune – satisfăcători pentru noua situație, dar susceptibili la rândul lor să genereze tensiuni în sistem și un alt salt calitativ.

Concret, schimbarea se realizează prin angrenarea și re poziționarea unor mecanisme instituționale și sociale specifice conjuncturii istorice, cu motivațiile materiale și culturale respective³. Formulată abstract, la nivelul cunoașterii, această schimbare corespunde modificării calitative a *principiilor* de organizare a umanității, prin redefinirea păcii (subiectul) în raport cu războiul (predicatul). Îndreptățirea epistemologică a analizei dialectice în problematica păcii decurge din însăși natura relațional-evolutivă a acesteia.

Încercăm așadar să discernem transformarea principiilor implicite sau explicite după care a fost concepută pacea, așa cum s-au degajat ele din însăși situația conflictuală care le-a circumscris. Ne referim la Europa modernă și contemporană, în particular la Occident – în ale cărui afaceri au intervenit la un moment dat Rusia, alte țări est-europene și Statele Unite ale Americii –, întrucât confruntările de aici au avut o dimensiune pronunțat continentală. Principiile intervin și se evidențiază mai degrabă în înțelegerile cu mai mulți actori decât în cele numai cu doi, care se pot reglementa și în funcție de considerentele imediate. Contextele semnificative ar fi următoarele: al luptelor religioase din secolul al XVI-lea, al conflictelor dinastice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, al războaielor naționale inaugurate de Revoluția franceză și al confruntărilor ideologice din secolul al XX-lea.

Dacă până în secolul al XVI-lea organizarea europeană era concepută în mare măsură în termenii medievali indistincți ai creștinătății universale (catolice), sub autoritatea simbolică și nu doar simbolică a papalității și a Imperiului, războaiele religioase au acreditat în reglementările internaționale principiile moderne ale individualității și pluralismului. Acțiunile principiilor începuseră dinainte să erodeze viziunea universalistă opunându-i particularul materializat de state, dar impactul determinant l-a avut totuși Reforma, care a lovit principiul universalității în însăși justificare lui fundamentală, și anume funcția mântuitoare. Prin aceea că a asociat ideea mântuirii cu persoana în afara Bisericii universale, Reforma a făcut să explodeze ansamblul de reprezentări anterior, deschizând posibilitatea unei reconsiderări inclusiv a înțelegerii raporturilor dintre state. Noii mișcări spirituale, concentrată în răspunsul dat în 1521 autorităților universale de către Martin Luther în Dieta de la Worms („Nu vreau și nu pot să retrăcesc nimic, căci nu se cuvine și nu e cinstit să vorbești împotriva conștiinței.”), i-a corespuns în ordine temporală conflictul dintre principii germani și Imperiu. Reconfigurarea sistemului potrivit noii orientări morale și politice s-a realizat *de jure* după trei decenii de confruntări

³ Pentru cauzele multiple ale războaielor, a se vedea spre exemplu Eric Carlton, *War and Ideology*, Savage, Maryland, (1990), p. 8–18.

armate, prin pacea de la Augsburg (1555). Confirmarea criteriului *cuius regio, eius religio* a echivalat cu transpunerea în dreptul internațional a individualizării plurale din creștinătate.

Odată acceptate, asimilarea în continuare a noilor principii s-a făcut potrivit cadrului în care acestea au acționat, adică nu în sensul unui liberalism *avant la lettre* ci al afirmării monarhiilor absolute. Individualitatea nu a fost concepută ca individualitate generică ci personificată de suverani, iar pluralismul nu-i privea pe locuitori ci statele ca atare. Așa s-a întâmplat că, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, afacerile familiilor domnitoare au acaparat prim-planul relațiilor internaționale, care au fost concepute esențialmente ca joc al intereselor dinastice. De aici fenomenul caracteristic al „războaielor de succesiune”, provocate de alianțele matrimoniale sau drepturile de moștenire. În Europa răsăriteană de asemenea – Austria și Rusia și-au justificat expansiunea tot cu argumente dinastice, invocând drepturile asupra fostelor teritorii ale regatului Ungariei, respectiv moștenirea imperială bizantină. În aceste circumstanțe, în care destabilizarea sistemului survenea din acțiunea identităților particulare personificate, pacea a fost întrevăzută ca restrângere a preponderenței unora dintre actori. Au rezultat astfel principiile balanței puterilor și echilibrului european. Ilustrative pentru acest moment de sinteză au fost pacea westfalică (1648) și tratatele de la Utrecht (1713) și Rastadt (1714), care au îngrădit preponderența Habsburgilor, apoi a Bourbonilor. Expresia tardivă a concepției dinastice asupra păcii s-a înregistrat în 1815, la Congresul de la Viena, care a încercat să lege funcțional principiul echilibrului european de cel al legitimității.

După cum asumarea ideii protestante de mântuire a condus decisiv, printr-o serie de medieri pozitive, la particularismul monarhic, tot așa promovarea acestuia a condus la ideea universală de națiune, diferită însă de cea creștină prin faptul că nu era indistinctă ci determinată prin atribute etno-teritoriale. Menținerea balanței puterilor și a echilibrului european impunea organizarea unui efort colectiv pentru război – ilustrat poate cel mai elocvent de Friedrich-Wilhelm I („regele-sergent”) în Prusia –, efort în care se regăsea populația în ansamblu. Subordonarea populației intereselor dinastice, atâta timp cât era motivată de o relație tensionată cu vecinii, alimenta conștiința apartenenței și a intereselor comunitare. Catalizatorul hotărâtor al acestei conștiințe a fost Revoluția franceză, cu prelungirea sa napoleoniană, care a ridicat națiunea la nivel de principiu de organizare – sursă a dreptului intern și internațional. Iar pentru că națiunile nu existau în sine ci pentru sine, adică prin voința de a se reuni într-un cadru politic, principiul noii configurări europene a devenit statul național. Afirmarea națiunilor a constituit așadar antiteza Europei monarhice, întrucât recompunerea hărții politice contravenea echilibrului european, așa cum a reieșit din problema poloneză ori din atitudinea oscilantă a lui Napoleon al III-lea în cazul Italiei. În atare context, conflictele specifice ale epocii au fost războaiele de eliberare sau unificare, iar pacea – ca moment al sintezei dialectice –

a fost concepută drept coexistența legală a statelor naționale. Consacrarea juridică *par excellence* a acestei viziuni s-a regăsit în sistemul de tratate încheiate la Versailles în 1919–1920, pe urmă în înființarea și activitatea Societății Națiunilor. Ideea diplomației deschise, a garanției colective sau cea a defimirii agresiunii și agresorului traduceau tocmai conceperea păcii ca regim al coexistenței normale.

Emergența națiunilor a potențat în conștiința colectivă ideea dreptului – ca fundament al relațiilor internaționale. Ideea existase și în epoca monarhică, dar ca drept personalizat de suverani. Acum dreptul era corelativ comunităților, exprimând într-o formulare teoretică atributele și voința politică prin care ele se defineau. Numai că atributele și voința națiunilor nu erau compatibile cu dreptul universal de inspirație luminist-kantiană. Imposibilitatea suprapunerii perfecte între națiuni și statele aferente a făcut ca națiunile să intre în conflict nu numai cu monarhiile absolute dar și unele cu celelalte, fiecare afirmând așadar un drept particular. În universalul determinat al ideii naționale s-a inserat astfel potențialul antitetic al particularului; nu al particularului în sine ci pentru sine – nu indistinct ci precizat prin atribute principiale cu sens și finalitate opozitive. Pe această cale, în relațiile internaționale și-a făcut loc tot mai mult ideologia, devenită factor eficient și chiar scop al diverselor elaborări politice. Dacă teza, sau momentul dialectic al stabilității inițiale, a fost coexistența legală a concertului statelor naționale, antiteza, momentul instabilității prin lupta contrariilor, a fost reprezentată de scindarea concertului prin confruntarea statelor cu ideologii adverse până la incompatibilitate. Fenomenul s-a manifestat direct – în al doilea război mondial – sau indirect – în „războiul rece”. În timp ce disputa între democrație și fascism s-a putut soluționa prin eliminarea unuia dintre adversari, disputa între democrație și comunism a fost mai complicată, deoarece atrăgea riscul extincției globale. În aceste condiții, dată fiind imposibilitatea fuzionării ideologiilor, sinteza, momentul restabilizării internaționale, a intervenit sub forma conceperii păcii ca sistem al alianțelor bipolare. Principiul bipolarității s-a regăsit în egală măsură în proclamarea „coexistenței pașnice”, de către Nikita Hrușciiov, sau în invocarea echilibrului dintre blocurile politico-militare, de către Henry Kissinger. Ca atare, problema păcii a depins mai puțin de tratatele și rezoluțiile internaționale, cât de raporturile între marile alianțe. Noua realitate a început să transpară de altfel încă de la finele perioadei interbelice, cu ocazia Acordului de la München (1938), pentru a deveni caracteristică în a doua jumătate a secolului al XX-lea, care a fost epoca celor două organisme rivale: Organizația Tratatului Atlanticului de Nord – NATO (1949) și Tratatul de la Varșovia (1955), cu prelungiri extraeuro-atlantice precum Organizația Tratatului Asiei de Sud-Est (1954). Slăbiciunea Mișcării statelor nealiniat, cu dependența lor relativă de marile blocuri, a confirmat *per a contrario* această realitate⁴.

⁴ Vezi Paul Claval, *Geopolitică și geostrategie. Gândirea politică, spațiul și teritoriul în secolul al XX-lea*, București, Editura Corint, 2001, p. 142.

Supralicitarea componentei ideologice polemice – ca temei inclusiv al ordinii politice bipolare – a generat însă prin ea însăși premisele crizei și ale saltului calitativ următor. Ca factor instrumental și ca scop în existența comunităților, supralicitarea ideologică se justifica prin promisiunea unui bine oarecare, implicând prin urmare un orizont de așteptare publică. Cu alte cuvinte, ideologiile se obligau prin chiar natura lor praxiologică la proba faptelor. Sub acest aspect al confirmării practice ideologia democratică a prevalat progresiv asupra celei comuniste, atât în relația dintre cele două blocuri, cât și în interiorul fiecăruia dintre ele. Câtă vreme conflictul armat direct era evitat, momentul dialectic al luptei contrariilor s-a epuizat la nivel social și mental, în parametrii unei confruntări economice și simbolice care a consacrat în final sistemul democratic euro-atlantic. În planul relațiilor internaționale, acest lucru a însemnat sfârșitul bipolarismului. Așa-numitul „spirit de la Malta *versus* Ialta”, deși comporta elogierea mediatică a lui Mihail Gorbaciov, traducea încheierea diviziunii politico-militare prin resorbirea oarecum a fostelor state comuniste în sistemul de referințe occidental. Simptomul foarte evident al noii stări de echilibru a fost dispariția Tratatului de la Varșovia și asimilarea celor mai mulți membri ai săi de către NATO. Ca atare, această alianță preponderentă a devenit o vreme, pentru Europa și nu numai, principalul factor de organizare a păcii unipolare – dacă putem spune așa. În această calitate, NATO a început să se substituie în anumite probleme (Iugoslavia, Afghanistan) inclusiv Organizației Națiunilor Unite, care prin dreptul de veto acordat marilor puteri adverse aparținea sistemului bipolar. Principiul concepției unipolare asupra păcii este corelativ sursei sale, și poate fi desemnat drept occidentalism univoc. În fond, occidentalismul univoc echivalează cu încercarea de a organiza și pacifica lumea în termenii unei viziuni societale de succes în Europa și Statele Unite. De la particularismul determinat s-a revenit astfel la universalismul indistinct dinaintea războaielor religioase, de data aceasta nu în formula catolicismului ci a unei eschatologii seculare, alimentată totuși ocazional și de trimiterile fundamentalist-creștine ale conservatorilor americani. Dacă este să anticipăm direcția de evoluție a noii sinteze, am zice că se îndreaptă spre o resurgență a particularului pe fondul a doi vectori de presiune: criza economică și emigrația – inerente tocmai acțiunii integratoare. Sistemul occidental pare să-și fi atins limita vocației lui globaliste, simptomatice în acest sens fiind divergențele dintre statele membre ale NATO cu privire la intervenția din Irak sau la integrarea Georgiei în organizație. Formulele concrete ale evoluției rămân încă de observat.

În această parcurgere teoretică de factură dialectică ne-am oprit numai asupra resorturilor și a principiilor care au gestionat în timp concepția asupra păcii, lăsând la o parte conținutul „substanțial” al fenomenelor, adică motivațiile conjuncturale și desfășurarea faptică. O asemenea abordare nu contravine însă realității ci o subsumează comprehensiv, întrucât unifică datele empirice într-o relație cauzală la

scara istoriei. Se degajă dinamicile pe „durata lungă”, susceptibile să clarifice inductiv situațiile particulare apărute. Se conturează identitatea unui profil european al problematicii, cu posibilitatea unor comparații între civilizații. Totodată, prin aplicarea unei metode infrasubiective de interpretare, conformă naturii materiei și verificabilă empiric, abordarea teoretică asigură relevanța științifică a cercetării.

THE DIALECTICS OF PEACE IN MODERN AND CONTEMPORARY EUROPE. CAUSES AND PRINCIPLES

Abstract

The article treats the evolution of peace organizing principles in Europe, since the wars of religion from the sixteenth century to our days, considering the causes of the conflict to solve. Thus we observe a dialectical course when a certain situations generates certain principles, who lead by applying them to a new conflicting situation and to new principles. There is a theoretical approach who try to identify the phenomenal causes of international relationships on long term.

Keywords: conflict, peace organization, dialectical course.

Sesiunea națională de comunicări științifice „Theodor Aman și epoca sa”, organizată de Institutul de Istoria Artei „George Oprescu”, s-a desfășurat între 6–7 octombrie 2011, la București. Remarcăm tratarea interdisciplinară a temei propuse, lucrările incluzând contribuții de istorie a artelor plastice, a învățământului, a istoriei minorităților. Dintre comunicările prezentate remarcăm analiza Ruxandrei Dreptu (Universitatea „Spiru Haret”), *Theodor Aman, pictorul povestitor*, asupra simbolurilor ascunse sub ochii privitorului din picturile lui Theodor Aman. Cercetătoarele de la Muzeul Național Brukenthal, Iulia Mesea (*Contemporanii lui Theodor Aman. Theodor Glatz la Sibiu – mijlocul și a doua jumătate a secolului al XIX-lea*) și Maria Ordeanu (*Carl Dörschlag și arta modernă din Transilvania*), precum și Boros Judit (*Pictori maghiari la Paris în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*) au vorbit despre contemporanii lui Theodor Aman din Transilvania și Ungaria, subliniind formația asemănătoare (sub influența artei occidentale) dintre pictorii din Europa centrală și de sud-est.

Daniela Bușă (Institutul „Nicolae Iorga”) și Mihai Sorin Rădulescu (Universitatea din București) au completat imaginea epocii lui Theodor Aman prin aducerea în discuție a transformărilor moderne înregistrate în mediul urban românesc (*Bucureștii mijlocului de veac XIX. Aspecte de urbanizare surprinse în literatura de călătorie*), respectiv, prin clarificări genealogice asupra familiei artistului (*Despre generalogia Anei Aman*).

Discuții interesante a generat comunicarea Ruxandei Beldiman (Institutul „George Oprescu”), *Despre un portret al principelui Carol I*, aflat în colecțiile Muzeului Peleş, pictură care, dincolo de valoarea artistică, suscită un interes deosebit prin necesitatea de a identifica corect clădirile prezentate în fundal, printr-o fereastră deschisă, drept ctitorii princiare.

Comunicările și discuțiile au fost inspirat completate de o expoziție specială, *Theodor Aman, desinator*, precum și de o vizită la mormântul pictorului, aflat la cimitirul Șerban Vodă.

Bogdan Popa

Cele două războaie balcanice izbucnite în urmă cu o sută de ani, în 1912 și 1913, considerate unanim drept preludiv al primei conflagrații mondiale, au constituit prin implicații, circumstanțele în care s-au produs și aria de desfășurare, momente de o deosebită importanță atât pentru spațiul balcanic în sine, cât și pentru întreaga Europă. Conflictelor au pus încă o dată în evidență realități și contradicții ale zonei, de la incompleta desăvârșire a statelor naționale, la tensiuni între statele balcanice cu aspirații contradictorii, până la interese și rivalități ale puterilor europene. În pofida consecințelor diplomatice pentru părțile implicate, a modificărilor politico-teritoriale ce au constat în rectificarea unor frontiere, trasarea altora în contextul apariției unui stat nou și în restrângerea până la desființare a posesiunilor otomane, războaiele balcanice nu au oferit o soluție pentru toate problemele zonei. Suferința popoarelor din regiune a arătat că războaiele nu au adus nici un avantaj pentru națiunile regiunii, iar unele probleme nu sunt pe deplin rezolvate nici astăzi.

La împlinirea unui secol de la declanșarea războaielor balcanice, Universitatea din Kırklareli (Turcia) a organizat, în perioada 10–13 mai a.c., la Istanbul, simpozionul internațional intitulat „The Centenary of Balkan Wars”. Manifestarea, desfășurată sub patronajul municipalității, a reunit 78 de specialiști: istorici, politologi, sociologi, cercetători ai relațiilor internaționale, dintre care 30 din țările balcanice. Au participat cercetători din: Albania, Bosnia și Herțegovina, Bulgaria, Grecia, Macedonia, România, Serbia, dar și din Israel și Japonia. Restul participanților au fost cadre didactice și cercetători din Turcia, de la instituțiile Kırklareli, Istanbul, Izmir, Edirne, Samsun, Bolu. Lucrările simpozionului s-au desfășurat în incinta Grand Cevahir Hotel & Convention Center, locație destinată să găzduiască evenimente de amploare, date fiind dotările de care dispune. Limbile oficiale au fost engleza și turca.

În deschiderea lucrărilor au rostit alocuțiuni și comunicări informative organizatorii: prof. univ. dr. Mustafa Aykaç, rectorul Universității Kırklareli, Lokman Çağırıcı, primarul orașului Istanbul, deputați din Parlamentul turc, reprezentanți ai diferitelor minorități și câțiva invitați de onoare. În continuare Cengiz Okman, profesor la Universitatea Yeditepe din Istanbul, a susținut o comunicare cu un titlu incitant, *Stabilisation in the Balkans in Historical Perspective*, în care pornind de la definiția Balcanilor drept „un tot organic, o singură identitate dintr-un anumit punct de vedere”, care a prezentat varii aspecte în perioade diferite, considera că profunzimea și contextul conflictelor în regiune, precum și posibilitatea soluționării lor, au fost afectate, indiferent de timpul istoric, de conexiunile marilor puteri cu aria, de caracterul interesului și intervenției lor. Autorul era de părere că intervențiile marilor puteri sau indiferența lor într-un anumit moment nu constituie un indicator pentru apariția și/sau finalizarea unor conflicte regionale, atâta timp cât ele puteau crește tensiunile existente, le puteau accelera pe cele aflate în stare latentă, sau puteau produce unele noi. În același timp, atitudinea marilor puteri în general față de arie a devenit în zilele noastre un indicator care stă la baza stabilității în regiune.

În continuare manifestarea s-a desfășurat în cadrul a două secțiuni. Comunicările au făcut cunoscute rezultatele cercetărilor întreprinse de specialiști și au încercat să răspundă unor probleme diverse, de la contextul în care s-a format liga balcanică, la considerente asupra participanților și analiza motivațiilor implicării statelor în conflict, la consecințe diplomatice, modificări politice, traseul granițelor, la aspirații nematerializate, până la analiza traumelor sociale și politice asupra societăților, la efectele conflictelor asupra procesului de formare a identității naționale și statului național, dar și impactul asupra societăților balcanice, a schimbului de populație, a migrației și relocării – fenomene manifestate ca o consecință a războaielor. În analiza lor, unii cercetători au fost preocupați și de felul în care au fost percepute problemele și evenimentele din Balcani în afara ariei, în Europa sau chiar în America, cât și de măsura în care consecințele conflictelor și circumstanțele din societățile balcanice au stat la baza unor altercații, neînțelegeri și conflicte din zilele noastre.

Desigur ar fi foarte dificil și ar necesita un spațiu editorial destul de extins fie și numai să prezentăm pe scurt fiecare comunicare în parte, drept care ne limităm a menționa numai câteva. Cercetările în arhivele din țările balcanice și nu numai au permis completarea, nuanțarea și studierea fenomenelor sub cele mai diverse aspecte, fapt ilustrat și de unele din lucrările prezentate: *The Balkan Wars in the Ottoman Archive Documents* (Önder Bayir, directorul Direcției Arhive Otomane, Istanbul), care aduce în atenția specialiștilor noi documente privind relațiile dintre ocupanții greci, bulgari și sârbi și populația musulmană din teritoriile otomane, *The Formation of the 1912 Balkan League according the German Ambassadors* (Mustafa Gencer, Universitatea Bolu, Turcia), o analiză minuțioasă privind contextul apariției Alianței balcanice așa cum reiese din corespondența diplomaților germani de la Sofia, Belgrad, Viena, Atena și Istanbul cu Ministerul Afacerilor Străine German, *The Role of the German Officers during the Balkan Wars* (conf. Rașit Gündoğdu, Universitatea Kırklareli), o interesantă cercetare asupra importanței propagandei, dezinformării și a gradului de implicare a ofițerilor germani sau *Of Other Witness and Archive of Balkan Wars: Soldiers' Letters and Notebooks – Case Study* (Snejana Petrova Dimitrova, Universitatea Blagoevgrad, Bulgaria), un studiu de caz, așa cum reiese și din titlu, bazat pe jurnale, scrisori, însemnări ale soldaților de pe front privind experiența unică, dificilă, plină de neprevăzut, trăită de aceștia, dar și dorul lor de casă, de familie, de normalitate. Alte intervenții s-au referit la *The Balkan Wars and their Consequences for the Balkans* (Arbër Çeliku și Fehari Ramadani, Universitatea din Tetovo, Macedonia), *Foundation of an Independent Albanian State in the Balkan Wars' Context* (Bülent Bilmez, Istanbul), *Approaching The Balkan Wars: Serbian Society and the Ottoman Empire 1856-1912* (Jelena Paunovic Stermenski și Danko Leovac, Universitatea din Belgrad), *Romania and the Balkan Wars – Some consideration about the Balkans* (Daniela Bușă, Institutul de istorie „Nicolae Iorga”, România), *The Perception of Bosniak Identity in the West* (Dzevada Susko, Bosnia și Herțegovina).

La cele de mai sus adăugăm și cercetările ce privesc dimensiunile în care războaiele balcanice au afectat viața populației civile. În această privință, menționăm deosebit de interesantele comunicări *War and Education in the 1910: Robert College of Istanbul and the American College for Girls under War Conditions* (Orlin Sabev, Institutul de Studii Balcanice, Sofia) o analiză a impactului asupra

activității educaționale a două colegii protestante americane din Istanbul, frecventate de bulgari, greci, armeni, turci din diferite părți ale imperiului. *Children Immigration to Anatolia during the Balkan Wars* (Safiye Kiranlar, Universitatea Sakarya, Turcia), ce prezintă drama copiilor musulmani care în timpul primului război au părăsit fostele teritorii otomane din Balcani împreună cu părinții imigrând în Anatolia și *Being a Minority in a Total War: The Jewish Community of Kirkkilise (Kirkklareli) during the Balkan Wars* (Eyal Ginio, prof. Universitatea Hebrew, Ierusalim) care, pe baza unor date oficiale, dar și a unor acte individuale, analizează influența pe care a avut-o primul război asupra comunității evreiești dintr-un mic oraș, care a trebuit fie să se adapteze, fie să plece din localitate.

Un aspect care a stat în atenția participanților la simpozion a fost modul în care războaiele balcanice sunt reflectate în manualele de istorie din fiecare țară: *The Effects of the Balkan Wars on the Ottoman Education System and their Reflections in Textbooks* (prof. asociat Mehmet Ö. Alkan, Universitatea din Istanbul), *The Balkans Wars in Contemporary Greek Textbooks* (Loris Koullapis, Grecia), *The Balkans Wars in Bulgaria's History Textbooks* (Neriman Ersoy Hacisalihoğlu, Istanbul), *The Balkans Wars in Macedonia's History Textbooks* (Mehmet Hacisalihoğlu, Istanbul), autorii evidențind faptul că dacă în trecut în paginile acestora puteau fi întâlnite etichetări, exagerări sau considerații naționaliste, de ceva timp în manualele noi adevărul istoric și abordarea obiectivă sunt caracteristice.

Nici aspectele religioase nu au fost omise, prezentările pe această temă insistând asupra faptului că problema bisericii nu poate fi socotită o cauză majoră a conflictului, deoarece ea tulbura Balcanii cu mult înainte de războaie. În acest sens, autorul comunicării *The Question of Churches in the Balkans Wars Eve* (Salih Inci, Universitatea Kirkklareli) arată că ea datează încă din perioada bizantină și descifrează mai multe părți implicate și deci responsabile: Imperiul otoman și supușii săi, adică grecii și bulgarii. O analiză a rolului religiei islamice în promovarea dialogului interetnic și interconfesional în Macedonia zilelor noastre a făcut obiectul comunicării *The Religion of Islam in Promoting Interfaith dialog in the Multicultural and Pluralist Society of the Republic of Macedonia*.

Interesul pentru problemele curente ale spațiului balcanic, pentru pace și cooperare durabilă, pentru menținerea de legături strânse în domeniile cultural, economic, comercial, politic și de cooperare strategică reiese și din prezentările ce abordează teme contemporane: *Quest for Security and Stability in the Post-Cold War Balkans: Why is there no maximized Stability?* (prof. Mustafa Türkeş, Universitatea Middle East Technical, Ankara), *Differences in Relationship of Islamic Community in Montenegro and Islamic Communities in Serbia towards Islamic Community in Bosnia and Herzegovina* (Velizar Antic și Marko Vekovic, Universitatea Belgrad), *Political Identity of Balkans: Special Refers to Bosnia and Hetzegovina* (Indira Hasanovic, Universitatea internațională din Sarajevo), *Kosovo – 100 years after the Balkan Wars* (Sylë Ukshini, Kosovo).

Nu putem încheia excursul nostru fără a aminti și interesul pentru modul în care războaiele balcanice au fost prezentate în presă: *The First Balkan War through Photographs* (conf. Tarik Özçelik, Universitatea Kirkklareli), *Kirkklareli Provinces in the Balkan Wars Diary and Photographs by Bogdan Filatov* (Hüseyin Mevsim, Universitatea din Ankara).

Pe toată durata manifestării, pe holurile sălilor de conferință au fost expuse fotografiile cu teme diverse din timpul războaielor balcanice, cu mărturii ale contemporanilor.

Daniela Bușă

Am asistat, în zilele de 24 și 25 mai 2012, la sesiunea de comunicări cu tema „Elite și marginalizați în România (1945–1989)”, organizată la Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, la care au participat invitați din mai multe centre de cercetare și învățământ. Problematika anunțată ni s-a părut interesantă, mai ales că studiile de istorie și microistorie socială sunt încă puțin dezvoltate la noi.

În mod regretabil însă, doar comunicarea lui Florin Abraham, intitulată „Societatea comunistă fără clase”: între ideologie și realitate. Abordare metodologică, s-a subsumat într-adevăr temei anunțate. Gândită dintr-o perspectivă declarat funcționalistă, aceasta a urmărit mecanismele ascensiunii

sociale și implicit ale ierarhizării în România, incluzând aici reglementările salariale și traficul de influență la nivelul puterii, în raport cu discursul oficial egalitarist. Păcat că autorul s-a lansat pe terenul concepției antropologice a lui Emmanuel Todd fără să o înțeleagă foarte bine, încurcându-se între modelul familiei cu tradiție strămoșească (*la famille souche*) și modelul familiei nucleare. Mai mult, i se poate obiecta irelevanța punctului de pornire, în condițiile în care discursul oficial nu a susținut niciodată dispariția claselor și egalitatea deplină sub regimul socialist existent, ci numai în societatea comunistă viitoare. Atunci când încerca să demonstreze incongruența dintre discurs și mecanismele de ierarhizare, Florin Abraham se lupta de fapt cu un adversar inexistent.

Putem consemna pozitiv încă trei-patru comunicări, de pildă a lui Kari Alenius, din Finlanda, *Succesele și eșecurile propagandei germane în Estonia (1941-1944)*, dar toate fără legătură cu tematica sesiunii. În rest, am ascultat numai prezentări biografice și evocări. Nu am auzit vorbindu-se despre accesul la resurse, despre rețele de interese, strategii de promovare, forme de reinserție sau declasare socială, despre elecțiunea liderilor sau despre capitalul intelectual și capitalul simbolic. Aproape nimeni nu a ieșit din parametrii interpretativi, deja uzați, ai represiunii și oportunistului.

Unii autori s-au referit măcar la grupuri cu o anume reprezentativitate, fie că era vorba de militari (Alesandru Duțu), dizidenți (Flori Bălănescu) sau preoți greco-catolici (Sergiu Stoica). Alții însă, precum Elena Gherman, s-au limitat la o singură persoană, scoasă din contextul său relațional și lipsită astfel de orice interes istoric. Singurul care a încercat să plaseze oarecum cariera personajului în evoluția generală a fost Ioan Scurtu, cu *De la închisoarea Sighet la Academia Română. Studiu de caz: Constantin C. Giurescu*. Cât privește evocările, relevante au fost numai ale directorului Radu Ciuceanu – în calitatea sa de „sursă vie” pentru epoca respectivă.

Nivelul discuțiilor a fost ceva mai ridicat decât al materialelor prezentate, în sensul că s-a lărgit întrucâtva perspectiva de înțelegere a chestiunii. Totuși, chiar și la acest capitol am înregistrat mai multe afirmații discutabile sau de-a dreptul eronate. Cristina Diac, spre exemplu, a reușit să confunde competența conducătorilor cu legitimitatea lor, sau altfel spus – exercițiul puterii cu sursa și fundamentarea ei, în timp ce Iuliu Crăcană, probabil nefăcând distincția între principiile unei legi și lege ca atare, a susținut nici mai mult nici mai puțin decât că reglementările privind magistrații din Statutul Dezvoltător al Convenției de la Paris erau încă valabile și după 1944.

Lacunele metodologice și conceptuale cad până la un punct în sarcina Institutului organizator, care a invitat aproape exclusiv istorici și arhiviști ce se ocupă cu fenomenul represiunii, și nici un sociolog sau antropolog de pildă. Așa cum existența socială nu s-a redus la arestări și cenzură, nici cercetarea nu se poate reduce la factologia personalizată a represiunii, ignorând cadrul structural și dispozitivele eficiente în funcție de care s-au precizat și au acționat diferitele categorii de populație. Dincolo de această responsabilitate circumstanțiată, ne aflăm însă în fața unui simptom al istoriografiei autohtone în general, mult prea marcată de îngustimea orizontului teoretic și de spiritul de improvizație în alegerea și tratarea temelor. Pe un plan mai larg, totul se leagă în cele din urmă de involuția învățământului românesc, dar aceasta este deja o altă problemă.

Alexandru Mamaia

După o relativă întârziere, ultimul volum al „Revistei de Istorie Socială”, XIII–XV (2008–2010), apărut la Iași în 2011, în condiții grafice excelente, se remarcă prin nouitatea și diversitatea temelor abordate. Volumul, așa cum este conceput de grupul de coordonatori, este împărțit în două secțiuni. Prima secțiune cuprinde comunicările propriu-zise ale participanților la colocviul organizat de Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta” și Facultatea de Istorie din Iași, din 13 octombrie 2009, având ca punct comun lumea animalelor. Secțiunea a doua este rezervată unor probleme de istorie socială cu teme foarte incitante: romanitatea sud-dunăreană, identități și genealogii, cultură și mentalități etc.

Într-un prim studiu, Maria Magdalena Székely ne povestește argumentat despre rostul și însemnătatea animalelor în viața oamenilor de altădată din spațiul românesc, dar și despre imaginarul animalier. Legat de acest ultim aspect, aflăm că „în veacurile trecute, ca și astăzi, unele animale erau socotite bune, iar altele, rele, unele aveau însușiri pozitive, altele negative”, și că anumite „calități și defecte ale omului erau atribuite animalelor, după cum trăsături ale acestora din urmă serveau la caracterizarea anumitor indivizi”. Așadar, o încercare reușită asupra unui subiect interesant (și atât de inedit în istoriografia românească!), acela privind coabitarea om-animal. Tot legat de imaginarul animalier, alte trei studii ne-au reținut atenția. Este vorba de *Simboluri și embleme: reprezentări animaliere în miniatura brâncovenească*, semnat Violeta Barbu, de studiul lui Ștefan S. Gorovei, *Animalele țărilor Moldovei. Variațiuni istorice*, și de cel al lui Sorin Iftimi, *Animalele în heraldica boierească din Moldova (secolele XIV–XVIII)*. Un studiu mai aplicat aparține lui Bogdan Crețu și relevă cazul „nevastăuicii adulterine”, formulă sub care o descoperim pe Ana Codreanu, prea frumoasa fiică a spătarului Dediu Codreanu.

Modul cum sunt utilizate animalele în cultura materială a Moldovei medievale ne este semnalat de studiul Luminiței Bejenaru. Cu informații precise și numeroase, extrase din sursele vremii, autoarea trece în revistă relațiile dintre om și animal în trecut și evoluția lor în timp. La final, cititorul descoperă că în procesul de evoluție a comunităților umane un rol determinant l-a jucat fauna înconjurătoare. Problematika semnificației scenelor și imaginilor cu animale de pe pridvorul de nord al bisericii de la mănăstirea Sucevița constituie esența studiului semnat de Cătălina Velculescu și Ileana Stănculescu. În fine, Ciprian Firea ne propune să zăbovim puțin în preajma câtorva reprezentări iconografice animaliere de pe polipticul din Sighișoara. Curiozitatea și ideea fixă a „studiului” sunt filtrele esențiale prin care autorul caută contactul cu lumea animală.

În partea a doua a volumului, pagini consistente sunt dedicate discuției pe tema romanității sud-dunărene. Într-un studiu interesant, autorii, Ela Cosma, Călin Felezeu, Dan Ruscu, Ligia Ruscu, Tudor Sălăgean, ne propun să meditam asupra „evoluției istorice a romanității sud-dunărene și a specificului propriu acesteia, ca identitate etnică și culturală distinctă, întemeiată pe o moștenire europeană străveche și așezată în paradigme europene”. Asistăm în fond la un episod de reconstituire a evoluției istorice a comunităților aparținând romanității sud-dunărene. Studii aparte sunt consacrate diverselor comunități românești: românii din Banatul de Vest (Mircea Măran și Rodica Almăjan), aromânii din Serbia (Svetlana Nikolin), vlahii din nordul Peninsulei Balcanice (Ela Cosma). Alte studii pun în discuție probleme ce țin de genealogia unor familii de boieri cu origine negustorească (Gheorghe Lazăr) sau pur și simplu a unor vechi familii de pe Valea Bistriței (Ernest Grințescu), în vreme ce Mircea Ciobotaru scrie despre geneza socială a răzeșilor din Moldova, iar Petronel Zahariuc despre inventarul averii lui Petru vodă Șchiopul.

Pentru cei interesați de imaginea femeii în veacul al XIX-lea, Nicoleta Roman propune spre reflecție un studiu cu un subiect infrațional: „*Micul delict*” al femeii: *furtișagul*. Autoarea își propune să răspundă la întrebări de tipul: ce furau, de ce furau și cum furau femeile, dar mai cu seamă „cum reușeau să scape de obiectele furate astfel încât bănuiala să nu le atingă”? Sunt informații interesante, care adunate pot conduce la creionarea unor tipologii feminine. În acest context, mai menționăm studiul Adrianei Belu care încearcă să reconstituie dimensiunea igienică a vieții cotidiene în veacul al XIX-lea.

Volumul de studii se încheie cu descrierea ținuturilor dintre Carpați și Siret așa cum apar ele semnalate într-o scriere austriacă de la sfârșitul veacului al XVIII-lea. Documentul, publicat de Ion Donat și Șerban Papacostea, este o listă de nume de localități, păduri, dealuri, munți și ape atestate în această zonă a țării noastre.

Firește, studiile ce se regăsesc în paginile volumului XIII–XV al *Revistei de Istorie Socială* nu epuizează întregul spațiu istoric și tematic pe care temele abordate îl presupun. Ceea ce și-au propus semnatarii lor nu e decât o lămurire de primă instanță a lucrurilor, destinată să întrețină disponibilitatea specialiștilor și a cititorului obișnuit față de ideile vehiculate și față de modul de raportare la ele. În final, nu ne rămâne decât să recomandăm cu căldură volumul semnalat aici.

Lidia Trăușan-Matu

În revista „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, n° 3, 2011, semnalăm articolul semnat de Olga Koveneva, *Les communautés politiques en France et en Russie. Regards croisés sur quelques modalités du «vivre ensembles»* – o cercetare comparativă a modalităților de mobilizare socială a locuitorilor din Meudon (în Île de France) și Krylatskoe (o suburbie a Moscovei).

Autoarea pornește de la două împrejurări similare, și anume acțiunea oamenilor în vederea protejării mediului natural înconjurător, amenințat fie de persoanele care îl folosesc drept loc de *loisir*, fie de firmele care organizează evenimente sportive sau de cele imobiliare. Se prezintă în continuare formele concrete de acțiune – care implică esențialmente acreditarea chestiunii drept una de interes public –, se analizează relațiile cu autoritățile și profilul atitudinal definitoriu pentru grupurile respective. Pe această cale, Olga Koveneva ajunge la constatarea că în cazul francez mobilizarea se face în sensul detașării de opțiunile și particularitățile individuale pentru a accede la generalitatea aferentă spiritului civic și acțiunii instituționale, în timp ce în cazul rus ea se realizează tocmai prin accentuarea legăturilor afective interpersonale și împotriva autorităților percepute ca adverse. Ar fi vorba de situații specifice, pe de o parte unei democrații care tinde să treacă de la sistemul reprezentativ la cel participativ, iar pe de altă parte – uecia care tocmai se organizează după experiența regimului comunist.

Am mai putea adăuga explicația tradiției culturale din fiecare țară. Dacă în Franța predomină orientarea carteziană, care favorizează discursul rațional și abordările normative, în Rusia avem „lirismul” care îmbină afectivitatea personală cu mistica ortodoxă, alimentând solidaritatea individualizată și o anume neîncredere în puterea seculară. Intervine, bineînțeles, și factorul imediat perceptibil al corupției din statele foste comuniste, puțin susceptibil să genereze încredere în autorități.

Pentru politologi, această cercetare sociologică de teren nu numai că evidențiază resorturile microsociale, dinamice, ale fenomenului politic, dar confirmă încă o dată ideea că democrația depinde în mare măsură de acțiunea cetățenească directă, care conferă cadrului constituțional formal autenticitatea „vitală”.

Pentru istorici, oferă un argument în plus în favoarea interdisciplinarității, întrucât deschide o perspectivă structural-funcționalistă ofertantă asupra mecanismelor eficiente ale evoluției, pe baza concludentă a faptelor verificabile.

Alexandru Mamina

IRINA GAVRILĂ, coordonator, *Frontierele necunoscutului. De la vest spre est prin Țările Române: impresii de călătorie (secolul XIX)*, București, Editura Oscar Print, 2011.

Lucrarea de față continuă o tradiție de cercetare mai veche, de studiere a istoriei românești prin prisma călătorilor străini. Ca atare, volumul coordonat de Irina Gavrilă este subsumabil în linii mari istoriei imaginarului (cu trimitere particulară la alteritate), în conexiune însă cu istoria socială, instituțională, economică sau a culturii, după obiectul relatărilor. Un exemplu îl oferă articolul Nicoletei Roman, *Imagini și prefaceri identitare în societatea românească: boierii (1800–1860)*, care, pe baza impresiilor de călătorie, prezintă comparativ condiția materială și morală a boierimii extracarpatice și a nobilimii transilvane, cu activitățile, habitatul și modul lor de viață. De aici analiza poate continua, în sensul aprofundării unor chestiuni generale precum organizarea producției, urbanizarea sau aculturația Occidentului în societatea românească.

Pentru caracterul relativ insolit al problematicii menționăm, de asemenea, articolul semnat de Radu Tudorancea, *Între religie și superstiții. Percepții ale călătorilor străini despre spațiul românesc în prima jumătate a secolului al XIX-lea*. Sunt consemnate aici părerile referitoare la credințele și practicile religioase ale românilor, de la cele care criticau incultura preoților și superstițiile poporului, până la cele care apreciau virtuțile clerului și toleranța de care dădeau dovadă locuitorii principatelor. Autorul remarcă tendențiozitatea unor călători, îndeosebi când era vorba de reprezentanți ai Bisericilor catolică sau anglicană (Domenico Zanelli, George Waddington), dar nu le respinge *de plano* ca mincinoase. Recurența informațiilor despre pregătirea teologică deficitară a clerului, sau despre credințele și practicile mai degrabă păgâne decât creștine (teama de vampiri, ritualurile de protecție împotriva spiritelor malefice), certifică în fond un mental arhaic, în care „gândirea magică” se manifesta încă puternic în raport cu religiozitatea creștină autentică, și cu atât mai mult în raport cu raționalismul filosofic sau pozitiv. Mai amintim totuși că în mediul monastic din Moldova a apărut, la finele secolului al XVIII-lea, mișcarea isihastă profund ortodoxă a paisianismului, care a iradiat după aceea până în Rusia.

Interesant este și studiul lui Bogdan Popa, *Structuri, practici și transformări politice în lumea românească. Analize, prognoze și erori ale călătorilor străini (1800–1856)*, care ordonează materialul în funcție de anumite categorii tematice: statutul și imaginea domnitorilor, rolul Rusiei în principate, evaluarea Regulamentelor Organice, prognozele politice etc. Dincolo de câteva deficiențe de expunere – a se vedea absența conectorilor, care induce uneori textului un ritm sincopat, ca în cazul trecerii fără legătură discursivă de la ispravnici la palatul Adunării Obștești muntene și apoi la armata națională (p. 194–195) – se degajă o imagine mozaicată sugestivă asupra fenomenului politic românesc, pe coordonatele sale structurale. În final este anexată o bază de date cu autorii folosiți, încadrați în patru grupe: călători, rezidenți, reprezentanți ai trupelor de ocupație, călători în misiuni diplomatice sau de informare, cu țara de proveniență și perioada în care aceștia s-au aflat în principate. Este, după cunoștința noastră, prima astfel de sistematizare operațională a surselor respective.

Bogdan Popa introduce la un moment dat în discuție și o chestiune cu relevanță metodică, ce privește limitele utilizării călătorilor străini ca documente istorice. El remarcă faptul că unele relatări se întemeiau pe informațiile preluate de la alți autori, inclusiv români – informații care circulau, erau bine cunoscute și larg accesibile (p. 174–175). Ele se constituiau astfel într-un „metatext” cu funcție de semnificat general, operant în relațiile străinilor. Este dificil de stabilit cu exactitate proporția în care aceste relații corespundeau observației direct sau presupuzițiilor „metatextuale”. Cel mai probabil prevala observația directă, dar aceasta nu-l scutește pe istoric de efortul de a decela componentele și a stabili condiționările, cu atât mai mult cu cât consemnările de călătorie erau nu o dată contradictorii.

În concluzie, volumul reunește câteva contribuții interesante în legătură cu o perioadă de recompunere a societății românești, care a antrenat inerent opțiuni și demersuri diferite. În atare context, privirea celor din afară, cu avantajele și dezavantajele alterității, reprezintă oricum un unghi de vedere semnificativ.

Alexandru Mamina

CLAUDE KARNOOUH, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa orientală, 1973–2007*, Cluj, Idea Design & Print, 2011, 362 p.

În lunga discuție consacrată naționalismului, cartea lui Claude Karnoouh intervine cu o perspectivă de interpretare fenomenologică și totodată antropologică, în măsura în care plasează elaborarea ideilor de națiune și stat național în contextul structural al modernizării, cu relația tensionată dintre uniformizarea tehnică și cultural-științifică, respectiv particularismul inerent economiei arhaice și mentalității centrată pe mit și ritual. Una dintre cauzele subiacente ale acestei tensiuni este raportarea la temporalitate, fie în termenii evoluției istorice pozitive, fie în aceia ai retrăirii ciclice a transcendenței. Asumarea unei atitudini față de temporalitate constituie, așadar, punctul de articulare moral-intelectuală a modernității cu naționalismul – definit esențialmente ca teorie finalistă a devenirii comunitare în sensul „statului-națiune”, ștergând diferențele în beneficiul unei specificități etno-culturale mai mult sau mai puțin prefabricate.

Lucrarea de față așează implicit naționalismul, indiferent de retorica sa paseist-autohtonistă, în opoziție cu singularitatea ontică a societăților arhaice, refractare la conceptele supraordonate ale națiunii și istoriei naționale (p. 209). Gândirea fărănească atemporală, invocată declarativ de naționalism, nu și-a imaginat niciodată ipostazierea sa ca „specific național” în serviciul viziunii finaliste amintite. Însuși conceptul de cultură națională denaturează inevitabil tradiția autentică, al cărei conținut impregnat de simțul sacralului este ireductibil la categoriile raționaliste moderne ale folclorului și politicii (p. 125). Este un punct de vedere interesant, ce repune în discuție imaginarul orientărilor politico-literare care ipostaziaza țărănul în calitate de exponent privilegiat al spiritului național. Indiferent că s-au chemat narodnicism (poporanism), sămănătorism, legionarism sau protocronism, acestea operau de fapt cu imaginea unui țărăn-simbol fără prea mare legătură cu cel existent în realitate, de unde și surprizele neplăcute ale „mersului în popor” încercate de tinerii ruși cultivați, în 1873.

Teza lui Claude Karnoouh este aceea că naționalismul est-european a apărut sub influența gândirii herderiene, care asocia filogenetic cultura, limba și etnia, urmând ca toate trei să fie condiționate de existența în cadrele aceluiași stat. Ceea ce conta așadar în afirmarea identității nu era individul – precizat prin rațiune și libertate, ci comunitatea – definită prin „rasă” și unitatea teritorială, accentul căzând aici nu pe dreptul natural ci pe dreptul istoric. În această optică, națiunea a fost concepută mai puțin prin prisma civismului și mai mult prin a cosangvinității; ea nu rezulta din voința pozitivă de a trăi împreună (plebiscitarea cotidiană despre care vorbea Ernest Renan), ci se impunea metafizic (matricial). Efectul a fost slaba dezvoltare a ideii de contract social fondator în Europa răsăriteană, obliterându-se astfel articularea unei societăți civile (p. 143).

Corelativ acestei concepții holiste, reprezentanții elitelor social-culturale au promovat ceea ce autorul numește „imaginea *parousiei* arcadiene”, adică a unei societăți în care conflictele structurale se stingeau odată cu formarea statului național, prin care se împlinea destinul istoric al comunității în integralitatea ei. Naționalismul politic și cultural convenea elitelor, întrucât respingea în zona „barbariei” și a lipsei de legitimitate manifestarea intereselor specifice ale categoriilor populare. Clivajul de la 1848, între nobilimea revoluționară maghiară și țărănimea română din Transilvania, reflectă bine discrepanța dintre proiecția „*parousiei* arcadiene” și presiunea intereselor concrete (p. 135–136).

Transpusă în plan filosofic, această proiecție a fundamentat teoria armoniei ontologice a națiunii, exprimată fie ca metafizică a „matricei stilistice” sau a „spațiului mioritic”, fie ca doctrină a „românismului” restaurat sau a „corporatismului etnocratic”. În toate variantele era vorba de crearea unui *socius* pacificat, epurat de tarele resimțite ale modernității, mai precis de contradicțiile sociale care amenințau să destrame națiunea și statul național (p. 222). Observabilă încă de la Mihai Eminescu, nostalgia unității arhetipale s-a afirmat definitoriu cu Lucian Blaga și Nichifor Crainic. Ar fi însă greșit să considerăm teoria armoniei ontologice drept simplă manipulare ideologică, destinată să erodeze conștiința de clasă a segmentelor populare. Ea reprezenta un demers de articulare sistematică a „specificului românesc” în logica integrativ-metafizică a reflecției herderiene.

Ce se poate obiecta interpretării lui Claude Karnoouh este totuși o anumită exagerare a influenței herderiene în configurarea naționalismului extracarpatic din secolul al XIX-lea. Nicolae Bălcescu, August Treboniu Laurian sau Mihail Kogălniceanu au formulat o ideologie națională democratică, în jurul principiilor de libertate individuală și egalitate civică, în maniera lui Jules Michelet și Victor Hugo. Pentru ei, asigurarea conviețuirii „arcadiene” trecea prin emanciparea juridică a țăranilor și chiar prin sacrificarea marii proprietăți boierești, propusă la 1848 și realizată parțial în 1864 – atunci când, prin reforma agrară, Alexandru Ioan Cuza a dat țăranilor „o patrie de iubit și de apărât”. Prin cunoștințele de limbă și afinitățile culturale, corifeii naționalismului romantic s-au inspirat mai mult din referințele franceze decât din cele germane.

În Transilvania situația a fost mai complicată din cel puțin două motive. În primul rând pentru că la finele secolului al XVIII-lea aici exista deja cadrul organizatoric al „națiunilor-politice” privilegiate (*Unio trium nationum*), care a obligat naționalismul românesc emergent să ia forma unei acțiuni de recunoaștere a drepturilor comunitare în raport cu celelalte etnii. În al doilea rând deoarece în contextul luptei pentru autonomia principatului față de Ungaria, când se aduceau în discuție argumentele vechimii și ale tradiției politice, românii s-au raportat adeseori la așa-numitul drept istoric, dar nu împotriva sau în absența, ci în completarea dreptului natural. În măsura în care autonomia garanta conducerea democratică, prin reprezentarea politică a românilor conform cu numărul și participarea lor la sarcinile publice, dreptul istoric apărea ca argumentul eficient în afirmarea dreptului natural. Este tradiția celui de-al doilea *Supplex*, transmisă prin revoluția de la 1848 și acțiunea Dietei de la Sibiu, până la Memorandumul din 1892.

Discutabilă este și asocierea genezei naționalismului esențialmente cu elitele și categoriile mijlocii – atrase în fluxul modernității și adevrate ale viziunii finaliste asupra istoriei și politicii –, în opoziție cu țăranimea arhaică, trăind după timpul sacru și natural, mai interesată de orizontul satului decât de proiectul statului național ca sens al destinului colectiv. În Transilvania cel puțin, pe fondul identificării condiției de nobil cu etnia maghiară și a celei de iobag cu etnia română, revolta socială a țăranimii a dobândit și o conotație națională, recognoscibilă încă din 1784, dar mai ales la 1848, când țăranii din armata lui Avram Iancu au perceput corect „uniunea” cu Ungaria drept o modalitate prin care nobilimea kossuthistă, eliberată de intruziunea habsburgică, își sporea autoritatea și pretențiile față de ei. Naționalismul spontan al țăranimii era așadar unul reactiv, ce se manifesta în cadrele existenței imediate fără să presupună o perspectivă istorică elaborată, dar era totuși o specie de naționalism, care angaja structural țăranimea în jocul modern al politicii naționale.

Pe lângă problematica propriu-zisă a naționalismului, lucrarea mai atinge chestiuni corelate procesului de modernizare, ca de pildă uniformizarea valorilor și așteptărilor publicului după modelul cultural nord-american (p. 58, 60–61). În context, autorul evidențiază cu acuitate rolul „occidentalismului” în disoluția regimurilor comuniste, angajând astfel un demers analitic deocamdată prea puțin practicat în cercetarea de la noi. În același sens se exprima și un alt antropolog familiarizat cu situația est-europeană, Katherine Verdery, care, utilizând un termen gramscian, considera că în regimurile comuniste discursul oficial nu a devenit niciodată cu adevărat „hegemonic”.

În încheiere dorim să mai semnalăm calitatea literară a textului, care constituie într-un fel nota caracteristică a scriiturii lui Claude Karnoouh. Forța evocărilor, fie că este vorba despre oameni, locuri sau atmosfere, plus o anumită sprinteneală franțuzească a stilului, fac lectura nu numai interesantă, ci de mai multe ori chiar plăcută. Iată un citat sugestiv, care surprinde în același timp și modul de a fi arhaic, observat pe parcursul întregii cărți: „Înștiințată deja de venirea mea imediat

ce-mi făceam apariția pe creasta ce străjuia satul dinspre asfințit, Maria mă aștepta în fața porții de lemn sculptat, deschisă larg, cu capul acoperit de basmaua neagră, îmbrăcată într-o cămașă de un alb imaculat, cu mijlocul prins în *zădii* cusute cu benzi negre și roșii – semn de identitate al femeilor din valea Coșăului. Era acolo, pândind cu ochii ei albaștri și cu umerii obrajilor îmbujorați, săltând de nerăbdare, și râsul ei sonor mă-ntâmpina îndată ce intram pe poartă și-mi opream mașina în mijlocul ogrăzii pline de iarbă și de glod: «A venit domnu' nostru!». [...] Apoi mă îndreptam spre ea și-i sărutam mâna dreaptă, cum se purtau odinioară copiii cu părinții lor. Când îi atingeam cu buzele pielea crăpată a mâinii trudite la munca pământului, la îngrijitul animalelor și la spălat, și-o retrăgea încet, amintindu-mi ordinea ierarhiei sociale: «Domnule profesor, nu mai faceți asta». Apoi râdea din nou, ștergându-și lacrimile pe furiș. Era ceremonia noastră de primire, statornicită fără a o formula anume. Lângă noi, Mihai aștepta să-ncheie a da binețe neveste-sii, pentru a-mi strânge mâna cu căldură și a mă invita să intru în casă, unde ne aștepta masa încărcată în cinstea revenirii mele. «Bine-ați venit la noi, Dumnezeu să vă dea viață lungă», îmi urau ei. «Bucurosi de regăsire! Să trăiți ani mulți, sănătoși!», răspundeam eu. Și viața mergea înainte” (p. 285).

Alexandru Mamina

LIVIU PAPUC, OLGA IORDACHE (editori), *Urmașilor mei... Testamente din anii 1859–1862*, vol. I, Iași, Tipo Moldova, 2011, 467 p.

Apărută în 2011, la Iași, lucrarea de față se constituie într-un bun instrument de lucru pentru toți cei dedicați istoriei sociale, indiferent că vorbim despre istoria familiei, istorie economică, istorie juridică sau pur și simplu despre genealogie. Făcând parte din colecția Testament, acest prim volum anunță o serie care prin utilitatea aportului documentar va lărgi fără îndoială cunoașterea societății românești de secol XIX. Editorii s-au oprit asupra unui interval scurt, primii trei ani ai domniei lui Alexandru Ioan Cuza, fapt care va ajuta într-o analiză ulterioară, problemele ce ar putea fi supuse discuției reliefându-se mult mai ușor într-un calup care, tocmai prin numărul mărturiilor alese, devine emblematic. Însă, dacă putem considera cantitatea un indicator viabil, rămâne totuși problema selecției, aici nefiind specificate criteriile de culegere a documentelor din „Buletinul Oficial al Moldovei”/, „Monitorul Oficial al Moldovei”. Aproape toate diatele provin din rândul boierimii și mai rar din rândul ofițerilor, negustorilor și chiar al țăranilor, astfel încât perspectiva asupra societății și a mentalității tinde să devină una singulară, afectând interpretarea.

În prefața intitulată *Vanitas vanitatum...*, antologatorii își prezintă propria viziune asupra a ceea ce au reunit în paginile volumului și, deși ei singuri admit că multe mai puteau fi spuse (p.10), totuși nu întreprind incursiunea necesară bunei poziționări a materialului în fața cititorului. Un punct important ce ar fi trebuit atins este legislația în vigoare la acea dată, căci textele fac trimiteri la aceasta (de exemplu la art. 968 din Condicta Civilă), iar pe de altă parte acum ar fi fost momentul propice pentru a surprinde starea de fapt înainte de schimbările aduse de Codul Civil din 1865. Rămânând la nivelul legislativ, nu se face diferențierea între diversele acte înrudite, dar incluse sub aceeași etichetă: testamentul, dania, actul de împărțeală, declarația și înscrisul. Chiar dacă ele au aceeași finalitate, ca structură și conținut nu sunt similare. Dacă îl luăm în discuție doar pe al doilea, el arată, într-adevăr, opțiunea individului față de bunurile sale, dar are altă conotație. Privind asupra înscrisului de danie al lui Alexie Gheorghiu din districtul Covurlui (p. 40–41), ne putem întreba de ce el recurge la acest mijloc legal față de nepot pentru a-i da doar o dugheană, când i-ar fi fost mult mai la îndemână să-l includă în testament? Răspunsul ni-l dă chiar el, când face referire la posibila împotrivire ce ar veni din partea fiilor săi, astfel încât dania devine aici un subterfugiu legal aproape imposibil de contestat, având o tărie juridică superioară. Iarși merită a fi discutată dania către un lăcaș religios sau împărțirea bunurilor între rudele de sânge sau cei interesați, ultim eveniment care poate fi sau nu posterior testamentului. Din acest punct de vedere, o ierarhizare ar fi fost utilă. Un alt punct important îi privește pe emitenții actelor, întâlnindu-se două situații: când bărbatul/femeia semnează singur actul

sau când acest lucru este realizat împreună, ca soți, într-o reciprocitate a gestului. Diferența de gen se reflectă asupra construcției și limbajului testamentului și atrage după sine un alt mod de raportare la societatea vremii. De asemenea, întâlnim cazurile unor evrei ale căror testamente ridică o întrebare referitoare la diferențele de cutumă provenind dintr-un alt bagaj cultural. Acestea aduc și un discurs diferit, care-l particularizează pe individ mult mai mult printre ceilalți, bogăți sau mai săraci, dar români.

Pe lângă cele pomenite de editori în prefață, testamentele prezintă lămuriri și asupra altor chestiuni la fel de importante în ce privește familia românească din Moldova de acum două veacuri: responsabilizarea urmașilor în preluarea unei lupte juridice; recunoașterea, în anumite condiții, a relațiilor extraconjugale și a concubinajului ca fiind acțiuni ce îndreptățesc la succesiune (un exemplu la p. 26); rolul copiilor adoptați în raport cu cei de sânge, dar și ei legitimi etc. Lecturând aceste documente de viață socială, remarcăm și atitudinea în fața morții, obiceiurile și ritualurile care dovedesc un atașament nu numai față de cei pe care individul îi lăsa în urma, dar și față de un teritoriu. Se conștientizează, într-o continuitate a momentului pașoptist, noțiunea de patrie. Un vornic precum Iordachi Grigoriu, lega „chipul economic al ceremoniei” de încă o dorință, ce-i dezvăluia și accentua personalitatea: să fie înmormântat în „pământul patriei” (p. 19). Dintr-o altă categorie socială, vădind într-o oarecare măsură pătrunderea termenului și a sentimentului identitar și în păturile mai joase, îl regăsim pe Maftei Popoi, „patriot din orașul Fălțiceni”, punând degetul la finalul actului (p. 78). Ei, ca și alții, ne arată un alt mod de raportare la viață și la pământul nașterii lor, demonstrând cum alfabetizarea nu avea atât de mult de-a face cu a te simți și a muri român. La polul opus, înmormântarea după stare, rang și onor aduce în prim plan un alt set de valori, dar și o altă experiență de viață.

Poveștile oamenilor nu sunt valorificate interpretativ, cum nici nu sunt legăturile lor cu o istorie a Moldovei clădită, ca și în alte locuri, prin elitele venind dinspre boieri. Este exemplul Luciei Paladi – poate cel mai reprezentativ în acest sens, el putând deveni un mic studiu de caz în introducere, în termenii unei analize precum cea a Georgetei Filitti sau a lui Gheorghe Lazăr, chiar dacă nu *in extenso*¹. Înrudită cu familii ca Arghiropol, Callimachi, Cantacuzino-Paşcanu și Sayn-Wittgenstein, Lucia Paladi se recăsătorise a doua oară cu vărul împărătesei Eugénie, marele grande de Spania, marchizul Emanuel de Bedmar. Cele trei testamente ale sale, primul publicat în 1856, iar celelalte două în 1859, arată o constanță în ceea ce privește dezideratele principale legate de copii (Pulcheria și Rodrigo) și de soț, dar și o largire a interesului față de ceilalți, rude și prieteni. Trăind în străinătăți, între Madrid, Napoli și Paris, fiica fostului hatman Bogdan-Paladi nu și-a uitat rădăcinile și a lăsat fiului întreaga sa avere din Moldova, cerându-i să nu vândă nimic și să refacă biserica veche de la Baia (p. 154). O reînnoare a legăturilor prin și pentru copii, o dorință care nu se va împlini până la capăt, căci ambii vor muri de tineri, singură Pulcheria creând o descendență ce o va lega de tronul Albaniei.

Lăsând deoparte cele spuse, volumul de față rămâne, indiscutabil, o sursă extrem de valoroasă pentru istorici și așteptăm cu același interes continuarea pe care autorii s-au angajat a o face.

Nicoleta Roman

ION CÂRJA (a cura di), *Unità nazionale e modernità nel Risorgimento italiano e romeno*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujană, 2011, 197 p.

În zilele de 10–12 decembrie 2010 a avut loc la Bistrița un colochiu dedicat unui secol și jumătate de la constituirea regatului Italiei, tema sa fiind: *La formazione degli stati nazionali nell'Europa dell'Ottocento: Italia e Romania*. Comunicările prezentate au fost reunite de către Ion Cârja în culegerea de față.

¹ *Testamente (1599–1917)* – antologie și studiu introductiv de Georgeta Filitti, București, Notarom, 2007, p. 19–38; Gheorghe Lazăr, *Mărturie pentru posteritate: testamentul negustorului Ioan Băluță din Craiova*, Brăila, Istros, 2010, p. 9–65.

Culegerea de studii este deschisă de *Cuvântul introductiv* semnat de Andrea Ciampani, care a subliniat importanța întâlnirii specialiștilor italieni și români în preajma celebrării a 150 de ani de la constituirea statului italian și a amintit despre interesul arătat de Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano din Roma, pentru reorganizarea grupurilor externe, în vederea constituirii unei rețele europene de cercetare dedicată *Risorgimento*-ului.

O sintetică trecere în revistă a făcut-o în deschiderea colocviului profesorul Francesco Guida în comunicarea sa, *Affinità cronologiche e diversità socio-politiche nella formazione degli stati nazionali romeno e italiano*, în care a punctat paralelismul cronologic al procesului de constituire a celor două state. Poate cea mai incitantă parte a intervenției sale ea fost cea dedicată divergențelor socio-politice în formarea statelor naționale, divergențe care au fost mai puțin subliniate în studiile de specialitate din ambele istoriografii. De exemplu, primul pas spre unificarea Italiei s-a făcut în 1859 prin declanșarea unui război de independență, la care a participat și un grup numeros de voluntari, în timp ce unirea principatelor a fost posibilă datorită diplomației europene. Comunicarea lui Francesco Guida este benefică, deschide drumul unor posibile cercetări ulterioare, fiind un îndemn la cercetare obiectivă și nu la sentimentalisme sau retorică.

Un mijloc de cunoaștere reciprocă a fost presa. Trei studii sunt dedicate ecoului evenimentelor din Italia în presa română. Ion Cârja în contribuția sa – *Il primo giornale di Luigi Cazzavillan a Bucarest: „Fraternitatea italo-română” (1881–1884)* – se apleacă asupra contribuției remarcabile a lui Luigi Cazzavillan la constituirea unei prese moderne românești. Obiectul studiului său este publicația „Fraternitatea Italo-Română”, prin care se încerca atingerea a două obiective: consolidarea raporturilor italo-române și popularizarea culturii italiene. Publicația din București prelua articole din presa italiană – în special din „Corrispondenza Politica della Romania” și din „La Romania”, pe care le reda în paginile sale. Erau comentate: situația internațională, formarea Puterilor Centrale, importanța constituirii unei Uniuni latine. Paginile publicației cuprindeau și articole dedicate lui Giuseppe Garibaldi, dar și aspecte ale culturii peninsulare etc. Dintre autorii articolelor se remarcă atât italieni cât și români: G.V. Ruscalla, Baccio Emanuele Maineri, C. Dunăreanu etc.

Horațiu Bodale, în articolul *L'entrata di esercito italiano in Roma (20 settembre 1870)*, surprinde modul în care a fost redată în „Gazeta de Transilvania” intrarea trupelor italiene în Cetatea eternă. Tradiția publicației din Brașov în relatarea evenimentelor din peninsulă a fost o constantă în secolul al XIX-lea, iar devenirea Romei capitală a regatului Italiei nu putea trece neobservată. Evenimentului îi sunt dedicate mai multe articole în „Gazeta de Transilvania”, în care erau prezentate starea tensionată dintre popor și guvern în perioada războiului franco-prusac sau indecizia guvernului de a intra în Roma. Publicația din Brașov a redat fiecare etapă a transformării Romei în capitală: plebiscitul, poziția ireconciliabilă a papalității, intrarea regelui în Roma etc.

Alberto Basciani se remarcă prin considerațiile sale asupra modului în care *Risorgimento*-ul apare în presa română. În *Alcune considerazioni dei giornale romeni sul processo risorgimentale romeno*, autorul sesizează că presa din principate era mai deschisă spre evenimentele din peninsulă decât cea din Transilvania. În ciuda existenței cenzurii apar informații despre revoluțiile și mișcările revoluționare italiene în publicații moderate, precum „Albina Românească” a lui Gheorghe Asachi. Autorul consideră că cea mai importantă publicație liberală a epocii, în care se regăsesc ample analize asupra spațiului italian a fost „Românul”. Din momentul înființării sale, 1857, evenimentele italiene sunt o prezență constantă: războiul de independență, expedițiile lui Garibaldi din 1860, 1862, problema Venetiei și a Romei sunt dezbătute pe larg. De remarcat că se fac trimiteri și la publicații mai puțin cunoscute precum „Spectatorul” și „Viitorul” lui Cristian Racovski.

Alt grupaj de articole este dedicat Transilvaniei. Dacă profesorul Nicolae Bocșan, în *Influences italiens dans la pensée politique des Roumains de Banat et de Transylvanie*, subliniază influențele concepției lui Pascal Mancini referitoare la conceptul de națiune asupra gânditorilor ardeleni Simion Bărnuțiu, Vincențiu Babeș, Alexandru Mocioni, A. C. Popovici, Mirela Andrei realizează o paralelă între două regiuni de graniță ale Imperiului habsburgic în contribuția sa intitulată *Transilvania e Lombardia durante il riformismo asburgico. Una prospettiva comparata*. Sunt reliefate elementele

asemănătoare: preponderența agriculturii, situația disperată a țăranilor din ambele spații, dar și elementele de diferențiere: existența unor manufacturi dezvoltate în Lombardia, persistența regimului celor trei națiuni favorizate în Transilvania. Dacă în Lombardia reformele economice, fiscale, administrative au fost adoptate în timpul împărătesei Maria Tereza: sistemul de irigații, cadastrul, o nouă organizare administrativă, în Transilvania reformele au fost implementate în timpul lui Iosif al II-lea, rămas în mentalul colectiv drept „bunul împărat”: recensămintele, reformele religioase și în educație etc.

Transilvania a ocupat un loc aparte în gândirea lui G.V. Ruscalla referitoare la reorganizarea viitoare a continentului european. Faptul este subliniat în articolul semnat de Antonio D'Alessandri, *I romeni della Transilvania, il Risorgimento italiano e l'alternativa fra Confederazione latina e danubiana*. Lingvist renumit, Ruscalla și-a uimit contemporanii prin afinitatea față de populațiile latine de la Dunăre, încât aceștia l-au numit „românul”. Este cel dintâi care i-a integrat pe români într-o formațiune pe care o considera nucleul unei organizări europene: confederația latină, stavilă împotriva panslavismului. A militat pentru această viziune originală asupra reorganizării viitoare încă din 1848, considerând că originea și limba puteau fi elemente esențiale în constituirea viitoarelor formațiuni politice continentale, care urmau a lua locul imperiilor multinaționale. Se deosebea astfel de contemporanii săi ce imaginau proiecte de confederații bazate pe criterii geopolitice, economice. Ruscalla a fost un amic al gânditorilor ardeleni, în special al lui Al. Papiu Ilarian, căruia i-a prefațat lucrarea *Independența constituțională a Transilvaniei*, apărută în Italia.

Cunoscut cercetător al relațiilor diplomatice româno-italiene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Rudolf Dinu, semnează un articol referitor la aderarea Italiei la tratatul austro-român din 1883 – *Italia e Romania nella Triplice Alleanza. Breve storia dell'accessione italiana al trattato austro-romeno del 1883*. Autorul surprinde motivele ce au determinat aderarea Italiei și a României la pactul Puterilor Centrale, iar pe baza documentelor din arhive prezintă contactele diplomatice și tratativele care au dus la semnarea acestui act de către Italia în 1883. Efectele acestui act au fost mai degrabă ideale decât reale. Actul a avut consecințe asupra siguranței naționale a României; aceasta a devenit un element de echilibru în zonă, iar prezența Italiei a fost mai activă în economie.

Legat de această ultimă idee este articolul semnat de Alina Dorojan, consacrat emigrației italiene și rolului acesteia în modernizarea spațiului românesc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – *L'importanza dell'immigrazione italiana nel processo di modernizzazione della Romania (1859–1918)*. În prima jumătate a secolului al XIX-lea emigrația italiană în principate a fost o direcție secundară și mai degrabă temporară. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea numărul lucrătorilor italieni crește și putem vorbi de o emigrație organizată. Locul de origine al italienilor sosiți în principate a fost în special regiunea de nord-est a peninsulei. Aceștia erau constructori de edificii publice și private, tăietori de lemne, pietrari, constructori de drumuri, căi ferate și porturi, agricultori. S-au stabilit în special în marile orașe: București, Iași, Craiova, Constanța, dar și în localități unde prezența lor era necesară: Dobrogea-Greci, Iacobdeal. Autoarea concluzionează că a fost o emigrație tradițională din motive economice. A exercitat o influență directă prin activitatea specialiștilor și indirectă prin schimburile de experiență, idee și mentalități.

Culegerea de studii se încheie cu un indice de nume, cu prezentarea actelor de constituire a grupului român de studiere a *Risorgimento*-ului, premisă a unor întâlniri viitoare între reprezentanții celor două istoriografii.

Raluca Tomi

AURICA ICHIM, MIRCEA CIUBOTARU, SORIN IFTIMI (editori), *Doamna Elena Cuza: un destin pentru România*, Iași, Palatul Culturii, 2011, 150 p.

Există personalități istorice spre care privim cu afectivitate prin prisma a ceea ce au însemnat, și care scapă totodată de marile controverse ce le-ar putea prejudicia chipul, povestea lor biografică

trezind aceleași sentimente urmașilor, îndepărtați în timp, ca și contemporanilor ce le-au cunoscut. O atitudine care rămâne constantă istoriografic, dar care nu oprește dorința istoricilor de a le cunoaște mai bine. Un astfel de caz este cel al Elenei Rosetti, o femeie al cărei caracter și ale cărei aspirații nu ar fi fost niciodată aflate dacă nu ar fi devenit soția primului domn al Principatelor Unite, Alexandru Ioan Cuza. Modul în care ea s-a impus ca Elena Doamna, nerămânând un personaj decorativ, ci devenind cealaltă pârghie prin care statul acționa asupra populației, este un merit indiscutabil. Aceasta este și perspectiva pe care editorii acestei lucrări o oferă cititorilor, demonstrând valoarea colaborării dintre două instituții culturale (Muzeul Cotroceni, Muzeul Unirii) și inspirația venită dintr-o expoziție ce a avut loc la Iași, în 2011. Lucrarea nu este un catalog de expoziție, după cum s-ar putea aștepta cineva, ci mult mai mult, îmbinând în mod reușit cercetarea științifică vădită de cele opt studii, de mică sau mai mare întindere, cu un album împărțit în trei categorii: Portrete, Memorabilia și Reședințe.

Dintru început trebuie spus că unul dintre acele fire roșii care ghidează o abordare este, aici, opera caritabilă întreprinsă de soția domnitorului, cu un accent deosebit pe instituția reprezentativă, Azilul „Elena Doamna”. Maria Platon deschide discuția printr-o scurtă incursiune biografică asupra personajului. Aurica Ichim, ce în trecut ne-a oferit o bună sursă de lucru prin editarea corespondenței Elenei Cuza² și care are grijă a valorifica patrimoniul lăsat în urmă de principesă, și-a îndreptat atenția spre acțiunile culturale și de binefacere. Dacă suntem de acord cu multe din cele scrise, două sunt însă punctele în care nu-i putem a da dreptate. Într-adevăr, moștenirea lăsată de mitropolitul Filaret în 1798 pentru construirea unui așezământ dedicat copiilor orfani s-a risipit, în cele din urmă fiind înființat, cu mult mai puțini bani, teatrul din capitală. Însă este greșit a spune că prevederile Regulamentului Organic referitoare la orfani au rămas „literă moartă”. Chiar dacă s-a practicat încredințarea spre creștere la doici, după cum adaugă și autoarea, acest sistem a funcționat destul de bine (p. 14) fără a exista un sediu propriu-zis până după prima jumătate a secolului al XIX-lea. Institutul Sărmanilor, parte a Eforiei Caselor Făcătoare de Bine, a fost creat imediat după adoptarea Regulamentului, având o organizare care s-a îmbunătățit cu fiecă an în ceea ce privește copiii abandonați. În privința orfanilor din teritoriu, Obșteasca Epitropie, o instituție cu o oarecare tradiție, a realizat o centralizare a datelor într-un mod eficient³, incluzându-i atât pe cei săraci cât și pe cei „evgheniți”, după cum îi numea P. Samarian. În al doilea rând, credem că ar fi mai nimerit a privi Azilul ca o inițiativă ce a pornit de la particularul Carol Davila, pentru a fi preluată, lărgită și căpătând un mult mai mare impact datorită eforturilor Elenei Cuza. Statul începea din a doua jumătate a veacului să monopolizeze segmentul asistenței sociale, iar doamna și mai apoi regina României își vor face din acest domeniu un atribut al funcției lor. Acesta este și motivul pentru care, printre fondatorii celebrați, îi regăsim și pe membrii familiei Davila. În acest punct observăm o privire similară în studiul lui Mihai Ipate asupra legăturii principesei cu Cotroceniul (p. 42). Acțiunea principesei nu este însă prima de acest gen, după cum ne arată autorul menționat (p. 47), una asemănătoare fiind realizată de Elisabeta Știrbei în 1843. Este drept totuși că amploarea pe care Elena Cuza a adus-o, prin apelul la donații și mobilizarea produsă, singularizează. Ea a reușit, mai mult decât oricine, să transforme gestul filantropic al unei singure clase într-o solidaritate a unei întregi nații față de generațiile viitoare reprezentate de copiii orfani.

² Virginia Isac, Aurica Ichim (editori), *Principesa Elena Cuza: Corespondență și acte. 1840–1909*, Iași, Editura Junimea.

³ Pentru o serie de informații referitoare la aceste instituții, vezi Ligia Livadă Cadeschi, *Eforia caselor făcătoare de bine. Casa copiilor sărmani din Țara Românească în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în Stelian Brezeanu (coord.), *În memoriam profesor Radu Manolescu*, Editura Universității din București, 2006, p. 317–330 și Nicoleta Roman, *The Child Abandonment in Bucharest in Early 19th Century (1830–1840)*, în „Revista Arhivelor/Archives Review”, LXXXIV (2007), nos. 3–4, p. 163–178.

Cristian Dragoș Căldăraru, într-un studiu de două pagini ce are în centru un singur document, arată implicarea doamnei în activitatea Spitalului „Caritatea” din Galați. Foarte documentat și chiar actual este studiul Mariei Popa, care ne face părtași la parcursul și viața unui monument: conacul Rosetti de la Solești, județul Vaslui. După cum reiese și din textul ce are la bază actele de arhivă, clădirea a fost afectată nu atât de intemperii și evenimente naturale, cât de indiferența și reaua voință a oamenilor, manifestată în mod repetat. Demn de reținut, într-o notă marginală, aflăm cum un slujbaș ecleziastic având un nume parcă predestinat, Serafim Lupu, a încercat să salveze parte din bibliotecă după instaurarea comunismului (p. 24). Iar dacă un cutremur precum cel din 1977 i-a afectat structura, lucrările efectuate aproape imediat după aceea, dar în mod „necorespunzător”, vor fi constituit primul pas spre o uitare ce-i periclitează șansele de supraviețuire. Într-o continuitate, Sorin Iftimi ne poartă prin istoria reședinței de la Ruginoasa, privind-o în ansamblul său și nu numai cu referire la conac. Asimilat frecvent cu numele Cuza, se uită că acest spațiu a aparținut Sturdzeștilor, fiind loc de surghiun pentru Costache Sturdza și, aproape de mijlocul veacului, scena unei drame familiale care a dus, indirect, la înstrăinarea sa. O asemănare arhitecturală, deloc întâmplătoare, se regăsește în vecinătatea la fel de cunoscută – reședința Sturdza de la Miclăușeni. Pentru istoricul acestei prime dețineri, autorul susține ipoteza folosirii în secolul al XIX-lea a clădirii vechiului conac sub altă utilitate, aceea de „casă arendășească” (p. 55). Pierdut din cauza datoriilor el a ajuns, *via* Banca Moldovei, la familia domnului, principesa a fost cea care s-a ocupat de renovarea și mobilarea sa, tocmai acest aspect fiind subliniat. Astfel, el a devenit singura reședință a cuplului princiar în Moldova și, după moartea celebrei proprietare, s-a transformat în spital (militar; pentru copii; pentru bolnavii de TBC). Completând acest parcurs, Mihaela Cristina Verzea contestă pe baza documentelor de arhivă afirmația Luciei Borș, care s-a menținut în timp, conform căreia Elena Cuza nu a locuit în casa ce o deținea în Piatra Neamț (p. 77). Câțiva ani acest lucru totuși s-a produs, ulterior ea donând imobilul nu către fratele Theodor, ci către un altul, Dimitrie, ce-l va vinde în 1902. Casa în care a murit la Piatra Neamț, în 1909, nu era proprietatea sa, după cum chiar azi greșit se crede, ci o locuință închiriată de la o prietenă, Henrieta Bacallu. Toate acestea Mihaela Verzea le arată fără tăgadă și punctează influența unui Dimitrie A. Sturdza, ostil lui Cuza și chiar memoriei acestuia, fapt care pare să fi avut greutatea sa în plecarea fostei doamne din țară.

Ultimul studiu, semnat de Aurica Ichim și Sorin Iftimi, reprezintă un excurs inedit, meritând a fi salutat atât prin abordarea cât și ca documentație. *Doamna Elena Cuza – steme și monograme* se alătură într-alt chip unei lucrări apărută în 2009, dar dedicată domnitorului⁴. Pornind de la un material ce se regăsește în diferite instituții din țară (muzee, biblioteci, arhive), pe un suport divers (hârtie, lemn, textile, metal etc.) s-a putut surprinde modul în care culorile unei familii (Rosetti) s-au regăsit în însemnele puterii oficiale; cum monograma unei (foste) principese, urmărită cronologic, îi demonstrează schimbările de statut etc. Bijuteriile, obiectele de mobilier, vestimentația, toate se transformă, printr-o astfel de „lectură” în mărturiile unei treceri de la boier la domn, cu respectarea unor norme autohtone ce ne sunt prezentate și care se racordează la uzanțele internaționale ale vremii.

Albumul, care întregeste prin imagini rândurile scrise, evocă vârstele Elenei Cuza, obiectele incluse în *Memorabilia* (inelul de căsătorie, tronul și mantia, sigiliile, trusele de voiaj, evantaiul etc.), permițându-ne să ne-o închipuim în varii ipostaze atât în spațiul public, cât și în cel privat. Printre stampe, fotografiile de epocă și schițe de mobilier o urmărim în toate acele case (Solești, Iași, Galați, București, Ruginoasa, Piatra Neamț) pe care a căutat să le preschimbe într-un cămin, care se va dovedi însă adesea prea puțin stabil. Într-un final, toată această incursiune în lumea Elenei Doamna, pe care o facem ghidați de editori, merită cu prisosință întreprinsă, dovedind-se cât de multe mai rămân a fi știute despre acest personaj istoric.

Nicoleta Roman

⁴ Aurica Ichim, Sorin Iftimi, *Alexandru Ioan Cuza – steme, monograme, decorații*, Iași, Editura Kolos, 2009.

ANTONIO D'ALESSANDRI, *Gândirea și opera Dorei D'Istria. Între orientul european și Italia*, București, Editura Pavesiana, 2011, 435 p.⁵

Dora D'Istria, Elena Ghica, este prin datele sale biografice o personalitate ce aparține Europei. Originea albaneză a familiei, născută pe malurile Dâmboviței, studiile făcute în mediul german, căsătoria cu un aristocrat rus, cariera strălucită în cercurile intelectuale occidentale și americane, totul o recomandă ca un personaj tipic pentru cosmopolitul secol al XIX-lea. Lucrarea cercetătorului Antonio D'Alessandri, care este teza sa de doctorat, reușește să creioneze personalitatea multivalentă a Dorei D'Istria, într-o carte care a primit pe merit recunoașterea mediilor academice italiene și probabil nu va lipsi nici corespondentul lor românesc.

Cartea de față nu se dorește a fi o biografie în stil clasic, deși nu lipsește preocuparea de a prezenta capitole esențiale din viața scriitoarei. Este mai degrabă o reușită încercare de a contura periplul spiritual al acesteia, începând cu anii formării intelectuale și continuând cu prezentarea operelor în raport cu dezbaterile de idei din epocă. Problemele majore care au suscitât polemici aprinse: raportul dintre stat și Biserică, dintre democrație și religie, lupta națională a popoarelor din Europa centro-orientală și balcanică, statutul femeii într-o societate aflată în continuă transformare, toate acestea sunt prezente în scrierile prințesei și în corespondența sa cu personalități de prestigiu ale epocii. Autorul năzuiește să surprindă acea undă inefabilă a nemuririi insinuată în operele Dorei D'Istria, zestrea sa intelectuală lăsată moștenire culturii universale.

Primul din cele șapte capitole ale lucrării este dedicat analizei critice a scrierilor biografice închinată Dorei D'Istria de către contemporanii săi, de cei care au cunoscut-o personal sau de către istoricii din epoca noastră. Autorul sesizează tendința acestora de a creiona un portret laudativ, un adevărat mit constituit treptat în jurul personalității prințesei.

De la Elena Ghica la Dora D'Istria este unul dintre puținele capitole biografice ale cărții, necesar pentru a înțelege mediul familial și studiile care au ajutat la formarea unei inteligențe critice, a unei personalități ce uimea prin cultura rafinată și informațiile din cele mai diverse domenii. Familia principilor Ghica a dat, în secolul al XIX-lea, domnitori (Grigore Dimitrie Ghica, Alexandru Dimitrie Ghica în Țara Românească; Grigore Alexandru Ghica în Moldova), dar nici Mihail Ghica, tatăl Dorei D'Istria nu a trăit în anonim, fiind totodată și un mare pasionat de cultura antichității și de arheologie. Învățăturile mamei sale, lecțiile primite de la preceptorul său Gregorius Pappadopoulos au fost continuate la Dresda, Berlin, Viena, Veneția. Căsătoria cu prințul Alexandru Koltzakoff-Massalsky i-a prilejuit nu numai intrarea în rândurile unei familii aristocratice ruse, dar și locuirea timp de șase ani în Rusia, prilej de a medita asupra societății din timpul țarului Nicolae I.

Capitolul al treilea este dedicat unei probleme esențiale din gândirea scriitoarei, cea religioasă, cea a raportului dintre religie și politică. Anul 1855 este anul debutului literar și științific, în care apare *La vie monastique dans l'église orientale*. Cartea este o critică a instituțiilor călugărești, anacronice, care împiedicau dezvoltarea firească a societății. Sunt prezentate în paralel o instituție monahală din Rusia – mănăstirea Sfântul Sergiu și una din Elveția protestantă – grotă Saint Beat. Luxul mănăstirii ortodoxe contrasta cu sărăcia țăranilor din jurul acesteia, dar mai ales cu austeră grotă elvețiană, prilej de a demonstra că Dumnezeu se afla acolo unde domnea simplitatea. Dora D'Istria demonstrează anacronismul economic al instituțiilor monahale, cât și lipsa de patriotism a acestora, înflorirea lor în mediile ignorante și sărace. Una dintre soluții întrevăzute era întoarcerea la religiozitatea evanghelică, la principiile de început ale creștinismului. Ideile sale au prins contur în corespondența cu Edgar Quinet, în care condamna politica papalității față de curentul promovat de Félicité de Lamennais și adepții acestuia.

Tot acum este perioada în care se delimitează de ideile republicane ale lui Giuseppe Mazzini, ea fiind adepta monarhiei constituționale. De reținut că Dora D'Istria era convinsă de rolul religiei în dezvoltarea și împlinirea individului, însă critica catolicismul din prisma pierderii valorilor creștine

⁵ Lucrarea de față este ediția în limba română; cea în limba italiană a apărut în 2007 la Roma, cu sprijinul Istituto per la Storia del Risorgimento.

autentice și originare. Elaborează conceptul de democrație evanghelică, conform căruia, democrația adevărată a fost posibilă numai după apariția lui Hristos și a ideilor sale de fraternitate, pe deasupra oricăror deosebiri. Democrația era viitorul omenirii, iar coordonatele sale erau: libertatea, egalitatea, onoarea, educația morală. Dora D'Istria s-a preocupat de conceptul democrației, încercând să-i identifice principiile inspiratoare în contextul unei dezbateri incitante asupra acestei noțiuni, dezbateră declanșată în capitala britanică. Era de părere că Reforma nu numai că a slăbit pozițiile papalității, dar a restituit creștinismului principiile democratice. Afinitatea sa cu Mazzini era evidentă în ceea ce privea dimensiunea religioasă a democrației. Chiar dacă nu era de acord cu soluția politică a genovezului, și anume instaurarea republicii, cei doi se întâlneau pe tărâmul ideilor referitoare la raportul dintre credință și societate, la rolul educației în formarea unui om „mai bun decât este; să aibă mai multă dragoste, un sens înalt al frumosului, mărețului, adevărului; idealul urmărit de el să fie pur, divin, să simtă propria demnitate, să aibă mai mult respect pentru sufletul său nemuritor”.

Anii 1856–1859 sunt închinați „chestiunii românești”, unirii principatelor. În publicația lui Lorenzo Valerio, „Il Diritto”, Dora D'Istria scria câteva articole referitoare la principate, printre care și *Osservazioni di una rumena sull'organizzazione dei principati danubiani*, în care susținea dreptul popoarelor la independență și la autodeterminare. În *I rumeni e il papato* dorea să demonstreze popoarelor latine că libertatea politică nu poate fi posibilă fără cea spirituală. Catolicismul înăbușea libertatea popoarelor și dorea în acei ani să-și întindă autoritatea și asupra ortodocșilor. Demonstra originea latină a românilor și lupta comună cu italieni împotriva Austriei. Tot în „Il Diritto”, în articolul *De la fraternité des peuples latins et de leur rôle dans le développement de l'humanité*, scria despre o confederație a popoarelor latine. Se pronunța împotriva dinastiei străine în principate. În vara lui 1856 l-a cunoscut pe Giorgio Asproni și se pare că a întocmit *Un piano per la Rumenia*, o acțiune conjugată a Italiei și a românilor împotriva Austriei, planuri ce vor fi continuate în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza.

Capitolul al cincelea este dedicat problemelor naționale din sud-estul european. După o scurtă prezentare a gândirii lui Johann Gottfried Herder, cel care a analizat conceptul de națiune potențând valențele culturale ale acestuia, autorul dedică trei subcapitole scrierilor prințesei referitoare la principatele române, la Grecia, insulele ionice și Creta, la națiunea albaneză de care se simțea legată prin origine.

Greciei, pe care a vizitat-o în 1870, i-a dedicat două lucrări. În cea dintâi, despre Grecia continentală, amintea importanța civilizației elene în definirea culturii europene, descria locurile istorice vizitate, prilej de a-și manifesta dezaprobarea față de poziția Marii Britanii de susținătoare a Imperiului otoman. În a doua lucrare, dedicată Moreei, era analizată viața politică din Grecia, greutățile întâmpinate de suveranii străini de a se impune într-un stat deriverat ca structură politică de cele europene occidentale. Medita asupra reformelor introduse de monarhiile constituționale, reforme care nu au respectat autonomiile locale și au sufocat statul prin centralismul lor.

Dora D'Istria era printre puținii intelectuali europeni care au scris despre națiunea albaneză, arătând originalitatea folclorului și reușind să surprindă legăturile dintre intelectualii albanezi și cei italieni din sudul pensinsulei. Deși prințesa a scris despre imobilismul lumii musulmane și anacronismul Imperiului otoman, văzut ca un simbol al sclaviei și al decăderii morale, în subcapitolul dedicat poporului albanez, în majoritate de religie mahomedană, a încercat să surprindă lupta acestuia pentru independență. Exemplul edificator era figura lui Ali pașa din Tepeleni, care a încercat să se desprindă de otomani în anii 1820.

Un subcapitol substanțial este dedicat revoltelor din Creta și legăturilor dintre Dora D'Istria și Giuseppe Garibaldi din anii 1866–1867. Amândoi vedeau rezolvarea problemelor balcanice prin expediții în zona continentală a Greciei, imaginând un front antiotoman. Prințesa îi scria despre o confederație a popoarelor balcanice, ca o barieră împotriva panslavismului și pelenismului.

Alegerea lui Alexandru Ioan Cuza a fost o mare dezamăgire pentru prințesă, iar reformele acestuia au încălcat, în opinia sa, dreptul proprietății (se referea mai ales la reforma agrară din 1864). Sub alt aspect, folclorul românesc era omagiat de scriitoare printr-un articol apărut în prestigioasa „Revue des Deux Mondes”.

Principesa a fost o voce care s-a impus contemporanilor prin studiile referitoare la statutul femeii în societate. Cele două lucrări, *Les femmes en Orient* și *Les femmes par une femme*, reprezentau un ambițios proiect de a studia statutul femeii în arii geografice, culturale diferite. Sursele sale sunt: folclorul, scrierile literare, istorice, economice. Rolul femeii ca mamă și soție în regenerarea familiei era o constantă a tuturor spațiilor culturale; diferit era perceput rolul acesteia în societate, în viața politică.

În prima lucrare evidențiază statutul diferit al femeii din lumea ortodoxă față de cel din lumea musulmană. Creștinismul primitiv îi privea în mod egal pe bărbați și femei, numai evoluția istoriei a făcut ca rolul bărbaților să devină primordial în societate. Folclorul națiunilor ortodoxe argumenta această idee a egalității între sexe. Chiar în viața politică a Imperiului bizantin sau în Rusia de-a lungul istoriei s-au impus figuri feminine. În lumea musulmană, în schimb, femeia avea un statut umilitor datorită existenței haremului și a sclaviei. Soluțiile pentru ameliorarea rolului femeii erau cele juridice (studiază legislația otomană), educația viitoarelor mame etc.

În lucrarea dedicată femeii în lumea occidentală, scriitoarea distinge între țările latine și cele germanice. Este un prilej de a analiza situația femeii din Franța prin prisma adoptării codului civil napoleonian și de a sublinia condiția mai bună a femeii în statele de religie protestantă. Scriitoarea surprinde plăcut prin temeinicele cunoștințe juridice, prin care argumentează fiecare analiză a sa.

Inedit este și subcapitolul în care sunt prezentate legăturile cu mișcarea de emancipare a femeilor din Italia. În articolele apărute în presa de profil din peninsula transpăre concepția autoarei referitoare la emanciparea graduală a femeii în societate. Mai întâi era nevoie de câștigarea unei egalități civile și apoi de câștigarea dreptului de vot. În eliberarea femeii educația și implicarea acesteia în viața activă pentru a dobândi o independență economică era o soluție practică. Prințesa se remarcă și prin curajul de a critica opinia socialiștilor referitoare la rolul femeii în societate. Se referea în special la Charles Fourier și la teoria pasiunilor, precum și la Saint Simon și discipolii acestuia. A criticat liberalismul moral care excludea orice constrângere și impunea ca unică lege respectul absolut al instinctelor individuale.

Lucrarea lui Antonio D'Alessandri, alcătuită după toate regulile unei opere științifice, mai cuprinde o genealogie a familiei Ghica, o notă biografică, o bibliografie a scrierilor Dorei D'Istria, o prefață semnată de Francesco Guida, o postfață semnată de Ștefan Delureanu, cel cărui îi este dedicată ediția în limba română a cărții, și un indice.

Cartea se încheie într-o notă pesimistă, cu rugul ce a ars nu numai rămășițele pământeste ale scriitoarei, dar și amintirea acesteia. Însă, adăugăm noi, prin truda sa autorul reînvie una dintre personalitățile fascinante ale culturii române și europene și o redă tuturor iubitorilor de cultură.

Raluca Tomi

FLORIN CONSTANTINIU (1933-2012)

Acad. DAN BERINDEI

În seara zilei de 13 aprilie 2012, în Vinerea Mare, ne-a părăsit Florin Constantiniu, trecând în cealaltă lume. A plecat dintre noi un mare istoric, dar înainte de toate un om deosebit, de o rară sensibilitate și un dăruit către țara și profesiunea sa. Va mai trece lungă vreme până când se va ridica dintre români un istoric cu înzestrări și cu o pregătire similare. Rămâne să nădăjduim că generațiile următoare de istorici îi vor purta respectul și prețuirea pe care nu toți contemporanii săi i le-au acordat în măsura cuvenită.

Florin Constantiniu s-a născut la București la 8 aprilie 1933. A fost elevul Colegiului Sfântul Sava, pentru ca apoi să fie studentul Facultății de Istorie de la București, în anii 1951–1956, într-o perioadă de încercări grele pentru intelectualitatea română, dar totodată când la capătul cărora au apărut primele raze de speranță pentru o istoriografie greu încercată. Puterea lui Mihail Roller și-a cunoscut apusul și la cârma Institutului de Istorie și Filosofie din București a venit academicianul Andrei Oțetea, unul din profesorii lui Constantiniu. Lui i s-a datorat chemarea înzestratului său fost student în uriașul laborator științific pe care a reușit să-l creeze, în anul următor așezării sale în fruntea Institutului care va purta numele lui Nicolae Iorga, ctitorul său.

Florin Constantiniu a fost devotatul slujitor al Institutului din 1957 și până în ultimii ani ai vieții, chiar și după alegerea sa ca membru al Academiei Române. El a reprezentat pentru colegii săi un model de dăruire profesională, dar înainte de toate impresiona prin inteligența și erudiția sa. Deși poate, înainte de toate, ar trebui prețuite la cel plecat dintre noi, dăruirea sa către țară, atașamentul său pentru valori din păcate atât de neglijate ba chiar și batjocorite în ultima vreme. El a întruchipat, totodată, istoricul competent, sigur pe știința și pe cunoștințele lui, un model pe care mă întreb câți dintre tinerii care își aleg astăzi această cale vor mai avea energia și dorința de a-l urma?!

Câmpul său de investigație a fost foarte întins. Întemeindu-se pe o bază cuprinzătoare de istorie universală, în care îndrăgostit a așezat istoria națională, altfel nu pe deplin inteligibilă, a adus contribuții însemnate într-o varietate de direcții și probleme. Prin scrisul său a deschis nenumărate ferestre spre cunoaștere, spre o comprehensiune mai cuprinzătoare a unor fenomene istorice și spre înțelegerea unor personalități de marcă ale trecutului. În realitate, avea o curiozitate nestăvilită și de asemenea capacitatea de a găsi cele mai potrivite căi de cunoaștere și documentare într-o problemă sau alta, într-un câmp de o vastitate nemărginită.

Am călătorit în câteva rânduri împreună și m-a impresionat cum își subordona întreaga existență pasiunii cercetării. Cu banii numărați, mai ales pe vremea aceea, nu-și cumpăra decât un lucru: câteva cărți dinainte dorite și știute! Întreaga lui viață era consacrată, ceas de ceas, cercetării, înțelegerii profunde prin studiul asiduă al temelor care-l preocupau. Era de fapt un monah în haine obișnuite, dar trăind cu intensitate procesul atât de dificil al omului de știință, alergând după adevărul pe care niciodată nu izbutim să-l cuprindem pe deplin, dar de care ne putem apropia cel mai mult când suntem însuflețiți de simțăminte adecvate de pasiune și dăruire și suntem înarmați și cu știință, cu cât mai multă cunoaștere, ceea ce la Florin Constantiniu era o realitate de netăgăduit.

L-a preocupat istoria de început a țărilor române, domnia lui Mihai Viteazul, relațiile agrare, personalitatea celui mai de seamă domnitor fanariot – Constantin Mavrocordat, politica externă a țărilor române, istoria mentalităților, istoria veacului al XVIII-lea, pentru a se opri apoi, în ultima parte a vieții, timp de câteva decenii, cu un rar interes și cu rezultate remarcabile asupra evoluțiilor

istorice ale istoriei lumii și mai ales ale fostei Uniuni Sovietice, în ultima jumătate a secolului al XX-lea. A urmărit firesc și procesele istorice prin care a trecut România în perioada dată și în corelare cu mersul istoriei universale. Exprimându-l, de un deosebit interes este și sinteza *Istoria sinceră a poporului român*, publicată în 1997 în cea dintâi ediție, care ne dezvăluie măsura erudiției și a cunoștințelor sale, dar și opinii care trebuie luate în seamă chiar dacă nu le-am accepta în totalitate. A colaborat la realizarea primei ediții a tratatului *Istoria României*, având un rol decisiv la scrierea volumului al III-lea, și tot astfel la tratatul *Istoria românilor*. Cărțile sale privind istoria jumătății de veac de regim totalitar în România sunt neprețuite prin informația și interpretarea oferite; de asemenea, volumul său din 2008 – *De la Răutu și Roller la Mușat și Ardeleanu* – este prețios atât prin rezultatele cercetării, cât și prin contribuția memorialistică personală.

Florin Constantiniu nu mai este printre noi, dar în fapt îl avem mai departe alături, prin exemplul oferit, prin scrierile sale, prin noutatea și îndrăzneala sa sinceră în abordarea frontală a atâtor probleme, care nu vor putea fi ignorate. Constantiniu se înscrie firesc printre marii istorici, printre cei dăruiți și înzestrați să descifreze și să înțeleagă trecutul și totodată având știința de a transmite generațiilor următoare fructele cercetărilor sale pasionate. El rămâne astfel un nemuritor.



ISSN 0567-6320