

**MUZEUL DE ISTORIE GALAȚI,**

**DANUBIUS  
XXVIII**



**GALAȚI  
2010**

**MUZEUL DE ISTORIE GALAȚI**

**DANUBIUS  
XXVIII**

**GALAȚI  
2010**

### **COLEGIUL ȘTIINȚIFIC:**

Mihalache BRUDIU (Galați), Anne-Marie CASSOLY (Strasbourg),  
Virgil CIOCÂLTAN (București), Ion T. DRAGOMIR (Galați),  
Constantin FROSIN (Galați), Viaceslav KUSHNIR (Odessa),  
Florin MARINESCU (Atena), Mihai MAXIM (Istanbul),  
Nikolai MIHĂILUȚĂ (Odessa), Silviu MILOIU (Târgoviște),  
Crișan MUȘETEANU (București), Ioan OPRIȘ (București),  
Dan RÂPĂ-BUICLIU (Galați), Martin RILL (Ulm), Ion SANDU (Iași), Silviu  
SANIE (Iași), Victor SPINEI (Iași), Marian STROIA (București), Mihai-Dimitrie  
STURDZA (Paris), Elena TÎRZIMAN (București),  
Ion ȘIȘCANU (Cahul), Taras VINSTKOVSKII (Odessa)

### **RESPONSABILI ANTERIORI AI REVISTEI:**

Ion T. DRAGOMIR, Ștefan STANCIU

### **COLEGIUL DE REDACȚIE:**

Cristian-Dragoș CĂLDĂRARU - redactor responsabil  
George ENACHE - redactor șef  
Ovidiu NEDU - secretar științific  
Virgil NISTRU-ȚIGĂNUȘ, Eugen DRĂGOI, Elena-Ingrid BAHAMAT,  
Decebal NEDU – redactori

#### *Traduceri și corectura textelor în limbi străine:*

Ovidiu NEDU, Cornelia BUJOR, Igor NICULCEA, Raluca SARĂU

#### *Machetă grafică și Desktop Publishing:*

Liliana - Carmen PALADE

#### *Recenzori invitați pentru nr. XXVIII/2010:*

prof. dr. Lucrețiu Mihăilescu-Bârliba (Iași);  
prof. dr. Octavian Bounegru (Iași),  
cercet. șt. princ. I Daniela Bușă (București),  
cercet. șt. princ. I Ileana Căzan (București),  
conf. dr. Paul Brusanowski (Sibiu), lect. dr. Constantin I. Stan (Galați),  
cercet. șt. princ. Elena Șișcanu (Chișinău),  
lect. dr. Silviu Lupașcu (Galați), lect. dr. Emanuel Plopeanu (Constanța),  
lect. dr. Ovidiu Cotoi (Galați), conf. dr. Mihai Săsăujan (București)

**I.S.S.N. 1220 - 5052**

## C U P R I N S / SUMMARY

### ISTORIE ANTICĂ. EPIGRAFIE / ANCIENT HISTORY. EPIGRAPHY

- Silviu SANIE,**  
*Un fragment de inscripție elenistică descoperită în cetățuia getică  
de la Bărboși - Galați ..... 7*  
*A Fragment of a Hellenistic Inscription Discovered in the Getic Fortress  
from Bărboși-Galați*
- Andreea-Raluca BARBOȘ,**  
*Témoignages épigraphiques sur le culte impérial en Illyricum durant le  
règne d'Octave Auguste (27 a.Chr. - 14 p.Chr.) ..... 25*  
*Epigraphic Testimonies Regarding the Imperial Cult in Illyricum  
during the Reign of Octavian Augustus (27 B.C.–14 A.D.)*

### ISTORIE MODERNĂ / MODERN HISTORY

- Maria-Magdalena TULUȘ,**  
*Réalités géopolitiques du Danube Maritime (1774-1800) ..... 33*  
*Geopolitical Realities of the Maritime Danube (1774-1800)*
- Dragoș-Cristian CĂLDĂRARU,**  
*Aspects sur le procès de la sécularisation des biens des églises et des  
couvents consacrés de l'ancien département de Covurlui ..... 59*  
*Considerations on the Secularization of the Assets of Consecrated  
Churches and Monasteries from the Former County of Covurlui*
- Constantin ARDELEANU,**  
*Elsie Inglis and the Scottish Medical Women in Romania (1916-1917).  
Contemporary Recollections ..... 69*

### ISTORIE CONTEMPORANĂ / CONTEMPORARY HISTORY

- Neculai IURAȘCU,**  
*Diplomatul Dumitru Iurașcu - un fiu al Galațiului ..... 87*  
*The diplomat Dumitru Iurașcu - a son of Galați*
- Théodore TAKOU,**  
*Les nouvelles offres d'éducation privée islamique au Cameroun:  
État des lieux et perspectives ..... 99*  
*New Offers of Private Islamic Education in Cameroon:  
Current State and Perspectives*

## ETNOLOGIE / ETHNOLOGY

**Alexandr PRIGARIN,**

- Этноконфессиональная культура в контексте приграничья:  
русские-старообрядцы (липоване) Дунайского региона ..... 113*  
*An Ethnical and Confessional Culture in a Border Area: the Russian  
Old Believers (the Lipovans) at the Lower Danube*

## ISTORIA CULTURII / CULTURAL HISTORY

**Constantin DANIEL,**

- Misterele lui Zalmoxis (capitolele IX-XVI) ..... 127*  
*The Mysteries of Zalmoxis (chapters IX-XVI)*

## BIBLIOLOGIE / BIBLIOLOGY

**Dan RÂPĂ-BUICLIU,**

- Bibliografia Românească Veche. Corrigenda.  
(Tipăriturile macariene) ..... 225*  
*Old Romanian Bibliography. Corrigenda. (Macarie's printings)*

**Lucian PETROAIA,**

- Un jubile de la culture et de la spiritualité roumaine: 440 années de  
l'impression du missel de Coresi - Braşov, 1570 ..... 245*  
*A Celebration of Romanian Culture and Spirituality: 440 Years since  
the Printing of Coresi's Liturgical Book - Braşov, 1570*

## NUMISMATICĂ / NUMISMATICS

**Sorin LANGU, Cristian ONEL, Gheorghe GHERGHE, Laurențiu URSACHI**

- Note asupra unor descoperiri monetare din județul Vaslui ..... 263*  
*Notes on some Coins Discovered in Vaslui County*

## RAPOARTE ARHEOLOGICE / ARCHAEOLOGICAL REPORTS

**Costel ILIE, Mircea NICU, Adrian ADAMESCU, Paul CIOBOTARU,**

- Le site Negrileşti - La Cour de l'école.  
Le point „La Centrale Thermique” ..... 267*  
*“Negrileşti - Schoolyard” Site. The „Heating Station” Point*

**RECENZII. NOTE BIBLIOGRAFICE /**  
**BOOK REVIEWS. BIBLIOGRAPHICAL NOTES**

*Pagini din trecutul muzeografiei gălățene. Acte, documente, corespondență și note*, editor Costin Croitoru, Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 2009, XXXVIII+277 p. (Dragoș-Cristian CĂLDĂRARU) ..... **283**

Rebecca Haynes, *Politica României față de Germania între 1936-1940*, Editura Polirom, București, 2003, 216 p. (Ana-Maria CHEȘCU) ..... **285**

Mircea Goga, *Venturia Goga, „Privighetoarea lui Hitler”*, Editura RAO International Publishing Company, Colecția RAO Class, București, 2007, 699 p. + 14 foto (Ana-Maria CHEȘCU) ..... **289**

**ABREVIERI**..... **293**  
*Abbreviation list*

**UN FRAGMENT DE INSCRIȚIE ELENISTICĂ  
DESCOPERITĂ ÎN CETĂȚUIA GETICĂ DE LA BĂRBOȘI - GALAȚI\***

Silviu SANIE\*\*

**Cuvinte cheie:** inscripție, epoca elenistică, cetățuie getică, Bărboși-Galați

Cu prilejul săpăturilor arheologice, desfășurate în anul 1983, în cetățuia getică de pe înălțimea Tirighina de la Bărboși-Galați, într-un mic spațiu nederanjat din locuința L<sub>1</sub>N, ultimul nivel al cetățuiei D-3, la adâncimea de 2.20 m a fost găsit un fragment de marmură cu inscripție. Extinderea suprafeței investigate, limitată la vest de fundațiile unor construcții din *castellum*-ul roman și la est de intervenții moderne, nu a dus la descoperirea altor fragmente din epigrafă.

Fragmentul de marmură de foarte bună calitate (L. 16.6 cm; l. medie 5.7 – 5.9 cm; gr. max. 9.2 cm) păstrează grupuri de litere incizate (h. 0.67 – 1.27 cm) din șase rânduri ale unei inscripții grecești<sup>1</sup>.

Desenele cu o vopsea neagră și roșie precum și unele mici incizii vizibile pe o mare parte a suprafeței fragmentului afectează doar ultimele litere ale inscripției (Fig. 1).

Câteva litere sunt fragmentare. În **r. 1** apare doar jumătatea inferioară din Σ; Θ din **r. 2** este incomplet; în **r. 3** P are lipsă partea inferioară, iar Σ jumătatea superioară; în **r. 5** O situat la marginea fragmentului are o mare parte a cercului distrusă, dar poziția și dimensiunile părții vizibile susțin lectura; tot în **r. 5** Y situat la extremitatea din dreapta are lipsă una din bare, iar în **r. 6** adăugirile ulterioare diminuează claritatea lecturii (Fig. 2).

În micul text, cu toate literele lizibile, nu poate fi separat vreun nume propriu.

.. σ αυ ...../θερει κ[αι...../ραια προς ..... /..... επει]σε τον β[ασιλεα .....την π]/ολιν λυ/.....τα .....

---

\* O versiune în limba engleză a apărut în „Istros”, XIV, Brăila 2007, p. 155-176.

\*\* Institutul de Arheologie Iași, România.

<sup>1</sup> Pentru stratigrafia cetățuiei getice și a locuirii romane pe înălțimea Tirighina. Vezi S. Sanie, *Cetățuia geto-dacică de la Bărboși (I)*, în „ArhMold”, XI, 1987, pp. 108-109.

Cele 31 de litere păstrate pe șase rânduri ale fragmentului de inscripție de formă poligonală nu au decât în parte aceeași dispunere pe verticală, amplificând succesiv distanța pe orizontală între literele din r. 1 și cele din r. 6.

Forma unor litere, precum Π cu o hastă mai scurtă, Σ cu barele orizontale dispuse unghiular, O cu dimensiuni mai mici decât celelalte litere, pot fi întâlnite încă din sec. IV a.Chr.<sup>2</sup> dar ductul literelor A, B, Λ, N, Y din inscripția de la Bărboși poate fi regăsit în epigrafele din secolul al III-lea a.Chr.<sup>3</sup>, posibil și din secolul al II-lea<sup>4</sup>.

Din **r.1** ne sunt cunoscute doar trei litere și completarea este determinată de categoria în care considerăm că ar trebui încadrată epigrafa. Textele păstrate în **r.2**, **r.4**, **r.5** ar sugera că ne aflăm în fața unui fragment dintr-un *decret onorific*, în timp ce pentru literele din **r.1** și **r.5** completările pot avea și o variantă care n-ar exclude o *inscripție votivă*.

Între posibilele întregiri din **r.1** sunt de menționat ... ε4j]ς α↔[το·ς ΠςΔ4< □B≅\*4\* <∇4<sup>5</sup> ... cu mențiunea meritelor pentru care cetatea îi aduce onoruri sau το·]H ∇↔ [ϑ∈< γ·γΔ(γϑ≅]Λ~<ϑ∇H<sup>6</sup> ca parte a motivației, eventual funcția care o avea: ΦϑΔ∇ϑ0(∈H fB℞ ϑ0~H ΠφΔ∇]H ∇↔[ϑ≅6ΔςϑTΔ ... Mai puțin probabile sunt data [♣ϑ≅<H. . . . . μηvo]H A<[\*4<∇4≅H] sau ∅ ηγ∈]H ∇Λj[ϑ H̄ ... „zeul însuși” dintr-o inscripție votivă.

În **r.2** cuvântul ηγΔγ4 poate fi dativul lui ϑ∈ ηΞΔ≅H „vară” dar și „recoltă”, vocabulă cu oarecare frecvență pe inscripțiile pontice<sup>7</sup> și în continuare 6∇[.:. Completarea literei A după hasta existentă este suficient de sigură. Se impune a menționa și posibilitatea despărțirii ultimei silabe din ϑερεi și formarea conjuncției γ℞ 6∇℞ „cu toate că” sau, mai puțin probabil, continuarea γ∅6∇[Φ.:.∇ „representare, imagine” etc.

În **r.3** pentru X!3! se cuvine a aminti cuvântul ÔX∇.:.∇, ∇H(≅) „Rhea” greu de asociat cu celelalte posibile întregiri. Între completările verosimile ale celor două silabe, câteva ar sprijini ipoteza că ne-am afla în fața unei inscripții votive. Astfel, Ô/Δ∇4~∇ este sărbătoarea zeiței Hera și numeroase zeițe Athena, Afrodita,

<sup>2</sup> IOSPE, I, p. 20, inscr. 10.

<sup>3</sup> M. Guarducci, *Epigrafia greca*, III, p. 79, fig. 38; G. Steinhauer, Duo dhmotia yhfismata tw n AxaΔn,wn, în „!ΔxaiologikZ EfhmeΔiβ”, 131, 1992, p. 179-193.

<sup>4</sup> Faik Drini-Dhimosten Budina, *Moishkrime te Reja te zbuluara ne Butrint (Nouvelle decouvertes a Butrint)*, în „Iliria”, XI, 1981, 1, p. 227.

<sup>5</sup> Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Hildesheim, 1960, nr. 125.

<sup>6</sup> ISM, I, 1, p. 56, r. 24.

<sup>7</sup> cf. ISM, I, 15.10, 30 - ac. pl. τὰ qevΔh.



Artemis ș.a. au și epitetul  $\hat{\Omega}!(\cong]\Delta\zeta4\forall$  ca și epitetul  $\square(\cong\Delta\forall\cap\cong H$  al unor zei ambele în legătură cu centrul vieții civice adeseori și culturale  $\sim g\circ\Delta\acute{a}$ . Pentru Artemis există și varianta  $[\Delta\theta\gamma:4H\forall]\Delta\forall:\forall$ .

În sfârșit, cuvântul  $\zeta\Delta\forall4\sim\cong H$ ,  $\forall$ ,  $\cong<$  („blestemat”, „funest”) apare invocat în rugăciuni.

Următoarele trei litere  $A\cong H$ , (la  $\Gamma$  fiind prezentă doar jumătatea inferioară), ar putea avea de asemeni mai multe întregiri: teonimul  $A\cong\Phi\gamma4*T\sim<$ ; sărbătoarea zeului  $A\cong\Phi,.\cdot*4\forall$ ; templul zeului  $A\cong\Phi\gamma4*\phi<4\cong<$ ; numele unei luni din calendarul attic  $A\cong\Phi\gamma4*\gamma\phi<$  ș.a.

În același rând nu pot fi excluse lecturi care n-au vreo legătură cu zeul Poseidon. Ar putea fi de asemenea  $j\jmath,< 90\sim4 \forall(\cong]\Delta\forall\sim4$  urmată de prepoziția  $\square B$  singură sau în compunerea a numeroase grupe de cuvinte precum:  $\square B \bar{\Phi}\theta\forall 94H-\gamma4\cong H(0)$  „distanță”;  $\square B\cong\Phi\theta\epsilon\forall 88T$  „a trimite”. Ex. „a trimite o expediție”  $\sim$  *postevllein stAtían*;  $\square B\circ$ -*stílbw* („a arde, a da foc” ș.a.)<sup>8</sup>, câteva reîntâlnite și în acele epigrafe din zona pontică<sup>9</sup> care ilustrează momente din schimbătoarele relații ale coloniilor cu lumea „barbară”.

În **r.4** s-a păstrat se, pronumele personal, persoana a II-a sú la cazul acuzativ, foarte probabil precedat de conjuncția  $\tau\mu\pi\epsilon\acute{\iota}$  („cu toate că”) cu multiple sensuri („când”, „după ce”, „îndată ce”),  $\tau\acute{o}\nu$ , articolul masculin la cazul acuzativ și B care ar fi de completat B[asiléa]<sup>10</sup>. Am considerat-o preferabilă lecturii  $\tau\acute{o}\nu$  B[wμόν] ținând seama și de context.

În **r.5** este vizibilă o parte din o lin 1 și părți din u. Întregirea propusă ar fi  $\tau\epsilon\eta\ \ \rho\acute{o}\lambda\iota\eta\ \ \lambda\upsilon[ \dots$  Silaba  $\lambda\upsilon$  posibil să fie începutul unei vocabule obișnuite sau a unui nume propriu, foarte probabil un toponim.

Ex.  $\tau\cong\ \text{stAt}\cong\text{pedon}\ \ \rho\Delta\acute{o}\beta\ \ \tau\epsilon\eta\ \ \rho\acute{o}\lambda\iota\eta\ \ \text{L4u}[\Phi\text{maxeia}]^{11}$ .

În **r. 6** apare doar TL,  $\tau\acute{a}$ , articolul neutru la acuzativ plural. La reutilizare însemnările incizate ulterior adaugă posibilitatea unei lecturi PL, dar prima opțiune rămâne mai sigură.

Considerăm că fragmentul a aparținut unei stele pe care era gravat un *decret onorific*. Prezența vocabulei  $\rho\epsilon\Delta\epsilon\iota$  ar permite eventual să apropiem textul

<sup>8</sup> Cf. ISM, I, *apost,ilaizevnia* 6, 5-6; Pentru alte sensuri, cf. ISM, I, p. 121 (*apostevllein dixastás* - „a trimite judecători”).

<sup>9</sup> ISM, I, 6, 5-6; 30.1; 28.11.

<sup>10</sup> J. Pouilloux, *Inscriptions grecques*, p. 18. Decret pentru poetul Philippides din 287 a.Chr.; ISM, I, 15, r. 50 etc.

<sup>11</sup> Ex. *Lusimáxia*, nume de oraș din: Chersonesul Thracic, Mysia, Thracia etc.; *Ludía*, *Lutaonía* *Luíá* etc.

inscripției din care a făcut parte micul fragment de unele decrete de tipul cunoscutului decret în onoarea lui Agathocles fiul lui Antiphilos<sup>12</sup>.

↑ Pe piesa reutilizată descrierea celor observate poate fi făcută cu fragmentul de marmură cu inscripție dispus într-o poziție similară celei anterioare, normală pentru lectura textului sau cu baza adusă pe o linie orizontală. O parte din imaginile și însemnările de pe avers sunt ilustrate pe planșele I-VI.

Poate fi remarcată împărțirea suprafeței în secvențe inegale. Prezentarea celor observate începe de la marginea din stânga. Conturul marginii și o parte din micile chipuri și capete de animale din suprafața primei secvențe compun un cap de bovină. Restul suprafeței este acoperită de imaginile a cel puțin trei capete de cai și chipuri în profil spre dreapta.

În secvența următoare apare o figură ianiformă pe suprafața căreia se disting chipuri, cele mai multe în profil spre stânga.

În cea de a treia secvență poate fi observată gruparea imaginilor în trei registre. În primul dintre ele se disting chipuri și un cap de animal cornut; pe mijloc marea figură ianiformă are profile clare pe ambele laturi iar la bază apare o protomă de bovină în profil spre stânga. În partea dreapta este ilustrat cu mai puțină claritate un personaj, dispus în profil spre stânga, înfățișat în poziție șezândă, ținând în mână un obiect dificil de delimitat și nominalizat. Cele menționate în acest mic cadru alcătuiesc în ansamblu un mare rhyton la stânga căruia pe direcția părții lui superioare poate fi observat un cap de animal.

A patra secvență, mai îngustă, are schițate chipuri în profil clare pe latura stângă și mai puțin clar, pe latura dreaptă un personaj cu barbă.

Pe suprafața celei de a V-a secvențe pot fi observate mici figuri ianiforme, conturul nesigur a două păsări și unele însemnări.

Pe secvența a VI-a chipurile figurii ianiforme sunt mai clare pe latura dreaptă. Pot fi observate de asemeni însemnări și un recipient de formă conică.

În sfârșit, ultima secvență, are pe suprafața ei chipuri clare atât cele în profil spre stânga, în primul rând cel din partea superioară cât și cele din zona mediană și de la bază.

Pe latura din dreapta, sus apare imaginea unui personaj cu glugă, pe linia mediană un cap de animal (câine ?) în profil spre stânga și către bază un chip în profil spre dreapta și capete cabaline.

Însemnările, în relief mai lizibile sunt: ZLI, ZILI, CIC, ZIL, ZIGLC și ZLC.

→ În această poziție a fragmentului, amintitele împărțiri ale suprafeței sunt în continuare vizibile, dar crește simțitor dificultatea de a surprinde reprezentările din micile „registre”.

---

<sup>12</sup> ISM, I, 15.

Astfel la extremitatea superioară observăm două chipuri cu fața la cer și pe latura din stânga și în apropierea ei o impresionantă alcătuire din mici figuri ianiforme și chipuri în profil spre stânga. Până la marginea din dreapta pot fi observate două figuri ianiforme alcătuite din obiecte greu de nominalizat cu deplină siguranță (fructiere, piese metalice). Conturul marginii din dreapta formează un chip cu trăsături prevalent asiatice înfățișat în profil spre dreapta.

În prima secvență a zonei mediane apar ilustrate două (?) animale posibil, un mânz în picioare și un cal culcat. În apropierea laturii din dreapta apare imaginea unui altar (?) și conturul a două capete de animale.

În secvența următoare sunt ilustrate animale în mers spre stânga între ele mai clare bovinele din stânga. De remarcat și unele însemnări lizibile.

Până la bază mai apar figuri ianiforme sau doar chipuri în profil spre stânga și însemnări (ZILC, RITIC, ATILC) unele litere fiind utilizate și la conturarea chipurilor.

↓ La o rotire cu 90° spre dreapta a fragmentului apare o nouă structură compozițională a celor ilustrate. Conturul extremității superioare formează chipul în profil al unui personaj orientat la aproximativ 45° față de linia marginii.

Liniile despărțitoare a micilor „registre”, amintite la descrierea fragmentului în poziția anterioară, nu impun, de astă dată, în toate cazurile, delimitarea.

În prima secvență apar două mici figuri afrontate și însemnarea ZILC. În cea de a doua, literele sunt mai numeroase dar nu toate la fel de lizibile.

Însemnarea LIZIZTLC, TA în ligatură, C sub nivelul celorlalte litere are literele de dimensiuni diferite. Apropierea literelor I și Z oferă și varianta unei lecturi cu W LWIZTLC eventual Lwista. În același cadru sunt schițate sumar utilizând și unele litere, conturul unor animale.

În mica secvență care o succede spre bază apare însemnarea ZLTI scrisă ca o monogramă, din nou siluetele unor animale de talie mijlocie și la marginea din stânga capete de animale (cai ?) în profil spre stânga.

De menționat că traseul ambelor margini ale secvențelor descrise formează chipurile în profil ale unor personaje cu fizionomii europene.

Reprezentările din secvența de la mijlocul suprafeței fragmentului sunt mai complexe. În preajma laturii din stânga apare un personaj cu căciulă conică înfățișat în profil spre stânga iar la cealaltă parte a figurii ianiforme distingem un chip în profil spre dreapta. Pe mijloc apare silueta unui personaj în profil spre dreapta în fața căruia este schițată imaginea unui animal (cal?) în mers spre dreapta iar două animale (un bou și un câine) sunt ilustrate în preajma marginii din dreapta. O dungă serpentiformă cu unele elemente care exclud, cel puțin pentru jumătatea din dreapta, reprezentarea unui șarpe fac plauzibilă varianta ilustrării unui animal așezat pe labele din față.

Pe margine apar chipurile a două tinere înfățișate în profil spre dreapta.

Cel puțin la fel de complexă este și secvența penultimă dominată de imaginea unei păsări mici cu penaj negru ilustrată în profil spre stânga care stă în preajma unui recipient metalic. Însemnarea cu litere incizate CIZLLTL are mai multe litere insuficient de clare sau care se intersectează: G sau Z, T sau I, A cu O astfel că lectura Siglari rămâne o variantă alături de Siz lota?. Către latura stângă, din nou, o figură ianiformă cu interesante chipuri orientate către exterior sau către pasăre.

În sfârșit, pe ultima secvență cu multe figuri ianiforme alcătuite din imaginile unor capete de animale, la marginea din stânga (boi, câini) protome de cai și în centru o reprezentare apropiată de forma literei P ar putea fi eventual o masă de ofrandă (altar?). Însemnările cu litere lizibile sunt LICIL, ZI și ZL.

Suprafața fragmentului pe care a fost gravată inscripția nu este singura reutilizată. Aceeași situație o regăsim pe toate fațetele reversului dar conservarea celor ilustrate diferă de la o fațetă la alta (Pl. VII-IX).

Pe unele fațete însemnările și imaginile sunt mai numeroase la o dispunere a fragmentului în poziție orizontală dar ele sunt prezente și în celelalte trei cazuri.

O mică dungă cu vopsea roșie (minium de plumb) acoperă aproape întreaga margine din stânga și sunt vizibile doar mici porțiuni din reprezentările cu negru.

În primul registru din cele trei ale unei posibile împărțiri se disting cu dificultate trei figuri ianiforme. La prima din stânga este mai clar chipul în profil spre dreapta. Unul dintre personaje are acoperământul de cap de formă conică.

În registrul al doilea sunt înfățișate chipuri în profil spre stânga. Câteva însemnări în relief sunt lizibile: DILTLIC, IC TILC, ZOC și ZOTI și multe litere izolate. La baza suprafeței descrise sunt de asemeni chipuri în profil spre stânga. Din însemnările incizate pot fi menționate doar ZILC și CLZIC.

La o rotire spre dreapta cu 90° apar câteva interesante imagini în spațiul din imediata apropiere a laturii din dreapta. Chipuri și capete de animale în profil spre dreapta succedate către bază de imaginile busturilor unui bărbat, unui copil și capul unui personaj care are ca acoperământ o cască cu calotă emisferică. Două dintre personaje au aspectul unor sculpturi moderne executate în manieră Brâncuși-Moor. Suprafața este împărțită în patru registre. În primul dintre ele sunt recuperabile grupurile de litere ZLI, ACL, ZLIC.

În cel de al II-lea registru, în spațiul din apropierea marginii din dreapta, apare imaginea unui cap de câine ilustrat în profil spre stânga iar mijlocul e ocupat de reprezentarea unui cal în mers spre stânga. La ilustrarea picioarelor calului au fost utilizate și litere. Însemnări în relief: LZOZLC, cu litere C și L în ligatură, CLGIZIC, rândul următor ZLGIC, ZILC cu literele dispuse pe o linie care coboară și la bază LTIC cu litera A de o formă rotunjită la extremitatea superioară. La ambele margini pot fi observate profilele unor personaje.

La o rotire cu 90° spre dreapta sunt rare chipurile clare. Doar la marginea din stânga apare un chip în profil spre stânga și însemnarea ATIC. Grupuri de litere lizibile mai pot fi observate pe linia mediană ZIL, CIZIL, CEO?

În sfârșit, în cea de a patra poziție a reprezentării apar sus două chipuri în profil spre stânga și o figură ianiformă în apropierea marginii din dreapta. Chipul în profil spre stânga al unei femei se distinge prin trăsăturile fine. Însemnările în relief se intersectează în unele puncte LCI, DOLILC, ZIC, posibil DOXIZIH și IAH, ZIZIC, CILIZL, LZLIC, LIZL.

Pe una din micile fațete ale reversului fragmentului pot fi surprinse câteva chipuri și reprezentări animaliere deosebite dar însemnările lizibile rămân în limite mai modeste.

Șirul de chipuri mici care intră în compunerea marilor chipuri sunt vizibile atât la extremitatea superioară cât și la marginile din stânga și dreapta. Ultimele au trăsături asiatiche mai evidente.

Suprafața interioară este acoperită în parte de imaginile unor mici obiecte (recipiente ?), care, grupate conturează chipuri și capetele unor animale dificil de nominalizat. Atunci când literele însemnărilor sunt utilizate și la conturarea unor figuri se amplifică dificultățile în calea unor lecturi sigure. Însemnările în relief sunt următoarele: ZI, ZLIC, MLZIL sau MLZOL, LZL ?, ZLIC, CLIC ?, CLIC și LCTIL ZLT, ZLC.

O îngustă bandă mediană pe care pot fi observate însemnările ZICTOL sau ICTIL neclare din pricină că unele litere se suprapun și siluetele unor animale, posibil câini, separă cele două mari registre.

În registrul inferior apare imaginea unui animal în mers spre dreapta, posibil porc mistreț, capete de animale și însemnările ZI și LIC. Pe mica bandă albă de la bază este vizibil grupul de litere ZLIZL.

La rotire cu 90° spre dreapta, soldată cu o revenire în poziția orizontală a fragmentului, pot fi observate: un chip în profil la capătul din stânga și la bază imaginea unui cap de vițel. Mai puțin clare în aceeași zonă apar imaginile unei protome de bovideu și în continuare, spre dreapta, a două capete de bovideu și chipuri în profil spre stânga. Pe întreaga margine din dreapta apar chipuri în profil spre dreapta. Însemnările în relief sunt: AZLIC și ATLIC ?

Într-o altă poziție verticală a fragmentului în primul registru sunt vizibile siluete de animale greu de nominalizat cu precizie. Însemnările în relief sunt: DIZLIC și LTILC sus și LTIL, ZLITI cu litere mai mari jos.

La jumătatea inferioară se detașează prin dimensiuni și expresivitate chipul în profil spre stânga care acoperă aproape întreaga margine din stânga și spațiul din imediata ei apropiere. Chipuri cu aceeași dispunere pot fi observate până către marginea din dreapta. Însemnările incizate sunt mai puțin clare.

În sfârșit, la o rotire cu 180° față de prima poziție orizontală, întâlnim interesante chipuri în profil spre stânga: o figură ianiformă care are pe latura stângă chipul unei femei și la cea dreapta unul dintre expresivele chipuri de bărbat. Se mai văd un cap de bovidu la marginea din dreapta, precum și un posibil rhyton la marginea superioară. Însemnările în relief sunt: ZA, ZLIC, ZLC, ATILC.

\*  
\*   \*  
\*

Cuvintele însemnărilor ortografiate cu litere grecești, devenite inteligibile prin investigarea surselor grecești, tracice, microasiatice și iraniene constituie și o oglindă a societății preromane în ajunul marii confruntări și colonizări.

Pe parcursul încercărilor efectuării unei stricte departajări, în multe cazuri, persistă dificultăți majore. Sunt cuvinte care nu aparțin la o singură limbă, etnie sau spațiu.

Din acest motiv am considerat preferabilă o înșiruire a cuvintelor citite pe aversul și reversul fragmentului în ordine alfabetică succedată de prezentarea rezultatelor cercetării în sus-amintitele izvoare.

Aza, Azaiß (2), Azozaß, Aiza, Aiß, Aisia, Asa, Asi, Astia, Ataiß, Atia, Atiaß (3), Atiß (2), Diataiß, Dizaiß, Dokiziß, Doliaß, Za, Zagiß, Zai (2), Zaiza, Zaiß (5), Zaiti, Zaß, Zat, Zi (3), Zia (2), Ziaß (3), Ziziß, Ziß, Zistoa, Zoß, Zoti, Iaß, Istia, Istiaß, Mazia Mazoa, Ritiß, Cagiliß, Caziß, Caiß ?, Ceo, Ciazia, Ciglai sau Cizaota ?, Cizia, Ciß. Cifrele din paranteze indică numărul de atestări.

S este totdeauna redat prin C. Există o lectură neclară Aizitaß sau Lizitaß (cea de a doua cu variante).

Cuvintele sunt de regulă izolate, iar în unele cazuri literele nu au o dispunere pe orizontală. În această situație, stabilirea unor criterii care să justifice eventual alăturarea în posibilele propozițiuni rămâne o problemă de viitor.

Între cuvintele care-și găsesc înțelesuri în **limba greacă**:

Àza ε - cu multiple semnificații: I . *arșiță, căldură*; II. *murdărie, scârnăvie, ticăloșie*<sup>13</sup>;

~zaíß . . . azaqoß Cypr. agatóß - *admirabil*<sup>14</sup>.

Àzoß | forma contrasă de la aozoß - cu sensuri de la *slujitor la sclav*

<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> GEL, p. 29.

<sup>14</sup> GEL, p. 29.

<sup>15</sup> GEL, p. 42.

Dacă Aisa poate deveni Aiza (pentru trecerea lui *s* în *z* sunt exemple numeroase), direcția inversă de la *z* la *s* cunoaște mai puține atestări. Aisa  $\epsilon$  este apropiată de  $\text{Mo}\hat{\iota}\Delta\alpha$ , divinitatea dispensatoare a destinului fiecăruia <sup>16</sup>.

Apartenența greacă a vocabulei  $\text{Dokizi}\beta$  poate intra în discuție doar dacă luăm în considerație că *Doki* și *zi $\beta$  sunt despărțite. În grecește  $\text{dok}\acute{\iota}\beta$ ,  $\acute{\iota}\delta\omicron\beta$ ,  $\epsilon$  înseamnă *grindă, scut*. Întregul cuvânt se integrează între cele tracice <sup>17</sup>.*

---

$\text{dol}\acute{\iota}\alpha$   $\epsilon$  =  $\text{k}\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\omicron\text{n}$  Ps. Dsc. 4. 78- Planta *cucută* „*Conium maculatum*”;  $\text{d}\acute{\omicron}\lambda\iota\omicron\beta$ , *a*, *on* – vicleană, șireată, necinstită, înșelătoare, în cazul de față cuvântul este la genul feminin <sup>18</sup>.

*za* = *gê* (cf. *gaîa*) – pământ, țară, câmp <sup>19</sup>.

$\text{I}\acute{\alpha}\beta$ ,  $\acute{\alpha}\delta\omicron\beta$ ,  $\epsilon$  adj. fem. *ioniană* și alte înțelesuri asupra cărora vom reveni <sup>20</sup>.

$\text{}\Psi\text{stia}$  ortografiată în unele cazuri și  $\text{estia}$   $\epsilon$ ,  $\text{}\Psi\text{st}\acute{\iota}\eta$  și  $\text{}\Psi\text{st}\acute{\iota}\alpha$ . Cuvântul are semnificații de mare diversitate între care amintim: vatra casei, casa, ultima casă (groapa), altar ș.a.  $\text{}\S\text{Estia}$ ,  $\text{}\S\text{Istia}$  sunt corelate în mare parte de atributele Hestiei <sup>21</sup>.

Pentru  $\text{sagili}\beta$  posibilă ar putea fi o apropiere de  $\text{s}\acute{\alpha}\gamma\iota\beta$ ,  $\acute{\iota}\delta\omicron\beta$ ,  $\epsilon$  – *desagă, sac, raniță, pungă* <sup>22</sup>.

Un alt grup de cuvinte poate fi regăsit, în forme similare sau apropiate, între antroponimele cunoscute prin epigrafele din spațiul microasiatic și a celor descoperite în orașele grecești de pe țărmurile nordice ale Mării Negre. Apropiat de  $\text{Azoz}\alpha\beta$  –  $\text{Az}\omicron\beta$  este menționat ca nume de persoană masculin frigian <sup>23</sup> și  $\text{Azi}\omicron\beta$ ,  $\text{Azei}\omicron\beta$  în Phrygia și Lykaonia <sup>24</sup>. La menționarea unui  $\text{Az}\omicron\beta$  în zona nord pontică la Tanais <sup>25</sup>, L. Zgusta reamintește că Vasmer îl compară cu vechiul cuvânt iranian „*aza*” (*tap*) regăsit în forme apropiate, „*aja*” și „*azak*” în sanscrită și medo persană.

Pentru  $\text{Asi}$  poate fi citat  $\text{As}||\text{i}\beta||$  atestat între numele frigiene de răsărit <sup>26</sup>.

---

<sup>16</sup> GEL, p. 443.

<sup>17</sup> GEL, p. 443.

<sup>18</sup> GEL, p. 1018.

<sup>19</sup> GEL, p. 752.

<sup>20</sup> GEL, p. 815.

<sup>21</sup> GEL, p. 698-699 și 841.

<sup>22</sup> GEL, p. 1580.

<sup>23</sup> KlasPN § 20-1.

<sup>24</sup> KlasPN § 20-2.

<sup>25</sup> PNSMK § 45.

<sup>26</sup> KlasPN § 117-3.

Ataiß sau multe forme apropiate pot fi regăsite și între numele din spațiul microasiatic <sup>27</sup>.

Ataß (m) este atestat în spațiul din sudul și răsăritul Phrygiei și în Pisidia.

Atiß este și el binecunoscut ortografiat ca pe fragmentul de la Bărboși <sup>28</sup> sau în diferite variante.

Pentru Diataiß pot fi amintite observațiile celor care au cercetat numele Diâß, Diêß singure sau în compunerea altor nume atât ca antroponime din zona microasiatică cât și în cele grecești <sup>29</sup> (cf. Diatwn, Diatonosaß). Vom reveni asupra acestui nume în alt context.

Mazia sau Mazoa poate fi regăsit pe două epigrafe de la Panticapaeum <sup>30</sup> (Maziß, Mazonoß). L. Zgusta menționează considerațiile unor cunoscuți iranologi conform cărora acest nume ar trebui pe drept comparat cu cele derivate de la avesticul „maz” (*mare, de însemnătate proeminentă, eminent*).

Antroponimul Caiß ? apare într-o formă apropiată la Panticapaeum (Saiοß) <sup>31</sup> și L. Zgusta se raliază la plasarea lui între cele de origine iranică. Saiοi ca etnonim este cunoscut și într-o inscripție olbiană.

Sia ca posibilă parte din compunerea vocabulei Ciazia de pe fragmentul de la Bărboși are o problemă mai complexă și poate fi regăsit și în fondul principal de cuvinte din spațiul microasiatic <sup>32</sup> dar și între cele latine, scitice, tracice și semitice.

Dacă avem în vedere frecvența transformare a lui g în z îndeosebi, dar nu exclusiv când e succedat de e, n-ar fi exclus ca Siagaiß, atestat în Bosforul Asiatic <sup>33</sup> (Siagouß XΑηstίwnοß FaΔnakiwnοß), iranian, și nu Si[ag]ouß Sarmáta să fie tipul de nume cu Sia primul termen – Siazia fiind un nume propriu feminin.

Iaß apare între antroponimele grecești <sup>34</sup> din spațiul microasiatic <sup>35</sup>, din nordul Mării Negre <sup>36</sup> dar și ca hidronim grecesc - 'IÁß, fiind o vocabulă cunoscută și în lumea tragică.

La fel ca și cuvintele incluse în lucrarea lui D. Detschew, unele vocabule din această rubrică nu au o apartenență exclusiv tracă. Sunt aspecte asupra cărora vom zăbovi cu alt prilej.

Aisa este o vocabulă cu posibilă apropiere de Aiza, dar în mediul tragic

<sup>27</sup> KlasPN § 119-2.

<sup>28</sup> KlasPN § 119-4.

<sup>29</sup> KlasPN § 281, p. 147, n. 76.

<sup>30</sup> PNSMK § 138.

<sup>31</sup> PNSMK § 766.

<sup>32</sup> KlasPN § 1392.

<sup>33</sup> PNSMK § 329.

<sup>34</sup> Bechtel, p. 545.

<sup>35</sup> KlasPN § 319.2; 447-2.

<sup>36</sup> PNSMK § 1029, § 1030.



este cunoscut cuvântul Aîsa ca nume de polis <sup>37</sup>.

Asâ este atestat între denumirile de plante *podbal* <sup>38</sup>. Detschew amintește și ipotezele lui W. Tomaschek, care înclina și către o apropiere de sinonimul *bessic* pentru frunze ascuțite, crestate și mai departe pentru înțelesurile „a fi ascuțit”, „ascuțit” <sup>39</sup>.

Asa apare și în antroponime tracice de tipul Asa-Biqus <sup>40</sup>.

Menționate la grupul din spațiile microasiatice și iranian, numele din seria Atais, Atias, Atis (m) și Atia cu ortografieri variate sunt bine cunoscute și în spațiul celtic, latin, scitic și tracic <sup>41</sup>.

Cuvântul Diatais s-ar putea înscrie în seria numeroaselor nume proprii toponime sau antroponime grecești, celtice sau tracice care au ca prim termen Dia <sup>42</sup>. V. I. Georgiev prezenta unele echivalări precum Dia-zenis = gr. Dio-génes <sup>43</sup>. Cât privește Diatais, neatestat în lucrările accesibile nouă, ar putea fi alcătuit din Dia și Tais nume propriu masculin cilician <sup>44</sup> după cum la fel de bine ar putea fi compus din Di și Atais.

Dizais, fără a fi identic, este apropiat de unul dintre cele mai răspândite antroponime tracice Diza <sup>45</sup>.

Dokizis este un nume propriu ditematic, în care Doki, dar mai ales forme apropiate doxos, Toxos sunt bine atestate atât în compunerea unor toponime cât a unor antroponime <sup>46</sup>. Pentru *Dokidava*, localitate dacică situată conform coordonatelor ptolemaice (Ptol. III 8, 4) în nord vestul Daciei, eventual în spațiul slovac, au existat ipoteze de localizare la Șimleul Silvaniei eventual la Zemplin <sup>47</sup>.

Considerăm că Dokizis este un antroponim alcătuit din Doki și zis. Existența antroponimelor celtice *Docis-rax*, *Docis*, o monedă cu mențiunea Doki discuțiile asupra transformării lui a și o fac posibilă existența acestei vocabule cu funcție de antroponim în spațiul cercetat.

În privința celui de al doilea termen zis: Zi-, Zei-, Zh- etc. sunt considerate forme asimilate pentru Di, Dei, Dia. Zis ar putea fi eventual

<sup>37</sup> Detschew, *Sprachreste*, p. 10.

<sup>38</sup> Diosc. 3, 112.

<sup>39</sup> Detschew, *Sprachreste*, p. 29.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 8 și 33.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 126 și 129-131.

<sup>43</sup> V. I. Georgiev, *Namenkunde*, p. 1955.

<sup>44</sup> KlasPN § 1497-1.

<sup>45</sup> Detschew, *Sprachreste*, p. 133-134.

<sup>46</sup> Detschew, *Sprachreste*, p. 145; I. von Bredov, *Les themes Thraces-Dokoß-Tokoß*, în *Studia in honorem Borisi Gerov*, Sofia 1990, p. 41-43.

apropiat de Zeizaß, Zeisiß (m) sau Zisiß (f)<sup>48</sup> dar există și ipoteza conform căreia ziß (Zis = Diß, Tiß, Din, Zin) au înțelesul în tracă “Zeus, zeu înalt, zeu”<sup>49</sup>. În această lectură Dokiziß ar fi „zeul Dokis”. Dokizis ar avea un mod de alcătuire comparabil cu cel al antroponimelor de tipul *Docir-ex*.

Doliaß – dacă înțelesul în grecește pare cel mai verosimil amintim posibilitatea apropierei de antroponimul Dolaß (m)<sup>50</sup>.

Zia, considerată formă asibilată pentru Día, este un nume de persoană feminin cunoscut prin două inscripții lapidare<sup>51</sup> și pe multe din însemnările recent descoperite.

Pentru Zistoa? poate fi amintită apropierea de *Zistes*, cea de a doua parte din numele *Zaerazistes*<sup>52</sup>.

\*

\*   \*

Încadrarea cronologică cea mai târzie ar plasa fragmentul de marmură cu inscripție într-o perioadă anterioară existenței cetățuiei getice de pe înălțimea Tirighina, eventual la începutul ființării ei.

În legătură cu neobișnuita prezență a fragmentului de inscripție în cetățuie ar putea fi emise mai multe ipoteze:

- a. Fragmentul să fi fost parte a unui decret onorific de la Histria, cel mai probabil, ajuns și în emporionul de la vărsarea Siretului în Dunăre;
- b. Fragmentul să fi fost adus dintr-una din cetățile grecești pontice (Histria, Tyras, Olbia) între capturile prilejuite de atacurile getice;
- c. Cei care au vehiculat fragmentul de marmură să fi fost migratori, luând în considerație nivelul în care a fost descoperit și numărul elementelor alogene adăugate la reutilizare.

Existența unei inscripții grecești sau bilingve redactată la dispoziția vreunui basileu get al cetățuiei, fără a fi total exclusă, rămâne improbabilă în această fază a cunoașterii documentelor scrise din mediu getic<sup>53</sup>. Trebuie avută în vedere și posibilitatea că în cetățuie să fi ajuns doar fragmentul prezentat.

<sup>47</sup> I.H. Crișan, s.v. *Dokidava*, în EAIVR, II, București, 1996, p. 68-69 cu mențiunea discuțiilor anterioare. V. Pârvan, *Getica*; S. Dumitrașcu (coord.), *Crisia*, I, 1972, p. 39.

<sup>48</sup> Numeroase exemple Detschew, *Sprachreste*, p. 178-179.

<sup>49</sup> Întreaga discuție în această privință, provocată și de încercarea de stabilire a etimologiei lui Gebeleizis și unele opțiuni în sprijinul amintitei tălmăciri a lui Zis totale sau cu mici rezerve de către mari lingviști D. Detschew, V.I. Georgiev, C. Poghirc, L. Ghindin este menționată în lucrarea lui K. Boșnacov, *Trakijaska drevnost istoričeski očerki*, Sofia, 2000, p. 41, n. 98.

<sup>50</sup> Detschew, *Sprachreste*, p. 145.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 171.

Oricum, estimarea însemnătății descoperirii, deocamdată singulară într-o așezare getică s-ar cuveni a fi fixată în parametri normali, dependenți de amintitele ipoteze.

Imaginile ilustrate pe fragment conțin și unele elemente care ar putea fi considerate, cu unele limite, datorate dimensiunii imaginilor, ca părți ale unor reprezentări de divinități, simboluri ale unor atribute divine, segmente din scene de cult, înfățișarea unor culte și credințe. De asemenea, în textele epigrafice apar și mențiuni care pot fi corelate unor culte.

Sunt înfățișate multe chipuri la care pot fi adeseori observate detalii ale fizioniilor, ale veșmintelor, elemente care se constituie în indicii privind etnia și poziția socială. Cel puțin pe aversul fragmentului scenele sunt, mai curând, din viața cotidiană, fiind ilustrați cu precădere comandanți militari. În privința fizioniilor, subliniem prezența unor chipuri mongoloide și turanice. Lumea iraniană, documentată prin antroponomia specifică, este ilustrată adeseori prin chipuri mongoloide și turanice. Aceste componente ale etniilor scitice și sarmatice nu sunt în general contestate de cercetările din acest domeniu <sup>54</sup>.

Cele mai numeroase portrete sunt din lumea sarmatică ceea ce multiplică argumentele în favoarea unei prezențe sarmatice în timpul existenței cetății de la Bărboși. Noi credem că lucrările de fortificație ale cetății au fost distruse în urma înțelegerilor cu împăratul Domitian, dar cetăția și-a continuat existența și a fost cucerită abia în timpul lui Traian. De asemenea, participarea trupelor sarmatice (roxolani) în Moesia la primul război daco-roman în spațiul Moesiei Inferior a putut fi facilitat de coabitarea în ultimele decenii ale secolului I p.Chr.

În ceea ce privește unul dintre numele înălțimii pe care se află cetăția de la Bărboși (numele Tirighina va fi discutat cu alt prilej), Gherghina (Ghertina)<sup>55</sup>, menționăm că trebuie avută în vedere nu numai numele plantei și antroponimul, ci și faptul că acest toponim poate fi găsit în spațiul Asiei Mici, în Mysia<sup>56</sup> (GevΔgina), unde este atestat și tribul GevΔgineß<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> I.I.Russu, *Die Griechische und Lateinische Schrift im Vorromischen Dakien*, în *Epigraphica*, p.33-50.

<sup>54</sup> M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks*, p.40, 60, 228.

<sup>55</sup> Gh. Săulescu, *Descrierea istorico-geografică a cetății Caput Bovis (Capul Boului sau Ghertina) a cărei ruine se află în apropierea Galațiului* (ed. S. Sanie și V. Cristian), București, 1991, p.62.

<sup>56</sup> KIAON, p.137, 202-2.

---

***A FRAGMENT OF A HELLENISTIC INSCRIPTION DISCOVERED IN  
THE GETIC FORTRESS FROM BĂRBOȘI-GALAȚI***

- Abstract -

**Keywords:** inscription, Hellenistic Age, Getic fortress, Bărboși-Galați

The marble fragment, which has a text written in Greek script engraved on it, was discovered in a house belonging to the last layer (D3) of the Getic fortress from Bărboși-Galați.

It is still possible to perceive 31 letters (with a height between 0.67 cm – 1.27 cms) on the marble fragment (16.6 cms in length, 5.7-5.9 in width, with a maximum thickness of 9.2 cms). The letters are disposed on six rows, not uniformly aligned, but starting, each of them, from a point situated to the right from the beginning of the previous row (figure 1).

It was not possible to identify any proper name in the text. There were several proposals of restoring the full text, which were based on the hypothesis that the piece represented a fragment from a marble stela on which a honorific decree was engraved. The duct of the letters could suggest a dating of the inscription during the III-rd century, eventually at the beginning of the II-nd century B.C. Most probable, the full text of the inscription referred to a *basileus* and to a *polis*. The name of the *polis* started with the letters *LY* and it could have been

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p.138.

*Lysimacheia*, though there were some other *polises* whose names started with *LY*.

A word meaning both „summer” and „crop” suggests that the text might have mentioned the problems faced by some colonies in their relation with some populations. Such situations are signaled in several inscriptions, such as the well-known decree in the honor of Agathocles, the son of Antiphilos (ISM, 1,15).

The marble fragment was re-used and the article presents several notes and images retraced on it, also making some comments on the fragments of script identified on it.

We also issue several hypothesis regarding the unexpected presence of this fragment of inscription in a Dacian fortress. The reference to some migratory populations and the sketching of several such people on the marble fragment could suggest that it was re-used during the last decades of the I-st century A.D. The author claims that the fortress from Bărboși was conquered by the Romans during their first war with the Dacians.



**Fig.. 1** Fragment de marmoră cu inscripție

---

---

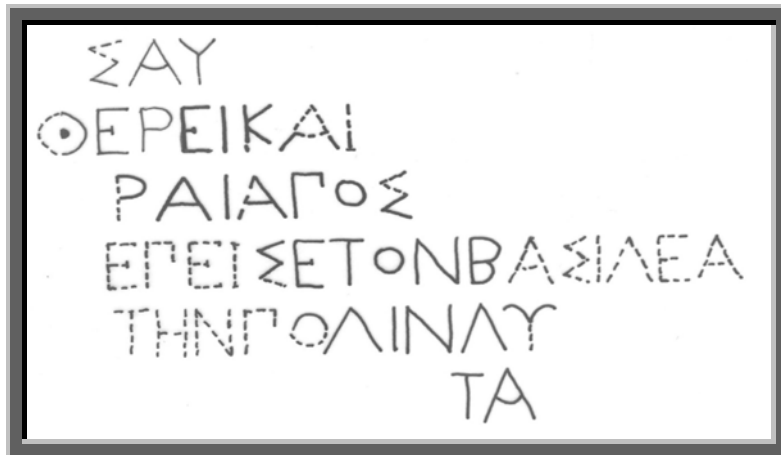
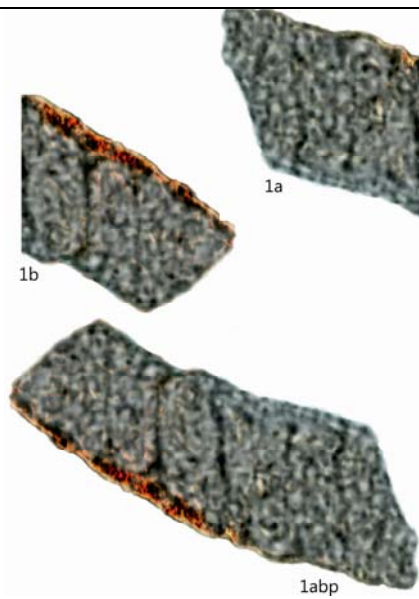


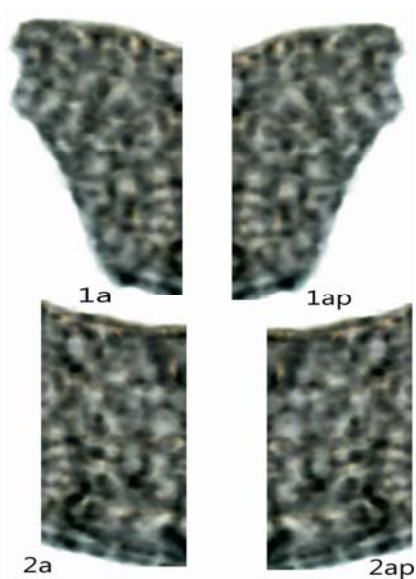
Fig. 2 Transcrierea cu unele posibile întregiri.



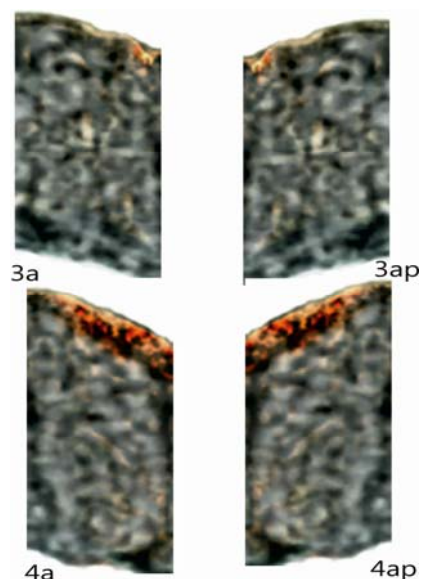
Pl. I Reutilizare avers (1a, 1b); Pozitivare avers (1ap, 1bp)



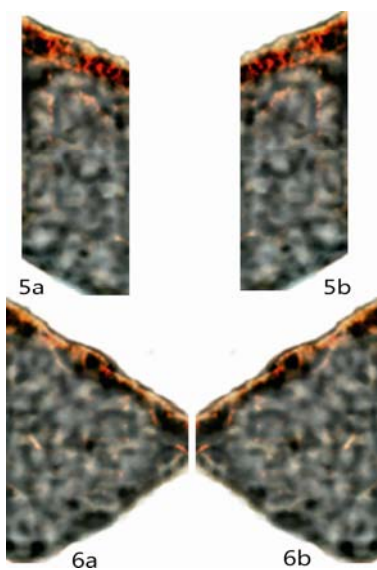
Pl. II Reprezentarea în poziție verticală.



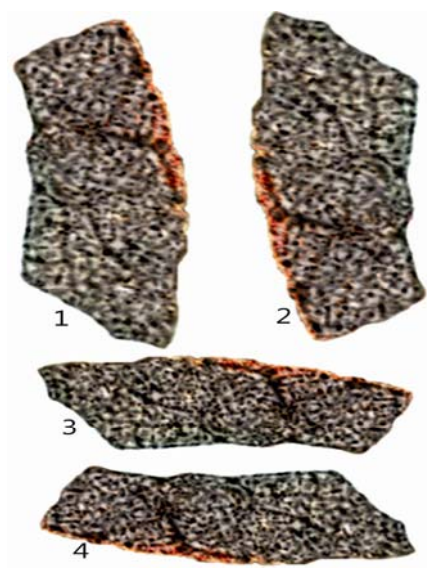
**Pl. III** Secvențe din reprezentare, poziție normală (1a, 2a) și pozitive (1ap, 2ap).



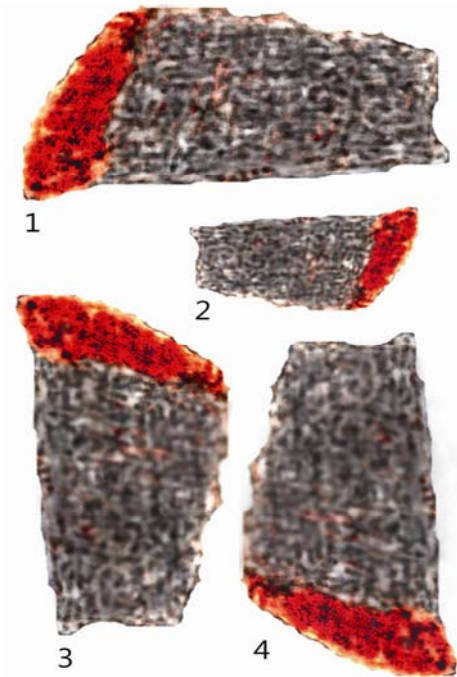
**Pl. IV** Secvențe din reprezentare, poziție normală (3a și 4a) și pozitive (3ap, 4ap).



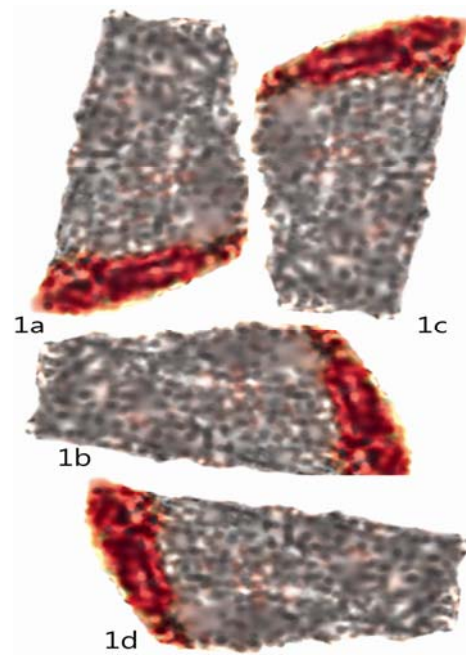
**Pl. V** Secvențe din reprezentare, poziție normală (5a, 6a) și pozitive (5ap, 6ap).



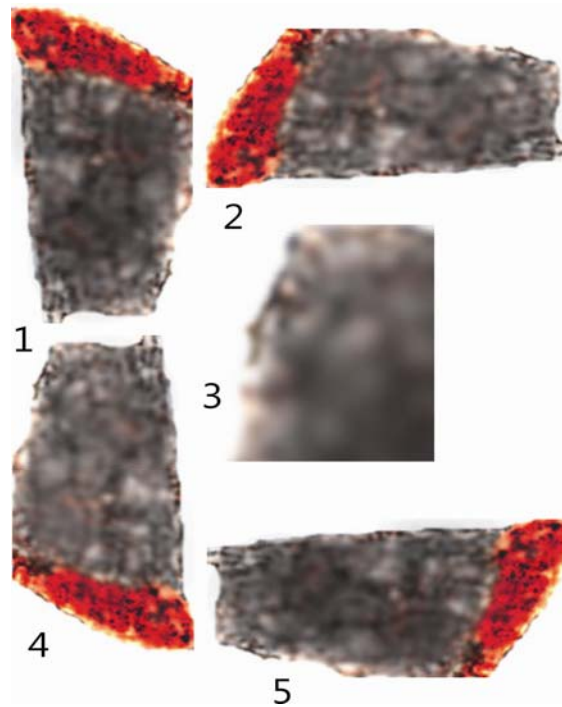
**Pl. VI** Reprezentarea de pe avers în poziție normală (1 și 3) și pozitive (2 și 4).



**Pl. VII** O reprezentare de pe reversul fragmentului dispusă în patru poziții.



**Pl. VIII** O altă reprezentare de pe revers dispusă în patru poziții.





**Pl. IX** Chipuri de pe una din suprafețele reversului.





**TÉMOIGNAGES ÉPIGRAPHIQUES SUR LE CULTÉ IMPÉRIAL EN  
ILLYRICUM DURANT LE RÈGNE D'OCTAVE AUGUSTE  
(27 A. CHR. - 14 P. CHR.)**

Andreea-Raluca BARBOȘ\*

**Mots-clés:** *culte impérial, Octave Auguste, l'Illyrie, les inscriptions*

Dans la région d'Illyricum, le culte impérial a signifié l'apparition d'une forme de *synnaos*, qui associait une divinité locale au culte de l'empereur romain. Cette association a été rencontrée fréquemment dans les provinces de l'Empire Romain pendant les premières années du règne d'Octave Auguste, période dans laquelle il partageait les lieux de culte avec la déesse Roma.

Du point de vue social, le culte impérial a affecté surtout les membres des ordres supérieurs de la société provinciale romaine, ayant un impact considérable sur le milieu sénatorial et équestre. Très rares sont les inscriptions dans lesquelles le dédicant était affranchi, généralement tous ceux qui rendaient hommage à la maison et à la famille impériale avaient des fonctions dans l'administration provinciale.

La célébration du culte impérial revenait à un *flamen*, choisi parmi les décurions. Il était le prêtre le plus important de la cité, sa mission étant annuelle ou même viagère (*flamen perpetuus*). Il se distinguait par son costume et ses insignes<sup>1</sup>, occupant toujours une place d'honneur parmi les décurions et les magistrats.

Graduellement, le flaminat est réservé aux anciens *duumviri* et devient le plus haut rang de la carrière municipale. Pour un tel honneur, ils montraient souvent leur gratitude envers les concitoyens par des actes d'évergétisme.

L'analyse de la vie municipale doit prendre en considération aussi l'existence de l'assemblée provinciale (*concilium*), attestée d'abord dans les provinces impériales, puis dans celle sénatoriales. Sa réunion était occasionnée par le culte de l'empereur, constituant un élément d'intégration religieuse et politique<sup>2</sup>. Chaque cité délégait à ce *concilium* un nombre de *legati*, choisis par les décurions parmi les anciens magistrats qui avaient accompli la prêtrise locale pour Roma et Auguste. Les délégués étaient nommés pour une année et se réunissaient à une date fixe, le plus souvent dans la capitale de la province.

---

\* Universitatea „Al.I.Cuza”, Iași, România.

<sup>1</sup> Ch. Daremberg, E. Saglio (coord.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II, Toulouse, 1896, p. 1167-1169.

<sup>2</sup> P. Guiraud, *Les assemblées provinciales dans L'Empire Romain*, Paris, 1887, p. 98.

Les tâches de cette assemblée étaient liées surtout au culte impérial, le grand prêtre, *flamen* ou *sacerdos* étant choisi de ces membres.

Comme on l'a déjà dit, le flaminat était la plus importante fonction sacerdotale du système religieux provincial. Pour la province romaine Illyricum, les plus nombreux témoignages épigraphiques qui attestent des *flamines* ont été découverts en Dalmatie, à Naronna, Salona et Scardona. Pour Noricum, on a trouvé seulement une épigraphe à Virunum, tout comme en Pannonia, à Batmonostor.

Le premier *flamen* attesté en Dalmatie, à Salona est Publius Cornelius Dolabella<sup>3</sup>. Il n'est pas mentionné en tant que gouverneur de la province (14-20 p. Chr.), mais en tant que *flamen*<sup>4</sup>. Selon d'autres données mentionnées dans le texte de la même inscription, on apprend que Drusus Germanicus, le fils de Tibère, était, au temps de la réalisation de cette inscription, *quinquennalis*<sup>5</sup>. Ce fait nous aide à encadrer la réalisation de cette inscription dans la période de la visite de Drusus en Dalmatie, dans l'année 20 p. Chr.<sup>6</sup>.

Après la mort et la déification d'Auguste, Dolabella a dressé à Naronna une statue en or et argent, sa base portant une inscription à la mémoire de *Divus Augustus sacrum*<sup>7</sup>. Seulement le consulat a été maintenu dans l'inscription de l'entière carrière sénatoriale du gouverneur (l'année 10 p. Chr.).

Comme preuve de l'appréciation de l'activité du gouverneur dans la province, les villes dalmates (*civitates superioris provinciae Hillyrici*) lui ont érigé une statue à Epidaurum. Dans cette inscription, Dolabella apparaît en tant que *legatus* des deux empereurs, *divus Augustus* et Tibère César Auguste. Dolabella est mentionné aussi en tant que membre du collège des épulons et de la confrérie religieuse des Titiens<sup>8</sup>.

Surtout en Dalmatie, à Oneum, on a découvert une autre dédicace à *divus Augustus sacrum*. On trouve dans cette épigraphe des références à Auguste, en tant que *divus*, associé avec la déesse Roma, et aussi au lieu de célébration du culte impérial: *[Div]o Aug(usto) et [Rom(ae)] / Sacru[m] Aram...*<sup>9</sup>. Malheureusement, nous ne connaissons pas le nom du celui qui a fait cette inscription, mai nous

<sup>3</sup> Sur Dolabella, voir J. J. Wilkes, *Dalmatia*, Londres, 1969, p. 82.

<sup>4</sup> *CIL* III, 14712 = *ILS* 7160, Dalmatia, Salona: *quinquennal/quinq. Drusi Caesar/ Germanici praefect.... P. Dolabellae / pontifici flamine / Iuliae Augustae...*

<sup>5</sup> Pour cette fonction, voir C. Petolescu, *Epigrafiă Latină*, Bucarest, 2001, p. 107.

<sup>6</sup> Cf. J. J. Wilkes, *op. cit.*, p. 82.

<sup>7</sup> *AE* 1999, 1223 = *AE* 2002, 144 = *AE* 2002, 1116: *Divo Augusto / sacrum / P(ublius) Dolabella co(n)s(ul) / Caesaris August(i) / leg(atus) pro pr(aetore)*. L'inscription trouvée dans le territoire naronitain a été brisée en deux, la première pièce étant trouvée en 1995, et la seconde une année plus tard. Les dimensions de ces pièces ne sont pas mentionnées.

<sup>8</sup> *CIL* III, 1741 = *ILS* 938: *P(ublio) Corne[lio] / Dolabell[ae co(n)s(uli)] / VIIviro epuloni / sodali Titiensi / leg(ato) pro pr(aetore) divi Augusti / et Ti(beri) Caesaris Augusti / civitatis superioris / provinciae {H}Illyrici*.

<sup>9</sup> *AE* 1996, 1206a.

pouvons dire que dans cette ville, Oneum, aujourd'hui Omis, il y a eu un autel ou un sanctuaire consacré au culte de la déesse Roma et au *divus Augustus*.

Donc, cette forme de *synnaos*, qui existait depuis le temps d'Auguste dans les provinces de l'Empire Romain, a pénétré très vite dans l'espace dalmate aussi.

A Salona, on trouve mentionné un autre *flamen Augustalis*, Publius Bennius Sabinus. Celui-ci, outre le flaminat, remplissait aussi la fonction d'*augure*<sup>10</sup>. Aussi, Sabinus occupait des magistratures dans le municipe de Salona, *IIIvir iure dic(undo)*, et dans l'armée il était *praefectus cohortis II Lusitanorum equitatae*.

Un *flamen Augustalis* on a aussi dans le municipe Narona, Dalmatie. Aulus Annaeus Flaccus<sup>11</sup> a suivi une carrière semblable à celle de Bennius Sabinus, sauf qu'il n'a pas eu la fonction d'*augure*, mais celle de membre du collège des pontifes<sup>12</sup>. Du texte de l'inscription on apprend qu'Annaeus Flaccus occupait la fonction de *praefectus iure dicundo*<sup>13</sup> dans l'administration du municipe de Narona.

Dans une inscription trouvée dans le municipe de Virunum de Noricum, Lucius Lydacijs Ingenuus apparaît en tant qu'*adlectus sacerdos et flamen*, en dessus de la fonction civile d'*IIvir iure dicundo*, qui le place parmi l'élite de la ville<sup>14</sup>. L'épigraphie représente une dédicace à la déesse *Victoria Augusta*, et Lydacijs Ingenuus a été probablement nommé *sacerdos*<sup>15</sup> du culte célébré pour celle-ci. Comme le texte de l'inscription n'est pas complet, on ne peut pas préciser la divinité pour laquelle il a été choisi *flamen*.

<sup>10</sup> CIL III, 8733: *P(ublio) Bennio / Sabino / IIIvir(o) iure dic(undo) / auguri IIIvir(o) i(ure) d(icundo) / quinquennal(i) flam(ini) / Augustali praefect(o) / cohort(is) II Lusitanor(um) / equitatae*. Les augures étaient nommés à vie et leur principal devoir était d'observer le vol des oiseaux. La dénomination initiale a été celle d'*auspex*, mais à la longue, elle a été remplacée par le terme *augure*, mais l'observation a été nommée *auspicium* et non pas *augurium*. Le signe de l'appartenance au collège des augures était *trabea* (Servius, *Ad Aen.*, 7.612) et ils portaient *lituus* à main. Sur les monnaies, il apparaît aussi un vase en céramique (*capis*) utilisé pour les sacrifices (Titus Livius, 10.7).

<sup>11</sup> CIL III, 1822: *A(ulo) Annaeo A(uli) filio An(iensi) / Flacco flamine / Augustali IIIvir(o) II / quin<q=O>(uennali) IIIvir(o) i(ure) dic(undo) / praef(ecto) i(ure) d(icundo) ex dec(reto) dec(urionum) / pontif(ici) Aninia D(ecimi) filia uxor*.

<sup>12</sup> Le Collège des pontifes détenait le contrôle de l'entier système religieux. Titus Livius, 1.20 mentionne les droits de ces prêtres. Ils devaient protéger les rituels religieux contre tout dérèglement qui pourrait apparaître par négligence de la tradition ou par l'introduction des rituels étrangers. Ils ne s'occupaient seulement des rituels d'adoration des dieux, mais établissaient aussi le cérémonial funéraire. Ils avaient aussi le droit de décider du point de vue juridique, en matière religieuse, indifféremment des parties impliquées, personne privée, magistrat ou prêtre.

<sup>13</sup> *Praefectus iure dicundo* s'occupait de l'administration juridique de la population d'une cité jusqu'au moment où celle-ci recevait la citoyenneté romaine.

<sup>14</sup> CIL III, 4814 = ILLPRON 397: *Victoriae Aug(ustae) / L(ucius) Lydacijs Inge(nuus) IIvir iur(e) d(icundo) / adlect(us) sacerdos / et flamen [...]*

<sup>15</sup> Cicero, *De legibus*, 2.8.

A Batmonostor, on rencontre une inscription dans laquelle C. Titius Antonius Peculiaris, décurion de la colonie Aquincum et prime décurion du municpe Singidunum, apparaît en tant que *flamen* et *sacerdos* de l'autel d'Auguste dans la province Pannonia<sup>16</sup>. Grâce à cette épigraphe, nous avons la preuve claire de l'existence d'un lieu de culte dédié à l'empereur, dans la province de Pannonie, datant probablement d'avant la mort d'Auguste.

Dans une autre inscription découverte en Pannonie, on rencontre un *sacerdos* à coté d'un *templensium*. Ils étaient forcément les prêtres du culte des dieux orientaux, *Dis Magnis* ou *theoi megaloi*, originaires de Samothrake. J. Fitz, celui qui a étudié cette dédicace, croyait que le temple du culte impérial se trouvait dans la localité Gorsium<sup>17</sup>, mais il semble que l'édifice bâti ici ne servait pas à rendre hommages à la personne de l'empereur, mais à la célébration d'un culte oriental.

Cette opinion peut être confirmée par une autre épigraphe découverte à Gorsium aussi et publiée dans *Année Épigraphique* en 1972. Celle-ci mentionne un *templum provinciae*<sup>18</sup>. La province nous est familière, mais non pas la divinité adorée dans son enceinte.

Par conséquent, en corroborant les deux inscriptions, on peut croire que ce temple appartenait aux dieux orientaux et que Lucius Virius Mercator leur a dédié cette inscription comme remerciement pour l'accomplissement d'une certaine promesse (*v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*).

A Noricum, on a découvert aussi les fragments de certains autels consacrés à la déesse *Victoria Augusta*, respectivement *Vulkanus Augustus sacrum*. Ce dernier autel a été trouvé en 1985, parmi les ruines de l'Église Épiscopal de Lendorf, Teurnia<sup>19</sup>. Ces fragments prouvent le fait que dans cette partie de l'Empire Romain aussi la tradition s'est maintenue de joindre le nom d'Auguste au celui des divinités locales.

Un tel autel a été trouvé à Aquincum aussi, en Pannonie. Ici, le nom d'Auguste était associé aux dieux *Liber* et *Libera*<sup>20</sup>. L'inscription, qui ressemble

<sup>16</sup> CIL III, 6452 = CIL III, 10496 = ILS 7124 = AE 1972, 430 = AE 2000, 1220: *C(aius) Tit(ius) Antonius / Peculiaris dec(urio) / col(oniae) Aq(uinci) p(rimus) dec(urio) m(unicipii) S[in]g(iduni) / Ilvir flam(en) sacerdos / arae Aug(usti) n(ostris) p(rovinciae) P(annoniae) infer(ioris) Nymf(eum) / pec(unia) sua fecit et / aquam induxit.*

<sup>17</sup> AE 1972, 00432 = AE 1997, 01278: *[E Magn]3 / pro salute / templensium / L(ucius) Virius L(uci) fil(ius) Mer/cator sacerdos / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

<sup>18</sup> AE 1972, 433: *Te(mplum) pr(ovinciae)...*

<sup>19</sup> AE 1992, 1353: *Volk[ano(!)] / Aug(usto) [sac(rum)] / P(ublius) Sext[ius(?)].*

<sup>20</sup> *Liber Pater* (*libare* = arroser, sacrifier, goûter) est un ancien dieu italique de l'abondance, de la reproduction. Généralement, il est associé avec la déesse *Libera*, les deux étant des déités plébéiennes. Ses fêtes se nommaient *Liberalia*. Un sanctuaire romain d'Aventin était consacré à une triade adorée préférentiellement par les plébéiens ; *Ceres*, *Liber* et *Libera*. Plus tard, *Liber Pater* a été identifié avec *Bacchus*, et *Libera* avec *Proserpina*.

plus à une prière, a été dédiée par Marcus Aurelius Latius à Marcus Aurelius Iovinus, *frumentarius* de la Légion IIème Adiutrix, pour neuf ans<sup>21</sup>.

De même, nous avons d'informations sur d'autres déités qui ont reçu l'épithète d'*Augustus* ou *Augusta*. En Dalmatie, à Brattia, on trouve mentionné *Hercules Augustus sacrum*. Dans le texte de l'épigraphie, on trouve le nom du dédicant, Alnius Obultronius Dexter<sup>22</sup>, mais non pas la raison de la dédicace.

Une autre dédicace est faite au dieu *Ianus Pater*, célébré en Dalmatie comme *Ianus Pater Augustus sacrum*. Le dédicant, Caius Iulius Aetor, a été décoré par Tibère César Auguste à la suite de la guerre contre les dalmates<sup>23</sup>.

En Rhaetia, on rencontre deux inscriptions dont la formule de début est *in honorem domus divinae*, qui nous indique que dans cette région le culte impérial avait pris racine. La première, découverte à Augusta Vindelicorum, fait référence au temple détruit du dieu *Silvanus* (*deo Silvano / templ(um) cum signo ve/tustate conlabs(um)!*), et celui qui a payé pour la reconstitution de l'édifice du culte, Sextus Attonius Privatus<sup>24</sup>, était aussi *sevir Augustalis*. La seconde dédicace, celle de Hochstadt, se réfère seulement au *domus divina* et a été réalisé par Titus Silvanus Sat[urninus]<sup>25</sup>. Nous n'avons pas d'autres informations liées à cette dernière dédicace, l'inscription étant incomplète.

En ce qui concerne la diffusion du culte de la déesse *Victoria Augusta* on bénéficie du témoignage des trois inscriptions, deux en Noricum et une en Pannonie. Toutes les trois ont les mêmes caractéristiques. Elles ont été réalisées comme signe de gratitude pour l'accomplissement de certaines promesses, toutes sont des fragments d'autels, et les noms des dédicants se sont conservés partiellement. La première représente un fragment d'un autel découvert après 1887 en Noricum, à Kugelstein<sup>26</sup>. Le seconde fragment provient de Noricum aussi et a été découvert en 1980. L'inscription dédiée à la déesse *Victoria Augusta sacrum* a été réalisé par Vibenus. Lucius G( ) M( ) est celui qui a fait la troisième inscription, celle d'Emona, Pannonie, considérée aussi parti intégrante d'un autel.

<sup>21</sup> CIL III, 3466: *Lib(ero) et Lib(erae) / Aug(ustis) / M(arcus) Aur(elius) La(tio) ara(m) / votum pos(uit) / pro salute / M(arci) Aureli Iovi(ni) fr(umentarii) leg(ionis) / II Adi(utricis) stip(endiorum) / VIII.*

<sup>22</sup> CIL III, 03092 (p 1646, 2328, 18): *H(erculi) A(ugusto) s(acrum) / Alnius Obul(tronius) / De[x]ter.*

<sup>23</sup> CIL III, 3158 (p 1038) = CIL V, 336 = ILS 3320: *Iano Patri / Aug(usto) sacrum / C(aius) Iulius C(ai) f(ilius) Ser(gia) / Aetor aed(ilis) / donatus ab(!) Ti(berio) Caes(are) / Aug(usti) f(ilio) Augusto torq(ue) / maiore bello Delma(tico) ob honorem / I(viratus) cum liberis / suis posuit.*

<sup>24</sup> CIL III, 5797 = CIL XIII, 411 = ILS 7110: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) deo Silvano / templ(um) cum signo ve/tustate conlabs(um)!* / *Sext(us) Attonius Privatus / cives Trever(orum) IIIIVir / Augustalis pecunia / sua restituit.*

<sup>25</sup> CIL III, 5879: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) / Titus Silvanus Sat[...]*

<sup>26</sup> AE 1999, 1206: *Vic(toriae) A[ug]ustae.*

Un autre autel, consacré cette fois au *collegio Cultores Ditis Patris et Proserpinae* a été érigé par Ulpus Andrias, en Noricum, à Potzneusiedl. Ulpus Andrias a édifié le lieu du culte par suite d'une promesse faite aux dieux (*ex voto donum dedit*)<sup>27</sup>.

Comme on l'a vu, les inscriptions découvertes sur la côte dalmate attestent la célébration du culte impérial dans cette région brièvement après son incorporation dans l'Empire Romain.

Il y a des nombreuses dédicaces qui indiquent l'apparition d'une synthèse entre l'idéologie impériale et le culte des déités locales, par l'association du nom d'Auguste au celui des divinités du panthéon local. Dans presque toutes les épigraphes, on retrouve des prêtres du culte, personnages qui formaient d'ailleurs l'élite de l'administration locale. Très rarement on rencontre des affranchis ou des gens de l'endroit.

Aussi, en Illyricum on rendait hommage à la maison impériale (*domus divina*), ce qui prouve l'adaptation rapide des habitants à la vie religieuse romaine.

---

<sup>27</sup> AE 1988, 914: *Collegio cult(or)um / Ditis patr(is) et / Proserpin(ae) / Ulpus Andr(ias) ex v(oto) / d(onum) d(edit)*. Autel sculpté avec représentations de Jupiter, Hercules, et Junon sur la partie postérieure. Dimensions: 45x60x85 cm. *Cultores Ditis Patris et Proserpinae* ont formé une association qui a joué un rôle spécial dans les sacrifices faits pendant les Jeux Séculaires.



**EPIGRAPHIC TESTIMONIES REGARDING THE IMPERIAL CULT  
IN ILLYRICUM DURING THE REIGN OF OCTAVIAN AUGUSTUS  
(27 B.C.–14 A.D.)**

- Abstract -

**Keywords** : imperial cult, Octavian Augustus, Illyricum, inscriptions.

The worship of the Emperor was a special phenomenon in the religious life of the Roman Empire. The diffusion of cult of the ruler in the Roman West determined a change in mentality, both in case of the Roman citizens and of the subdued populations.

In Illyricum, the imperial cult meant the perpetuation of the tradition in which Augustus' name was associated to a local divinity, such as *Vulkanus Augustus sacrum*, *Liber* and *Libera*, *Victoria Augusta*, *Ianus Pater Augustus sacrum*, *Hercules Augustus sacrum*. It also meant the perpetuation of the old forms of *synnaos*, *divo Augusto et Romae*.

The worship of Octavian Augustus, alone or in association with a local divinity, was done, according to the epigraphic documents, on altars. Such places of cult were found in Pannonia, at Batmonostor, the *sacerdos* being the decurion of the colony of Aquincum himself. From the same colony originates another altar dedicated to *Liber* and *Libera*, both divinities bearing Augustus' name. Some other fragments of altars were found on the Norican territory, raised in honour of the goddess *Victoria Augusta* and of the god *Vulkanus Augustus sacrum*.

From a social perspective, the imperial ideology had an impact on the upper classes of the provincial Roman society, especially in the senatorial and equestrian medium. Those who had sacerdotal functions were generally members of the provincial administration. Thus, we have epigraphic documents describing the governor P. Cornelius Dolabella (14-20 A. D.) as an active worshipper of the *Princeps* and of his family. Other *flamines* or *sacerdotes* were superior magistrates in the colonies and cities, *IIIviri*, decurions, *Iviri*. We also came across a *praefectus cohortis*, P. Bennius Sabinus, who had two sacerdotal functions, *flamen Augustales* and *augur*.

## **RÉALITES GÉOPOLITIQUES DU DANUBE MARITIME (1774-1800)**

*Maria Magdalena TULUȘ\**

**Mots-clés:** le Danube maritime, la géopolitique, relations internationales, les Principautés Roumaines, le commerce, fin du XVIIIe siècle

Les environs de l'embouchure du Danube ont acquis, pour les pouvoirs de l'Europe, dans la période des XVIII<sup>e</sup> - XIX<sup>e</sup> siècles, une importance géopolitique et géostratégique évidente, suite au déclin de l'Empire ottoman. La Porte a connu une profonde crise politique, réfléchi d'ailleurs par des pertes territoriales importantes. La faiblesse de l'Empire ottoman a dépassé le côté militaire en se généralisant dans tous les domaines de la vie sociale<sup>1</sup>. Dans ce contexte, le statut politico-juridique des Principautés roumaines, sous suzeraineté ottomane, représente une question fondamentale pour la compréhension de leur place sur la scène des relations internationales.

Le partage de l'héritage ottoman, y compris des Principautés roumaines, a été connu dans les chancelleries des grands pouvoirs sous le nom de « la question orientale ». Déclenchée effectivement au moment de la paix de Karlowitz (1699), la question orientale a été propulsée par les grands pouvoirs au premier plan des relations européennes entre les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, afin de ne pas affecter l'équilibre de forces sur le continent. On a même discuté d'un déplacement du centre de la politique européenne vers l'est de ce continent, affirmation qui se base sur le fait que l'étude de la question orientale est devenue un sujet permanent de discussion en et entre les chancelleries des grands pouvoirs, celles-ci se surveillant réciproquement afin de ne pas permettre une modification unilatérale du rapport de forces dans cette région.

Le déclin militaire de l'Empire ottoman et ses faiblesses ont ouvert la question de la succession de ses territoires que l'Autriche au début et ensuite la Russie ont désiré résoudre dans leur intérêt exclusif. L'ambition non dissimulée de la Russie de faire sortir les Ottomans de l'Europe a représenté une vraie menace

---

\*Muzeul de Istorie Galați, România.

<sup>1</sup> Constantin Chirica, *Statutul politico-juridic internațional al Principatelor Române în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, dans « Analele Universității Al. I. Cuza », XLII-XLIII, Iași, 1996-1997, p. 21.

pour la paix du sud-est européen. C'est pour cela que le sort de l'Empire ottoman est devenu une *question européenne*, alors que la question orientale reflétait essentiellement le souci des pouvoirs européens pour sa solution. Autrement dit, la question orientale a été une question d'équilibre européen, dont le maintien et la réalisation ont été assurés principalement par les grands pouvoirs – la France, l'Angleterre, l'Empire des Habsbourg, la Russie. Ces États ont agi directement ou par leur système d'alliances tout en entraînant en compétition d'autres États qui n'avaient pas d'intérêts directs, géostratégiques, dans l'Orient européen, mais uniquement des intérêts politiques continentaux, dictés par le rapport de forces dans diverses étapes de l'évolution de la *question orientale*<sup>2</sup>.

Un grand pouvoir continental qui s'est impliqué dans la question orientale a été la France. La diplomatie française a fait des efforts dont l'intensité et la cohérence ont varié par rapport à l'évolution de sa situation internationale et aux objectifs politiques temporaires pour créer et maintenir une puissante barrière antirusse, formée généralement par la Suède, la Pologne et l'Empire ottoman.

Quant à l'Angleterre, elle a eu, dans la première partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, un intérêt modéré dans la *question orientale*, la diplomatie anglaise étant généralement favorable à la Russie. Le soutien accordé par l'Angleterre à la Russie a cessé au moment de la paix de Kuciuk-Kainargi et surtout après l'annexion de la Crimée (1783). Mais l'ennemi le plus incommode de l'Angleterre est resté, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, la France, à cause des rivalités liées aux colonies, ainsi qu'au commerce. L'antagonisme anglo-russe commencera au XIX<sup>e</sup> siècle à peine, après les guerres napoléoniennes.

Suite à la paix de Passarowitz de 1718, l'Empire des Habsbourg a réussi, en ce qui concerne le contrôle de l'espace de l'Europe de sud-est, à acquérir une avance considérable par rapport à la Russie. Le succès initial a été suivi par deux échecs, les traités avec l'Empire ottoman de Belgrade (1739) et Şiştov (1791) qui ont arrêté l'expansion des Habsbourg de la Péninsule des Balkans. La marche en avant des Autrichiens vers l'Orient a été ainsi ralentie pour plus d'un siècle, fait qui a permis à la Russie de s'arroger l'initiative dans la *question orientale*. Suite à cette situation politique défavorable, la Cour de Vienne a été obligée à adopter le principe de l'intégrité de l'Empire ottoman, pour empêcher l'avance de la Russie vers l'Orient.

La situation est d'autant plus complexe que la Russie et l'Autriche, les deux pouvoirs de la région, ont profité de la lutte d'émancipation des peuples du sud-est de l'Europe, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIX<sup>e</sup> siècle pour atteindre ses propres buts politiques.

---

<sup>2</sup> *Istoria românilor*, vol. VI, (coord. Paul Cernovodeanu, Nicolae Edroiu), Bucureşti, 2002, p. 601.

Les Principautés roumaines, en détenant une position géographique importante dans les confrontations liées à la question orientale, pouvaient constituer une barrière ou, par contre, un lien pour l'expansion russe ou autrichienne dans les Balkans. Au cas où les Principautés danubiennes auraient été arrivées sous le pouvoir d'un rival zonal de la Porte, l'Autriche ou la Russie, cela aurait signifié l'obtention d'une position stratégique d'exception dans l'adjudication unilatérale de l'héritage européen ottoman<sup>3</sup>. À l'exception des éléments d'ordre géopolitique et en réduisant la dispute au niveau de l'espace roumain, Vienne et Petersbourg avaient l'intention de bénéficier d'importantes ressources économiques et démographiques des deux États – la Moldavie et la Valachie, et en même temps de contrôler la rive gauche du Danube des Portes de Fer à la Mer Noire<sup>4</sup>.

Dans cette étude, nous nous proposons de surprendre la situation géopolitique des Pays roumains dans le contexte des relations internationales dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. La notion de géopolitique a été utilisée pour la première fois par Rudolf Kjellen<sup>5</sup>, qui a formulé une première définition de cette science : « La géopolitique est l'étude sur l'État considéré comme un organisme géographique ou plus précisément comme un phénomène spatial, un territoire, un espace ou un pays »<sup>6</sup>. En tant que science, la géopolitique analyse les relations entre « homo politicus » et son environnement géographique ou l'espace géographique où il vit. La géopolitique surprend « le rapport *homme – espace géographique* non pas dans un déterminisme statique, mais dans la dynamique des interactions multiples et constantes entre les deux termes de l'équation »<sup>7</sup>. Il y aura toujours une multitude de facteurs, acteurs qui seront pris en considération dans leur dynamique et leur complémentarité, au moment où on élaborera un raisonnement géopolitique. À la base d'un exercice théorique géopolitique, il y a les *éléments spécifiques au raisonnement géopolitique* qui comprennent : les acteurs de l'acte géopolitique et les facteurs géopolitiques<sup>8</sup>.

Une branche de la géopolitique examine l'interaction entre « homo economicus » et l'environnement ou l'espace géographique. La géoéconomie opère « au-delà des acteurs et des facteurs géopolitiques en utilisant des notions et des termes qui lui sont spécifiques : la répartition des ressources humaines et

---

<sup>3</sup> A.D. Xenopol, *Războaiele dintre ruși și turci și înrâurirea lor asupra românilor*, București, 1997, pp. 7-8.

<sup>4</sup> C. Chirica, *op.cit.*, p. 23.

<sup>5</sup> Rudolf Kjellen (1846-1922), homme politique suédois et professeur d'histoire et sciences politiques à l'Université d'Upsala.

<sup>6</sup> Felicia Meleşcanu, *Repere de geopolitică aplicată*, Iași, 2001, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 10.

naturelles, la production des biens matériels et leur circulation, la localisation des pôles de la richesse, les voies de transport et communication »<sup>9</sup>.

Cette nouvelle branche de la géopolitique suppose la combinaison de trois facteurs : la géographie, l'histoire et l'économie. Comme la géopolitique, la géoéconomie offre non seulement les mécanismes et les raisonnements d'explication des phénomènes économiques, mais aussi les instruments utilisés en vue d'élaborer des stratégies et des lignes d'évolution à l'avenir.

Dans les dictionnaires de spécialité, le terme de géopolitique est défini comme un système de relations qui existent entre politique et géographie. Dans *The Webster's Encyclopedic Dictionary of The English Language* (1997), une définition de la géopolitique concerne l'étude de l'influence exercée par la géographie physique d'un État sur le pouvoir et les moyens d'aborder la politique extérieure du pays concerné. Une autre définition valorise les combinaisons entre les facteurs géographiques et politiques qui influencent ou délimitent un pays ou une région. Au cas des Principautés roumaines, le Danube et les Carpates sont les facteurs géographiques qui ont beaucoup influencé la situation politique aux XVIII<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles. Une troisième acception du terme de géopolitique concerne la politique nationale d'un État où le facteur politique est mis en rapport avec le facteur géographique<sup>10</sup>. Dans les dictionnaires français aussi, la définition du terme est liée aux éléments de nature géographique. *Larousse* (1989) définit la géopolitique en tant qu'étude des rapports entre les coordonnées géographiques et la politique des États<sup>11</sup>.

Mais la définition de la géopolitique la plus proche de la réalité de l'espace roumain dans la période située entre les traités de Kuciuk-Kainargi (1774) et l'année 1800, selon nous, est la définition donnée par l'*Encyclopédie britannique* selon laquelle la géopolitique consiste dans « l'utilisation de la géographie par les gouvernements qui pratiquent une politique de pouvoir »<sup>12</sup>.

Ce cadre géopolitique a été identifié pour la zone des Principautés roumaines, par le prisme de l'antagonisme d'intérêts entre les Empires ottoman et russe, ottoman et des Habsbourg ou même russe – autrichien. On ne peut négliger ni les positions politiques adoptées par les grands pouvoirs européens : la France et l'Angleterre. Nous considérons que par l'analyse de cet ensemble complexe de relations internationales, nous pourrions percevoir les caractéristiques générales du Danube maritime, les éléments géopolitiques qui transforment le Danube à partir de son embouchure jusqu'à Brăila dans un véritable objet de dispute européenne.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>10</sup> *The Webster's Encyclopedic Dictionary of The English Language*, 1997, p. 634.

<sup>11</sup> *Grand Larousse Universel*, 1989, p. 732.

<sup>12</sup> <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/229932/geopolitics>, Internet.

Le concept de *zone* désigne dans ce cas le territoire des Principautés danubiennes (entre 1774-1800) qui représentera une importante voie de communication sur la terre et sur l'eau pour les grands pouvoirs. Ces territoires ont été importants pour la politique internationale surtout grâce à leur position géostratégique. Leur composante économique augmentera successivement, surtout après l'épisode Andrinople. Pour la période 1774-1800, les coordonnées politiques des Pays roumains dictent l'implication des grands pouvoirs européens. L'espace roumain est défini comme un élément de transit entre l'Empire ottoman, la Russie et l'Empire des Habsbourg.

*Le Danube maritime*, dans l'acception du terme, désigne la portion du fleuve par laquelle peuvent monter les navires venant de la mer. Dans ce moment, le secteur maritime du Danube part de Brăila et va jusqu'à l'embouchure. Dans ce cas, la géopolitique est associée uniquement aux grands pouvoirs, et ces grands États ont profité des caractéristiques spatiaux-géographiques de l'espace roumain pour toucher certains objectifs fixés dans la *question orientale*. Une telle direction qui a visé l'entrelacement des éléments politiques, géographiques et économiques a déterminé la création de consulats et d'agences commerciales dans les Principautés roumaines.

Les facteurs de nature géographique ont influencé l'Empire des Habsbourg à envoyer en amont sur le Danube des topographes pour dessiner le cours du Danube. De l'autre côté, la Russie a désiré à posséder le fleuve et tout le commerce, au détriment de la Porte qui utilisait le Danube et surtout la Mer Noire comme les principales voies d'approvisionnement du grand empire.

Généralement, un premier pas de l'intérêt des grands pouvoirs pour l'espace roumain a déterminé l'apparition de consulats. Ainsi, l'ascendant acquis par la Russie suite à la guerre avec l'Empire ottoman entre 1768 et 1774, dans l'évolution de la question orientale, a été consolidé aussi par le contenu de l'article XI du Traité de Paix de Kuciuk-Kainargi du 2 juillet 1774. Conformément aux stipulations de celui-ci, la Russie était autorisée à installer des consuls dans l'Empire ottoman, là où elle aurait considéré avoir des intérêts commerciaux. En réalité, l'inclusion de cette clause dans le traité de paix avait une motivation beaucoup plus grande, étant déterminée par les objectifs politiques que la Russie poursuivait dans l'Europe orientale. Ainsi, le 7 décembre 1779, Catherine II a émis un ukase qui nommait un consul en Moldavie, Valachie et « Bessarabie » (Bugeac), dans la personne de Serghei Lazarevici Laskarev (1739-1814), le nouveau consulat étant siégé à Bucarest, la capitale de la Valachie<sup>13</sup>. Après plusieurs tentatives de la Porte de limiter les répercussions de cette nomination en plan politique et économique, Laskarev est arrivé à Bucarest en 1782 début janvier

---

<sup>13</sup> Virgil Căndea, Dinu C. Giurescu, Mircea Malița, *Pagini din trecutul diplomației românești*, București, 1966, p. 216.

en restant en fonction jusqu'au mois de novembre 1782<sup>14</sup> quand il a été remplacé par Ivan Ivanovici Severin (1751-1799)<sup>15</sup>.

Malgré le traité de Kuciuk-Kainargi qui a diminué le monopole ottoman sur le commerce de la Mer Noire et des Principautés danubiennes, la création de consulats dans la Valachie n'a pas été un problème facile pour l'Autriche.

Franz Joseph Sulzer, contemporain à l'époque, a tiré la conclusion que la Moldavie et la Valachie seraient des partenaires d'affaires très compatibles et le commerce sur le Danube et la Mer Noire aurait eu, par la suite, un grand avenir. « La question est loin d'être assez impossible comme on peut l'imaginer, l'avantage est certain et le profit considérable ». De son point de vue, « il fallait créer un consulat à Bucarest qui aie en sous-ordre des agences commerciales à Galați, Giurgiu, Akkerman et Craiova », et cela « seulement pour contrecarrer le monopole russe des marchandises qui arrivaient dans les Principautés ». Le consul devait être un diplomate de tous les points de vue, et un bon connaisseur du français, de l'italien, du roumain (le valaque) et qu'il comprenne bien le grec et le turc. La conclusion de Sulzer était la suivante : « (...) je répète encore une fois ; sans un consul impérial dans la Dacie Transalpine, le commerce hongrois et autrichien dans ces provinces ne peut pas progresser (...), sans un consul on ne peut rien faire ici »<sup>16</sup>.

Jusqu'en 1782, l'Autriche n'a entrepris rien d'officiel dans cette question car la création d'un consulat aurait contrevenu aux traités « selon lesquels nous avons été autorisés d'installer des consuls ou d'autres personnes accréditées dans des localités de la Turquie où d'autres nations ont déjà ce type d'hommes »<sup>17</sup>. La Russie a été le premier pays qui a ouvert un tel consulat en 1782 dans les Principautés roumaines<sup>18</sup>. Il est possible que les explications de cette retenue autrichienne soient déterminées soit par la coopération entre Vienne et Petersbourg, soit par la décision de Josef II de ne pas troubler les relations avec la Porte. N'importe comment, la chancellerie viennoise a adopté la politique des petits pas. C'est à peine au mois de mars 1782 que Ștefan Ignaz Reicevich a reçu pour sa mission de Bucarest le titre de « secrétaire de cour César-impérial », une légitimation impériale et des lettres de recommandation pour les princes de la

---

<sup>14</sup> C. Șerban, *Înfînțarea consulatelor ruse în Țara Românească și Moldova*, in « Studii și cercetări de istorie medie », an II, 1, Bucarest, 1951, pp. 51-67.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Apud Harald Heppner, *Austria și Principatele Dunărene (1774-1812)*, Cluj, 2000, pp. 42-44; Stela Mărieș, *Înfînțarea agenției consulare austriece în Principatele Române*, dans « Danubius », VI-VII, Galați, 1972-1973, pp. 69-80.

<sup>17</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 44.

<sup>18</sup> Apostol Stan, *Protectoratul Rusiei asupra Principatelor Române. 1774-1856. (Între dominație absolută și anexiune)*, București, 1999, p. 16.

Valachie et de la Moldavie, complétées et signées par la chancellerie d'État<sup>19</sup>. Ce titre n'a pas signifié la nomination définitive de Reicevich en tant qu'ambassadeur de la Cour viennoise à Bucarest, la confirmation est venue le 16 octobre 1783 quand Raicevich est devenu le premier agent César-impérial dans les Principautés roumaines<sup>20</sup>. Par l'ouverture du consulat, l'Autriche n'a pas créé seulement un important instrument pour son commerce extérieur, mais aussi, encore une fois, un équilibre dans ce domaine avec la Russie, fait d'autant plus important que les plans de la tzarine concernant l'Orient étaient arrivés à un nouveau stade.

Adversaire déclarée de l'Autriche où elle a occupé Silezia (1740-1742), la Prusse n'a ignoré aucun moyen, surtout de facture diplomatique, apte à créer des difficultés à l'expansion autrichienne, y compris vers l'embouchure du Danube. La création des consulats russe et autrichien dans les Principautés ont déterminé la diplomatie prussienne de prendre en considération le même moyen de promotion des intérêts de la Prusse dans la *question orientale* comme l'Empire des Habsbourg, par contre la nature de ces intérêts n'était que politique et non pas géostratégique. Le roi de la Prusse, Frédéric II a nommé Ernst-Friedrich König de Silezia en tant que conseiller et ensuite « consul à Iași et en Moldavie », le 25 août 1784. La reconnaissance officielle de la Porte en ce qui concerne le consulat prussien est survenue après deux ans, c'est-à-dire en octobre 1786, après le décès de Frédéric II et en signe d'« amitié » de la Porte pour le nouveau roi, Frédéric Wilhelm II<sup>21</sup>.

Quoique la nécessité de la création de consulats français dans les Principautés roumaines a été démontrée à partir de l'année 1762 et confirmée dans les décennies suivantes, cependant la France de « l'ancien régime » en désirant ménager les réticences de la Porte ottomane pour ce type d'« innovations » a évité la création d'un précédent qui aurait stimulé des démarches semblables de la part d'autres pouvoirs européens et elle n'a pas nommé des consuls dans la Moldavie ou la Valachie. Leur place a été suppléée avec succès, surtout du point de vue politique, par les secrétaires français attachés aux princes régnants des deux Principautés. C'est à peine après la modification radicale de la situation internationale de la France, due à la Révolution, suite à laquelle elle a dû retirer les ambassades de Vienne, Varsovie et Saint-Petersbourg, que la question de l'ouverture de consulats dans les Principautés roumaines est revenue avec une plus grande acuité dans l'attention de la diplomatie française. Le 8 février 1796 a été signé le décret de nomination du premier consul général français dans les

<sup>19</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 45.

<sup>20</sup> Ileana Căzan, *Interese austriece la Dunărea de Jos. Strategie. Navigație. Comerț (1526-1791)*, București, 2006, p. 14 ; Gheron Netta, *Expansiunea economică a Austriei și explorările ei orientale*, București, 1930, pp. 139-184.

<sup>21</sup> Nicolae Iorga, *Acte și fragmente cu privire la istoria românilor*, II, București, 1896, pp. 186, 191, 192 ; Veniamin Ciobanu, *Jurnal ieșean la sfârșit de veac (1775-1800)*, Iași, 1980, pp. 59-60.



Principautés, dans la personne de Constantin Stamaty, un Grec originaire de Constantinople. Comme celui-ci était asservi aux Ottomans, la Porte a refusé catégoriquement la demande du gouvernement français, en déterminant Stamaty d'y renoncer. Il a été remplacé par Emil Gaudin qui a activé dans la période septembre 1795 – mars 1796<sup>22</sup>. La reconnaissance officielle de la part de la Porte pour les deux postes, consul général assiégré à Bucarest et vice-consul à Iași, a été accordée par un acte de février 1798<sup>23</sup>. Un mois plus tard, le consul général français de Bucarest a reçu le droit de prééminence par rapport aux autres consuls occidentaux, la France s'assurant ainsi une position prépondérante tant à Constantinople qu'à Bucarest.

Selon les cas d'autres pouvoirs européens, la motivation britannique de création d'un consulat dans les Principautés roumaines a été prépondérante politique. Elle résultait de la nécessité de contrecarrer les actions françaises et russes dans les Balkans dont les conséquences n'étaient pas difficilement à prévoir dans les conditions de la diminution sensible de la position de l'Autriche dans la région. Selon l'ambassadeur anglais à Istanbul, la mission permanente qu'il devait créer, avec le siège central à Bucarest, avait pour but la stimulation du commerce anglais sur le Danube et la Mer Noire. En 1803, le lord Elgin a nommé Francis Summerers dans la fonction de « chargé d'affaires » auprès du prince de la Valachie de ce moment-là, Alexandru Moruzi. Summerers, et il est resté dans cette fonction jusqu'au mois de juillet de 1807<sup>24</sup>.

L'intérêt manifesté par les cabinets européens pour les Principautés roumaines s'est concrétisé, à partir de la neuvième décennie du XVIII<sup>e</sup> siècle, par la création des consulats et agences commerciales dans les Principautés. Par leur présence et leur activité, l'opinion publique européenne a mieux connu les Pays roumains en créant de nouvelles conditions pour le rapprochement politique et spirituel des Roumains dans l'Europe Centrale et d'Ouest.

Par leur position et leur statut, les Principautés roumaines avaient une importance particulière pour la diplomatie ottomane qui était restée statufiée dans le passé médiéval, tant du point de vue des institutions que des moyens d'action. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Empire ottoman traverse une période très difficile. Sous l'aspect de l'organisation interne, on assiste au remplacement du système *timariot*<sup>25</sup> avec le système *iltizam* (de l'affermage des impôts). Mais cette

<sup>22</sup> Veniamin Ciobanu, *La granița a trei imperii*, Iași, 1985, pp. 110-116, 120-125.

<sup>23</sup> Andrei Oțetea, *Înființarea consulatelor franceze în țările românești*, dans « Revista Istorică », XVIII, 10-12, București, 1932, pp. 330-349.

<sup>24</sup> Paul Cernovodeanu, *Întemeierea consulatului englez în Țările române (1803) și activitatea sa până în 1807*, dans « Revista română de studii internaționale », V, 1(11), București, 1971, pp. 139-162.

<sup>25</sup> *Istoria românilor*, VI, p. 593. Le système *timariot* a assuré dans la période classique (1300-1600) la collecte des impôts par des *sipahi*. Celui-ci a été pratiquement remplacé par le système *iltizam*, à savoir l'affermage des impôts vers des notables locaux ou des personnes riches, y compris des Grecs, des Araméens et des Juifs, avec le domicile permanent à Istanbul.

décentralisation du pouvoir, une nouveauté pour l'État ottoman, a créé des conditions pour l'apparition des leaders locaux puissants. Dans ces conditions, l'intangibilité du territoire roumain, garantie *de jure* est mise *de facto* dans un grave danger à cause de ces leaders de périphérie de l'Empire qui défient le pouvoir central. Le défaut du pouvoir central fait augmenter l'influence des pachas de banlieue (de Hotin, de Bender, d'Oceakov) qui transgressent le statut d'autonomie de la Valachie ainsi que de la Moldavie.

La question du début du déclin ottoman a été discutée plusieurs fois en historiographie. Fernand Braudel<sup>26</sup> considérait qu'on peut parler d'un déclin économique « clair » vers l'année 1800 pour les Balkans et probablement 1830 pour l'Anatolie. En fait, les *symptômes* du déclin ottoman se sont manifesté sur le plan institutionnel à l'époque du Murad III (le dernier quartier du XVI<sup>e</sup> siècle, alors que le siège échoué de Vienne de 1683 a mis en évidence clairement le fait que l'Empire ottoman avait passé irréversiblement à la défensive. Les autorités ottomanes ont réagi par des *essais de réforme*, au sens de l'ouverture vers l'Occident et même vers l'adoption de modèles et d'institutions occidentales. Ainsi, en 1718, « l'occidentalisation dans l'Empire ottoman » a commencé par l'envoi d'ambassades ottomanes d'information en Occident (à Paris, en Pologne)<sup>27</sup>, des missions qui avaient le but précis de poursuivre et de connaître les institutions occidentales, les innovations techniques et même le théâtre européen. Ces ambassades sont devenues les plus importants canaux de communication avec le Ouest et en même temps le plus efficace instrument d'adaptation à la modernité occidentale.

À l'« époque phanariote » aucun changement fondamental n'est intervenu dans les rapports juridiques de la Moldavie et de la Valachie avec la Porte, en gardant le régime de protection tributaire ('*ahd ad-dhimma*). Cependant, on assiste, d'un côté, à la détérioration accentuée du statut des princes des Principautés par rapport au pouvoir suzerain et, de l'autre côté, à partir de 1774 (le traité de Kuciuk-Kainargi), la domination ottomane unilatérale commence à être remplacée par un double protectorat, par la légalisation du droit de la Russie d'intervenir à la faveur des Pays roumains. Ce fait équivaut avec le début de l'internationalisation du statut juridique des ces Principautés danubiennes, processus finalisé en 1856 par l'institution du statut de protection collective des grands pouvoirs. Autrement dit, le statut juridique des Pays roumains entre 1711/1716-1821 connaît deux périodes : la première, de protection ottomane (tributaire, unilatérale) : 1711/1716-1774 ; et la deuxième, de protection ottomane-russe (bilatérale) : 1774-1821, mais avec la reconnaissance formelle de la même suprématie ottomane, selon les documents officiels.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 595-596.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 590.

Dans un document turc de l'année 1761, on réaffirme l'autonomie des Principautés. « La Valachie, même aujourd'hui, est enregistrée séparément à la Chancellerie / Kalem et il est interdit d'y aller et elle se réjouit de sa liberté dans toutes les aspects (...) »<sup>28</sup>. La détérioration de cette autonomie détermine, à partir de 1768, l'apparition d'une activité diplomatique non officielle menée par les boyards roumains par l'intermédiaire de divers moyens (mémoires, délégations à l'étranger, etc.)<sup>29</sup>. Ceux-ci ont initié des liens avec divers commandants de troupes autrichiennes ou russes, des activités « subversives » du point de vue de l'État ottoman, tout en soulignant les désirs de l'élite roumaine de libération de la domination ottomane. Il est important à mentionner le moment où les boyards roumains ont présenté au cours des négociations de paix russo-ottomanes qui ont eu lieu à Focșani et Bucarest (juillet 1772 – mars 1773) ainsi qu'ultérieurement, des textes de « capitulations »<sup>30</sup> - réalisés ad-hoc, mais basés sur un fond historique réel – au soutien des doléances de rétablissement de l'autonomie complète, les diplomates ottomans ne pouvant pas contester l'essence de ces actes qui consistent dans des privilèges et des immunités accordés par le sultan aux Pays roumains. Ensuite, le statut de privilèges et d'immunités a été reconnu aux provinces roumaines par les traités internationales de Kuciuk-Kainargi (1774), Andrinople (1829) et Paris (1856).

L'ordre de Gülhane<sup>31</sup> de 1802 reconnaissait le droit de la Russie de surveiller le moyen par lequel la Porte accomplissait les engagements assumés par rapport aux Pays roumains. Ainsi, dans la période 1774-1800, ont été confirmés les anciens privilèges de garantie de l'autonomie roumaine : on a interdit aux citoyens ottomans d'entrer dans les Principautés sans un firman spécial et sans respecter les lieux de passage fixés dans ce sens ; on a limité le nombre des marchands ottomans, mais aussi des commissaires envoyés pour régler les problèmes

---

<sup>28</sup> Mustafa A. Mehmed, *Documente turcești privind istoria României*, I (1455-1774), doc. 260, pp. 695-707, (n.t.).

<sup>29</sup> Constantin Chirica, *op.cit.*, p. 23.

<sup>30</sup> « Les capitulations » ne représentaient pas des traités bilatéraux (au sens moderne de la notion) ; elles avaient caractère de diplômes ou actes de privilèges accordés par le sultan aux États chrétiens (d'habitude, des confirmations des anciens privilèges accordés par les empereurs byzantins), nommés ainsi à cause du groupement des stipulations par chapitres. Ils établissaient plusieurs droits à la faveur des citoyens des États chrétiens : le droit des consuls d'avoir de la garde, d'exercer la juridiction civile et criminelle, d'accorder aux navires chrétiens le cas échéant l'aide nécessaire, d'assurer le respect des transactions commerciales, etc. (Ghenadie Petrescu, D.A. Sturdza, D.C. Sturdza, *Acte și documente relative la Renașterea României*, vol VI, partea I, București, 1896, p. 189). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme de « capitulations » a été aussi élargi vers les « serments » qui ont marqué des années les relations contractuelles entre l'Empire ottoman et les Pays roumains.

<sup>31</sup> Gabriel Bădăraș, *Considerații privind raporturile româno-otomane între 1774-1802*, II, dans « Anuarul Institutului A.D. Xenopol », tom XXI, Iași, 1984, pp. 190-195.

spéciaux ; on a confirmé l'ancienne interdiction conformément à laquelle les citoyens ottomans acquièrent des propriétés dans les Principautés (des établissements, des maisons ou des terres), de labourer, semer ou mettre au pâturage les bêtes dans la région Giurgiu<sup>32</sup>. Selon ces dispositions reconnues par la Porte un peu plus tard, Mihai Şuţu interdisait en 1791 « les ventes des revenus de terres, de moulins ou de tavernes aux étrangers faubouriens du Danube de ce côté-là, soit Serbe, soit Grec ou n'importe quels citoyens de l'autre côté qui n'ont pas l'état et le domicile permanent ici, dans le pays »<sup>33</sup>. En fait, jusqu'à l'acte de 1802, sous la pression de la Russie, la Porte a été obligée de céder aussi dans d'autres questions qui concernaient l'autonomie des Principautés danubiennes : on a éliminé le caractère obligatoire de l'achat de céréales par Istanbul (l'ordre de 1774) ; on a interdit l'usure pratiquée par les marchands ottomans (l'ordre de 1784) ; on a réglementé le régime des héritages entre chrétiens et musulmans par lesquels les reniés (chrétiens passés à l'islam) étaient exclus de la succession (les ordres de 1791 et 1802). Toujours en 1802, la durée du règne a été fixée à 7 ans, les princes ne pouvaient plus être détrônés avant le délai qu'avec l'accord des deux Cours impériales : souveraine et protectrice.

La Russie et l'Autriche ont profité de la faiblesse de plus en plus grande de l'Empire ottoman. La Russie a préparé le terrain pour les futures confrontations avec la Porte, la dernière moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, en profitant de toutes les occasions pour accroître l'influence en Moldavie et Valachie par le soutien des groupes de partisans de Iaşi et Bucarest et par le maintien d'une pression diplomatique sur la Porte en vue d'obtenir des concessions<sup>34</sup>. Cette combinaison a fait que la Russie devienne le pouvoir dominant dans la région. Les Russes ont caché les intentions d'expansion sous le prétexte que « leur but était la protection des droits de leurs coreligionnaires »<sup>35</sup>. En réalité, la diplomatie de Saint-Pétersbourg visait, d'une part, le contrôle sur la Mer Noire et, d'autre part, sur les Défilés sous le soi-disant « manteau » de l'orthodoxie<sup>36</sup>.

Dans certains moments, l'Autriche aussi s'est réjouit de la sympathie de la part de la population roumaine, concrétisée par des appels adressés au pouvoir des Habsbourg, des demandes de collaboration militaire genre : « Il n'y a aucune armée impériale qui nous occupe ? Nous avons besoin que l'empereur roman pour nous

<sup>32</sup> Maria M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru, *Despre regimul supuşilor otomani în Ţara Românească în veacul al XVIII-lea*, dans « Studii. Revistă de Istorie », an XIV, 1, Bucureşti, 1961, p. 103.

<sup>33</sup> Idem, *Rolul hatişerifurilor de privilegii în limitarea obligaţiilor către Poartă*, dans « Studii. Revistă de Istorie », XI, 6, Bucureşti, 1958, pp. 103-104.

<sup>34</sup> George F. Jewsbury, *Anexarea Basarabiei la Rusia. 1774-1828*, Bucureşti, 2003, p. 13.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Apostol Stan, *op.cit.*, p.12.

conduire et dans ce cas il est mieux qu'il s'occupe de nous avant que d'autres nous transforment dans des mendiants »<sup>37</sup>.

Bref, la Russie a symbolisé dans la conscience des Roumains le christianisme orthodoxe, et l'Autriche paraissait le défenseur de l'euro-péanisme. Les deux capitales, Vienne et Saint-Pétersbourg, étaient décidées de faire sortir de la domination de l'Empire ottoman les nations du centre et du sud-est du continent, mais « l'étendard chrétien arboré pendant les guerres anti-ottomanes a été en réalité une masque car, en même temps, l'Autriche et la Russie visaient une expansion territoriale »<sup>38</sup>. Les boyards roumains, en désirant le progrès, ont voulu obtenir le soutien de la Russie, de l'Autriche, ainsi que de la France, dans leur lutte pour regagner l'autonomie des Principautés, ayant en vue que la Porte était inébranlable dans le soutien du principe selon lequel « la Moldavie et la Valachie représentent une propriété héritée »<sup>39</sup>.

Dans ces circonstances, la Russie, qui cherchait une sortie à la Mer Noire, a commencé la guerre avec la Turquie à l'automne 1768. Le clerc et les boyards moldaves adressent, le 21 décembre 1769, à la tsarine Catherine II un mémoire où « ils exprimaient la reconnaissance pour la libération du pays de la domination ottomane »<sup>40</sup>. Après une série de luttes, au mois de juin 1770, les Turcs sont partis d'une manière déshonorante de Cahul face à l'armée russe du maréchal Rumiançev<sup>41</sup>. L'armée russe a obtenu, avec de grands sacrifices, quelques succès notables, elle a occupé, parmi d'autres, Ismail, Chilia, Bender, Cetatea Albă (Akkerman), Brăila et Bucarest.

À l'exception de ces victoires apparemment faciles de la Russie, les chancelleries européennes se sont alarmées. L'Angleterre a considéré nécessaire la survivance de l'Empire ottoman, comme la France et la Prusse, alors que l'Empire des Habsbourg, en compétition directe avec la Russie pour obtenir des concessions territoriales au compte des Pays roumains, a menacé qu'il entrera en conflit contre Petersburg. On a véhiculé plusieurs plans concernant le sort des Principautés roumains, on a parlé de leur cession à la Russie et de leur constitution dans une monarchie pour le frère du roi Frédéric de la Prusse. Dans ce mélange d'intérêts, deux pouvoirs, la Turquie et l'Autriche, ont été convaincus de ne pas céder les provinces roumaines danubiennes à la Russie et, dans ce but, pour attirer de son

---

<sup>37</sup> Harald Heppner, *op. cit.*, p. 114.

<sup>38</sup> Apostol Stan, *op. cit.*, p. 12.

<sup>39</sup> Keith Hitchis, *Români. 1774-1866*, București, 1996, p. 76.

<sup>40</sup> Jean Nouzille, *Moldova. Istoria tragică a unei regiuni europene*, Chișinău, 2005, p. 85.

<sup>41</sup> Gheorghe G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, p. 115, (Rumiançev, Piotr Alexandrovici 1725-1796).

côté l'Autriche, la Porte a promis qu'elle cédera encore une fois l'Olténie (traité secret du 6 juin 1772)<sup>42</sup>.

Le sultan a décidé de continuer la guerre. L'Autriche et la Prusse ont servi de médiatrices de paix, et les négociations ont été ouvertes le 7 août 1772 à Focșani. Les négociations de Focșani ont échoué, fait qui a déterminé le début de la guerre. Les luttes ont eu lieu en Dobroudja et ensuite le général russe Rumianțev a traversé le Danube à côté de Brăila et a avancé jusqu'à Silistra<sup>43</sup>.

Les négociations de paix ont été reprises à Kuciuk-Kainargi, un village à côté de Silistra. L'achèvement des hostilités a été facilité par la mort du sultan Mustapha III en 1774, et son frère Abdul Hamid I (1774-1789) lui a succédé. Il y a eu deux reprises de négociations dans la partie russe, et le 10/21 juillet 1774 ont été signés les 28 articles du traité.

Les avantages de la Russie étaient évidents. L'article XVI donnait à l'ambassadeur russe à Constantinople le droit de représentation au nom des Pays roumains si c'était le cas et cela obligeait le gouvernement ottoman d'écouter avec sympathie ce type d'interventions. L'article comprenait aussi d'autres clauses concernant les Principautés, comme l'amnistie totale et le droit d'émigration pour ceux qui sont passés ouvertement, dans le conflit, du côté de la Russie<sup>44</sup>. Par contre, Petersburg s'oblige de restituer à la Porte toutes les territoires occupés des Principautés roumains, y compris les châteaux-forts Akkerman (Cetatea Albă), Chilia, Ismail et Bender (Tighina). Selon ce traité, la Russie a acquis les ports Azov, Kerçi, Yeni-Kale et Kinburnu, situés dans le bassin de la Mer Noire, le droit de naviguer dans cette mer et par ses défilés et de faire commerce libre dans tous les ports de l'Empire ottoman. En outre, on a reconnu à la Russie le droit d'être la protectrice de tous les orthodoxes de l'Empire, qualité qui lui permettait de créer des consulats et vice-consulats partout où elle trouvait nécessaire<sup>45</sup>.

En même temps, on a obtenu l'amnistie générale au cas des Grecs, le libre exercice de leur culte et l'immunité d'impôts pour deux ans. Les Grecs, excellents navigateurs, ont aidé la diplomatie tzariste d'entrer dans l'espace de la Mer Noire, en passant leurs propres navires sous pavillon russe<sup>46</sup>.

Alors, par le traité de 1774, le sultan a perdu le monopole de la domination politique et économique sur les Principautés, le pouvoir des dignitaires ottomans d'intervenir dans les travaux internes des Pays roumains étant limité, les princes

<sup>42</sup> Nicolae Chiarchir, Gheorghe Berca, *Diplomația europeană în epoca modernă*, București, 1984, p. 206.

<sup>43</sup> *Istoria românilor*, VI, p. 617.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Jean Nouzille, *op.cit.*, pp. 85-86.

<sup>46</sup> Spiridon G. Focas, *The Lower Danube in the Southeastern European Political and Economic Complex from Antiquity to the Conference of Belgrade of 1948*, New York, 1987, pp. 69-70.

des Principautés ne pouvaient plus être détrônés par le sultan sans avoir des motifs suffisants<sup>47</sup>.

L'importance de l'embouchure du Danube et du fleuve en général était claire pour le tzar, tant du point de vue géopolitique qu'économique, la Russie obtenant de la part de la Turquie le même régime de navigation pour ses navires qui voguaient sur le Danube. L'article XI du traité de 1774 a prévu que « la navigation des navires de commerce des deux empires soit libre sur toutes les mers »<sup>48</sup>. Les Turcs doivent permettre aux marchands russes de vendre leurs marchandises sur les deux rives du Danube, tant sur l'eau que sur la terre, et toutes les immunités de taxes seront valables, tant pour les Russes que pour les Anglais et les Français<sup>49</sup>.

À partir de l'année 1774, les Principautés ont essayé de réobtenir successivement certains droits économiques qu'elles avaient eus au XVIII<sup>e</sup> siècle (privilèges ou immunités d'impôts). Dans ce sens, elles ont utilisé la relation avec la Russie, les Roumains en la considérant « l'unique sauvetage » et garant de leur autonomie<sup>50</sup>. Les accords ultérieurs entre l'Empire russe et la Turquie refléteront de plus en plus clairement la position distincte de la Moldavie et de la Valachie dans leurs rapports avec le pouvoir suzerain. Dans les relations entre les Principautés et la Russie, les avantages ont été réciproques car, pour le gouvernement de Saint-Petersbourg, la clé de la politique menée par celui-ci a eu un principe qui a marqué la mise au point des traités qui marquaient de nouvelles conquêtes, c'est-à-dire le principe de l'établissement des frontières sur le cours des fleuves. Ainsi, les nouveaux objectifs de l'expansion russe ont eu comme limites les rivières Nipru, Bug, Nistru, Prut et le Danube.

La rencontre entre la tsarine Catherine II (1762-1796) et l'empereur autrichien Joseph II (1780-1790) à Moghilev (mai 1791) a ouvert la voie d'une future collaboration anti-ottomane des deux empires. Dans la lettre du 10

---

<sup>47</sup> Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 26.

<sup>48</sup> Lucia Bădulescu, Gheorghe Canja, Edwin Glasser, *Contribuții la studiul istoriei regimului internațional de navigație pe Dunăre*, vol. I, București, 1957, p. 59, (n.t.). « La Sublime Porte accorde aux navires commerciaux russes (...) le libre passage de la Mer Noire à la Mer Blanche (Méditerranée) et inversement de la Mer Blanche à la Mer Noire, ainsi que d'entrer dans tous les ports et les estuaires existants ou sur les rives de la mer ou dans les lieux de passage et les canaux qui lient ces mers »; v. aussi Paul Gogeanu, *Dunărea în relațiile internaționale*, București, 1970, p. 29.

<sup>49</sup> Paul Gogeanu, *Strămtorile Marii Negre de-a lungul istoriei*, București, 1966, p. 57-58. Les navires « auront la forme et la dimension utilisées à Constantinople et dans d'autres ports les autres nations, et surtout les Français et les Anglais, les deux nations plus favorisées ».

<sup>50</sup> Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 27; M.A. Mehmed, *op.cit.*, II (1774-1791), București, 1983, p. 155-302.

septembre 1780<sup>51</sup>, Catherine a fait part à l'empereur autrichien de son désir d'obtenir, au cas d'une victoire sur les Turques, le château-fort Ocaakov sur le Nistru, face au Kinburn et une ou deux îles de l'archipel grec pour favoriser le commerce. À l'initiative du prince Potemkin, conseiller de Catherine II et commandant de l'armée russe, ce projet a été nommé « le projet grec »<sup>52</sup>.

Au cas des Principautés, la tsarine a élaboré un autre projet nommé « Le Royaume de la Dacie » qui visait, pour une meilleure délimitation des frontières, à « lier les Principautés danubiennes à la Bessarabie avec la condition que cet État soit indépendant et gouverné par un régent ». Dans la vision de la tsarine, le *régent* aurait dû être son protégé, le prince Potemkin<sup>53</sup>.

L'entente russo-autrichienne se concrétise par le traité de mai 1781, cet accord étant à la base de la guerre russo-autrichienne-turque entre 1787 et 1792. Les victoires de l'armée russe sous le commandement de Suvorov<sup>54</sup> de Focșani et Râmnic, ainsi que l'offensive autrichienne de la fin de l'année 1789 ont conduit la Moldavie et la Valachie sous la domination des alliés. La sortie de l'Autriche par la paix de Șiștov (août 1791) a laissé la Russie seule dans la guerre anti-ottomane. L'armée tsariste a prolongé l'occupation de la Moldavie jusqu'en 1792. Après un assaut ordonné par le général Potemkin « pour terrifier les Turcs » et pour qu'ils acceptent les demandes des Russes, Suvorov a conquis Ismail. La nouvelle de l'échec des Turcs a déterminé le ministre de l'extérieur turc d'accepter le passage de la Crimée sous la domination de Petersburg. Les objectifs immédiats, proposés par la Russie dans le nouveau traité avec la Sublime Porte, ont visé : l'occupation d'une position dominante dans le commerce et la navigation de la Mer Noire et la colonisation du territoire obtenu entre Bug et Nistru, par la création de nouveaux établissements.

Suite au traité signé en 1792 à Iași, les Russes ont obtenu, grâce à l'Empire ottoman, la côte maritime de l'Ukraine, à savoir le territoire entre Bug et Nistru. La nouvelle frontière russe se trouve à presque 100 miles marines de Chilia, le bras nordique du Danube inférieur<sup>55</sup>.

Quant à la partie russe, le traité de Iași a été extrêmement important car l'Empire russe devient ainsi limitrophe aux territoires roumains, avec la frontière sur la rivière Nistru, qui, selon la paix, il devait « servir toujours de délimitation entre les deux empires »<sup>56</sup>. Malheureusement, pour les Principautés danubiennes, cette frontière n'a pas résisté face à la pression de Petersburg, la modification

---

<sup>51</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 98.

<sup>52</sup> Jean Nouzille, *op.cit.*, p. 88-89.

<sup>53</sup> Gheorghe G. Bezviconi, *op.cit.*, pp. 127-128.

<sup>54</sup> Suvorov, Alexandru Vasilievici (1729-1800), feldmaréchal.

<sup>55</sup> Spiridon G. Focas, *op.cit.*, p. 72.

<sup>56</sup> Vladimir Mischevca, *Impactul geopolitic al războaielor ruso-turce asupra Principatelor Române*, dans « Studii și materiale de istorie modernă », XIII, București, 1999, p. 183.



suiivante étant un rapt territorial réalisé grâce à la Moldavie (en 1812 – la Bessarabie)<sup>57</sup>.

Un autre pouvoir impliqué directement dans l'adjudication de l'héritage ottoman a été l'Empire des Habsbourg. L'empereur autrichien Joseph II s'est rapproché de la Russie après le grand succès politique russe de Kuciuk-Kainargi de l'année 1774. Pour la maison de Habsbourg, le rapprochement était dicté par un concept essentiel de sa politique, à savoir « la prévention de la désintégration de l'Empire ottoman sans que cela se voie »<sup>58</sup>. L'organisation et le développement des lignes de communication entre les deux empires faisaient partie parmi les plans des monarques Joseph II et Catherine II. Catherine, qui avait gagné la liberté de navigation sur la Mer Noire et les Défilés, a visé la conquête de toute la côte nordique de la Mer Noire<sup>59</sup>. Par contre, Joseph II, non seulement qu'il voulait continuer les réformes sociales, économiques et religieuses, mais il s'intéressait aussi à élargir la navigation et le commerce vers la Méditerranée, y compris par l'ouverture et l'utilisation de la route : Danube – Mer Noire – Défilées – Méditerranée.

Nicolae Iorga a souligné que les Autrichiens sont entré dans l'Europe orientale non pas par « le désir de rendre heureux les peuples, en les enrichissant et en les permettant ainsi l'accès à la culture, mais pour le simple intérêt égoïste d'une bonne administration de l'empereur qui se nourrit par la traite, la tonte et la coupe »<sup>60</sup>.

Dans la vision de la Vienne, les Principautés roumaines ont eu une importante position géostratégique grâce au Danube et à ses embouchures. L'Autriche voulait, d'une part, pour ses citoyens, ses marchandises et ses navires, d'obtenir le droit de libre navigation sur le secteur danubien qui se trouvait sous la domination turque et, d'autre part, elle cherchait à maintenir le monopole institué pour la navigation sur le cours supérieur et moyen du Danube. Les échecs que l'Empire ottoman a subis dans la guerre contre la Russie dans la période 1769-1774, ont donné la possibilité à l'Autriche d'essayer la conquête d'un port à la Mer Noire pour développer son commerce avec l'Orient. L'Autriche a visé les ports de Galați et de Varna. On n'a pas réalisé cela, mais on a obtenu des succès importants dans la modification du régime commercial des citoyens de la Cour impériale.

Les Autrichiens ont traité avec l'Empire ottoman pour « un commerce utile sur le Danube, dans la Mer Noire et dans les pays turcs », et les années suivantes on a constitué les premières sociétés de navigation. Les succès militaires russes

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Vladimir Mischevca, *op.cit.*, p. 165-187.

<sup>59</sup> Spiridon G. Focas, *op.cit.*, p. 71.

<sup>60</sup> Nicolae Iorga, *Originea și dezvoltarea statului austriac*, deuxième édition, București, 1938, p. 101.

pendant cette guerre et surtout les succès diplomatiques, caractérisés par l'expansion de l'influence de Petersbourg jusqu'au Danube, ont été considérés inacceptables par l'Empire des Habsbourg, chose reconnue d'ailleurs par le roi de la Prusse, Frédéric II<sup>61</sup>.

Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, du point de vue géopolitique, l'équilibre de forces en Europe était lié indestructiblement par le concept de sécurité de l'État. Pour l'Autriche spécialement, il y a eu deux possibilités : soit elle réussissait à freiner la Russie avec tous les moyens diplomatiques ou militaires en lui minimalisant les succès, soit il était absolument nécessaire de marcher parallèlement à la Russie, de viser donc à refaire l'équilibre de forces affecté. Voilà les dilemmes de l'Empire des Habsbourg dans les relations internationales caractéristiques au sud-est de l'Europe.

Jusqu'à la signature d'un traité commercial avec l'Empire ottoman, la Cour de Vienne a soutenu et financé des expéditions de cartographie et de connaissance de la navigation sur le Danube et la Mer Noire. La question n'était pas nouvelle car, dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Autriche a organisé plusieurs « expéditions commerciales sur le Danube, au-delà des Portes de Fer, jusqu'à la Mer Noire et dans la Crimée et Istanbul, pour tester la possibilité d'ouvrir une ligne commerciale, fluviale et navale permanente »<sup>62</sup>.

Ainsi, en 1768, le comte Rüdiger von Starhemberg a ouvert une compagnie commerciale autrichienne ayant pour destination la Crimée. Dans ce but, Starhemberg a envoyé Nicolaus Ernst Kleemann pour explorer la route (le cours du Danube – la Mer Noire – la Crimée). Celui-ci a entrepris un long et difficile voyage sur cette route entre les années 1768-1770 en devenant le premier Autrichien qui est entré sur un territoire pratiquement inconnu pour la Cour de Vienne, c'est-à-dire en Bugeac et Crimée. Ses mémoires ont été publiés en 1773, et Kleemann a envoyé à l'impératrice Marie-Thérèse<sup>63</sup> un rapport détaillé concernant la possibilité d'organiser une exportation permanente de marchandises autrichiennes vers Levant, Crimée et les territoires tatars de Bugeac. L'ouvrage de Kleemann a été traduit dans plusieurs langues de circulation internationale, fait qui démontre son succès, mais aussi le fait que l'ouverture de compagnies commerciales au Bas Danube et sur la rive nordique de la Mer Noire avait un réel intérêt pour tous les pouvoirs européens<sup>64</sup>. Le commerce sur le Danube a été développé sous le

<sup>61</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 26.

<sup>62</sup> Ileana Căzan, *op.cit.*, p. 119.

<sup>63</sup> Idem, *Comerțul austriac la Gurile Dunării. Primele tentative 1768-1791*, dans « Anuarul Institutului de Istorie George Barițiu din Cluj-Napoca », 42, Cluj-Napoca, 2003, pp. 207-208. « Marie-Thérèse s'est occupée personnellement entre 1765-1777 de la réorganisation de la navigation et du commerce fluvial et elle a amené à Vienne le constructeur Heppe de Mainz à qui elle a demandé de faire des navires plus solides ».

<sup>64</sup> Idem, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 119 ; Idem, *Navigația austriacă la Dunărea de Jos în secolul al XVIII-lea : caice, armament, aprovizionare*, dans « Anuarul Muzeului Marinei Române », VIII, Constanța, 2005, p. 129.

patronage favorable de la Cour de Vienne, aux insistances de Marie-Thérèse, consciente d'ailleurs de l'affirmation du protectionnisme en tant que doctrine économique dans toute l'Europe centrale, ainsi que par la nécessité d'avoir une industrie propre à l'Empire<sup>65</sup>.

Encouragé par les expériences réussies passées entre 1768 et 1770 concernant les voyages sur le Danube, l'État autrichien a manifesté son intention d'utiliser le fleuve officiellement en tant que route commerciale. Joseph II, comme on l'a déjà vu, soutenait l'initiation de cette route commerciale et il a confié en 1779 au capitaine Georg Lauterer la mission de conduire l'expédition d'exploration sur le Danube pour qu'à la fin celui-ci dessine une carte topographique du cours inférieur du Danube<sup>66</sup>. Le début de l'expédition a été associé au déplacement vers Istanbul du nouvel ambassadeur de la Cour de Vienne, le baron Herbert von Rathkeal. Le voyage, pour les Autrichiens, a eu une série de nouveautés : « on a voyagé pour la première fois jusqu'à Ruse avec un navire construit sur un chantier naval autrichien » et, d'autre part, on a réalisé une nouvelle carte du cours du fleuve. Rathkeal, accompagné par Lauterer, a quitté Vienne le 20 juillet 1779, les navires se sont arrêtés à Belgrade (6-7 août) et d'ici, le 12 août, le voyage a été repris sur le Danube, en passant par les Portes de Fer jusqu'à Rusciuk (le 29 août). Leurs trajets se sont séparés, le nouvel ambassadeur autrichien continuant son voyage sur la terre, vers Istanbul<sup>67</sup>.

Ayant aussi la recommandation du baron von Rathkeal, l'empereur Joseph II a demandé à Lauterer en 1782 à élargir ses investigations vers la Mer Noire et l'espace roumain<sup>68</sup>. Les voyages de recherche de l'espace pontique se sont prolongés jusqu'en 1787 sans objection de la part de la Porte<sup>69</sup>.

Lauterer a ramassé des informations économiques, politiques et militaires qui ont eu pour but la familiarisation de la Cour de Vienne avec le potentiel des Principautés danubiennes au cas de leur inclusion totale ou partielle. C'est pourquoi les Autrichiens ont été très intéressés à savoir des informations sur le Danube : le nombre des bras, leur largeur, la profondeur, le nombre et la taille des îles, la nature du sol et de la végétation ; et sur la Mer Noire : les conditions de navigation, le type des navires qui la traversaient, les ports, etc.<sup>70</sup>. Un autre objectif important pour les Autrichiens était de savoir le nombre de la population et des données sur son origine, le nombre des établissements et leur type<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> Idem, *Comerțul austriac la Gurile Dunării*, pp. 207-208.

<sup>66</sup> Idem, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 136.

<sup>67</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 38.

<sup>68</sup> Ileana Cazan, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 140.

<sup>69</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 39.

<sup>70</sup> Ileana Cazan, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 141.

<sup>71</sup> Idem, *Integrarea strategică a spațiului românesc în politica pontică a Casei de Austria*, dans Daniela Bușă et Ileana Cazan (coord.), *România și geo-politica marilor puteri 1718-1918*, București, 2009, p. 43.

En 1782, Lauterer est descendu dans le navire autrichien *Patriot* jusqu'à l'embouchure du Danube. À Galați, il a changé de navire par le russe *Sfânta Ecaterina* qui l'a porté sur la Mer Noire jusqu'à Cherson, à l'embouchure de Nipru<sup>72</sup>. Suite à ce voyage, le capitaine autrichien a réalisé « une nouvelle carte du cours du Danube, de Belgrade à Sulina, auquel on ajoute aussi un journal de bord avec des notes militaires et commerciales axées surtout sur la rive turque du Danube »<sup>73</sup>.

Les villes du Danube maritime ont été observées : Brăila était le port d'où partaient vers Constantinople du miel, du bois, du sel ; Galați, porte du commerce avec du bois vers l'embouchure du Danube et la Mer Noire, et détenant un bon chantier naval ; et Sulina<sup>74</sup> a suscité un grand intérêt à Lauterer car c'était le lieu où le Danube se jette dans la mer et le plus éloigné point où un Autrichien est arrivé dans l'exploitation du Danube<sup>75</sup>.

Malgré la rivalité existante entre l'empereur autrichien Joseph II et la tsarine de la Russie, Catherine II, les rapports politiques officiels ont été plutôt amicaux en partant du projet grandiose de la tsarine d'expulser les Turcs de l'Europe. Dans la nouvelle configuration politique de l'Europe de sud-est, on a promis à Joseph II la Petite Valachie (à savoir l'Olténie), le Belgrade, la Serbie et la Bosnie. Catherine, dans la lettre envoyée à Joseph, donnait son accord pour le respect de la frontière, en visant les frontières établies dès 1718, données à l'Autriche en 1774<sup>76</sup>.

Le 13 novembre 1782, Joseph répondait à la tsarine en mentionnant que ce sont les succès militaires qui garantiront l'application de ses propositions et il appréciait la nécessité de tenir compte de la résistance de la Prusse et de la France. Joseph n'a pas rejeté les idées de l'impératrice quoiqu'elles fussent utopiques et il a laissé comprendre que, au cas du partage de l'Empire ottoman, son pays s'intéresserait à l'Olténie, aux deux rives du Danube entre Belgrade et Nicopolis, ainsi qu'à Hotin, Serbie, Bosnie et Herzégovine et à Istrie vénitienne et Dalmatie<sup>77</sup>.

En réalité, la politique extérieure de l'Autriche vers l'est a dû tenir compte des relations qu'elle a eues avec la Russie et la Prusse. Le premier souci de la Cour de Vienne a été de limiter le développement du pouvoir prussien pour que celle-ci ne gagne plus de l'influence dans l'Europe Centrale. En même temps, l'Autriche désirait réserver un espace de manœuvre suffisant dans l'Europe de sud-est de sorte que, soit qu'elle puisse s'opposer à la Russie, soit s'allier. C'est pourquoi, la Cour de Vienne a déployé une politique retenue au Bas Danube mais qui cachait aussi

<sup>72</sup> Idem, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 143.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>74</sup> Lauterer a noté le nom de la localité en turc, « Sunja », l'un des bras d'embouchure du Danube.

<sup>75</sup> Ileana Căzan, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 144.

<sup>76</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 99.

<sup>77</sup> Ileana Căzan, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 150.

des calculs secrets concernant un éventuel changement de la carte politique qui incluait aussi les Principautés danubiennes.

Suite aux négociations russo-autrichiennes, il a résulté le traité conclu entre les deux pays en 1781 qui a prévu, parmi d'autres, la reconnaissance réciproque des accords conclus entre les deux États avec la Porte. On peut considérer que les plans de Joseph II n'ont pas du tout visé la liquidation et le partage de l'État ottoman. On a désiré seulement la récupération de l'Olténie et de Belgrade pour les transformer dans des zones de protection pour le commerce autrichien vers Levant, commerce soutenu d'ailleurs très activement par le roi<sup>78</sup>. Par contre, les conseillers de Joseph regardaient ce « grand projet » comme une chimère<sup>79</sup>.

L'envoyé plénipotentiaire de l'Autriche à Constantinople, Herbert von Rathkeal, a conclu entre l'Autriche et l'Empire ottoman un traité commercial avantageux, ratifié le 10 juin 1783. Du point de vue de la navigation, le passage principal prévoyait « la sécurité des navires commerciaux autrichiens face aux corsaires des cantons barbaresques et le paiement de tous les dégâts provoqués par ces corsaires », de la trésorerie de l'Etat turc. La même année 1783, on a obtenu aussi l'accord du prince de Moldavie, Alexandru Mavrocordat, qui avait été accusé à la Porte par les citoyens autrichiens et surtout par les citoyens de Braşov pour les difficultés qu'il avait fait aux commerçants. Le firman du sultan a demandé au prince Mavrocordat de ne plus avoir des prétentions des « amis autrichiens »<sup>80</sup>.

Le plus grand succès obtenu par la Cour de Vienne a été représenté par l'émission d'un acte commercial (« sened ») du 24 février 1784. Cet acte est basé sur le traité de Passarowitz. L'acte a confirmé que les commerçants autrichiens ne doivent plus payer d'autres taxes que la douane établie<sup>81</sup>. Les plus importantes clauses faisaient référence à l'Autriche en tant que *nation favorisée* ou au droit de ses citoyens de faire du commerce partout dans l'Empire ottoman, tant sur la terre que sur la mer<sup>82</sup>. Par ce traité, l'Autriche a récupéré l'avance de la France, de l'Angleterre, des Pays-Bas et de la Russie, tout en devenant égale en droits, avec la possibilité de naviguer et de faire du commerce sur la mer.

Les mesures économiques promues entre 1782 et 1787 ont eu aussi un rôle politique, celui de collecter des informations concernant l'espace danubien-

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 100.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 104-105.

<sup>81</sup> Idem, *Comerțul austriac la Gurile Dunării*, p. 208. Le texte du document prévoyait : « Le droit de douane, tant pour les importations que pour les exportations, est unique, avec une valeur de 3 %, les marchandises autrichiennes étant exemptés de tout autre impôt supplémentaire ; on garantit la libre circulation des commerçants sur le territoire de l'Empire ottoman ; on accorde la clause de la nation la plus favorisée en présent et à l'avenir ».

<sup>82</sup> Harald Heppner, *op.cit.*, p. 105.

pontique. On a trouvé des données dignes de confiance concernant les localités et on a délimité deux directions d'intérêt : la première concernait le Danube et la partie nord de la Mer Noire jusqu'à Cherson, et l'autre par contre concernait la partie sud de la Mer Noire jusqu'à Constantinople<sup>83</sup>.

Malgré ces pressions politiques et avantages économiques, les échanges autrichiens dans la zone roumaine n'ont pas connu un développement extraordinaire. Dès rapports de Reicevich et de son collègue Metzburg, on peut tirer la conclusion que sur le Bas Danube le commerce a bénéficié quand même d'une certaine croissance<sup>84</sup>. En outre de l'activité de la compagnie Dellazia<sup>85</sup>, il y a aussi d'autres commerçants qui apportent des marchandises à Galați. La présence des marchandises viennoises dans les ports de l'embouchure du Danube<sup>86</sup> est observée plus tard par Parrant qui notait dans le rapport du 11 juin 1798 : « Vienne approvisionne la Moldavie avec beaucoup d'objets et surtout des objets de grand volume, beaucoup de voitures, des verres, toute sorte de meubles, etc., qu'elle envoie jusqu'à Galați sur le Danube et qui donnent toujours un grand bénéfice »<sup>87</sup>. Cependant, le commerce de la Moldavie avec l'Autriche par le port de Galați ne prend pas de formes très variées, la majorité des marchandises étant transitées par l'intermédiaire du Danube vers Constantinople, Cherson et Trieste.

L'événement qui a interrompu pour les cinq ans qui suivent le commerce autrichien au Bas Danube a été la déclaration de guerre, faite par la Turquie à la Russie en août 1787<sup>88</sup>. Les efforts de conciliation n'ont pas eu de succès. Dans le printemps 1787, la Russie et l'Autriche se sont préparées pour la guerre. Pour accorder à la monarchie un certain temps, la déclaration de guerre de l'Autriche contre la Porte a été rédigée le 9 février 1788<sup>89</sup>. Joseph II est mort en 1790, étant succédé par son frère Léopold qui n'a plus désiré de continuer la guerre avec la Turquie car la Porte s'était alliée avec la Prusse et la Pologne contre la Russie en devenant ainsi une réelle menace pour son pays

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>84</sup> Ileana Căzan, *Integrarea strategică a spațiului românesc în politica pontică a Casei de Austria*, p. 49.

<sup>85</sup> Eudoxiu Hurmuzaki, *op. cit.*, vol. XIX (*Corespondența diplomatică și rapoarte consulare austriece 1782-1797*), București, 1922, p. 187. La compagnie gérée par Domenicus Dellazia et Andrei Brighenti fera au début de l'année 1786 un dernier essai pour l'organisation d'une circulation sur le Danube vers Cherson et Constantinople.

<sup>86</sup> Nicolae Docan, *Explorațiuni austriece pe Dunăre la sfârșitul veacului al XVIII-lea*, București, 1914, p. 50. Pour consolider le commerce autrichien dans le port de Galați, on propose la création d'un vice-consulat autrichien à Galați, proposition soutenue dès l'année 1795 par Herbert Rathkeal.

<sup>87</sup> Paul Păltânea, *Comerțul Moldovei cu apusul Europei prin Galați în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea*, dans « Danubius », IV, 1970, p. 215.

<sup>88</sup> L'Empire ottoman a été très mécontent de l'annexion de la Crimée par la Russie en 1783.

<sup>89</sup> Harald Heppner, *op. cit.*, p. 112.

La paix séparée a été conclue à Şiştov le 4 août 1791, entre l'Autriche et la Turquie. En échange de l'évacuation des troupes autrichiennes des Principautés roumaines, les Autrichiens sont entrés dans la possession du port danubien Orşova Veche, lieu très important pour l'organisation des transports vers les ports de transbordement établis antérieurement par le traité de Passarowitz. La plus importante acquisition a été quand même la confirmation des droits de l'Autriche de naviguer sur la Mer Noire, accordés antérieurement par le traité de commerce et navigation conclu à Constantinople le 24 février 1784<sup>90</sup>.

En conclusion, la paix de Şiştov n'a pas modifié les positions de l'Empire des Habsbourg au Bas Danube, par contre, elle a laissé la possibilité de quelques interventions à l'avenir. Mais pour la Cour de Vienne, ces interventions ne se sont pas matérialisées à cause de la nouvelle conjuncture politique européenne qui a tenu l'Autriche pour quelques décennies loin des territoires danubiens et de la Mer Noire<sup>91</sup>. La rentrée de l'Autriche en compétition s'est matérialisée dès le 22 avril 1834, quand « le premier navire autrichien à vapeurs, *Argo*, arrivait à Galaţi. C'était l'avant-garde de la compagnie danubienne de navigation *Erste K.K. Privilegierte Donau-Dampfschiffahrts-Gesellschaft*<sup>92</sup>.

Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la France s'est affirmée de plus en plus fréquent comme un grand pouvoir sur la scène politique du sud-est de l'Europe<sup>93</sup>. Par l'apparition d'un nouveau partenaire, le sultan a obtenu une plus grande flexibilité dans la politique extérieure. Cependant les relations turco-françaises ont été oscillantes à cause du sultan qui a perçu la France beaucoup plus loin pour recevoir un soutien concrète de sa part au cas du conflit avec la Russie. L'implication de Napoléon Bonaparte dans cette partie de l'Europe a changé, d'une part, cette vision de la Porte et a déterminé, d'autre part, ainsi que les autres grands pouvoirs européens, de s'intéresser à la situation interne des territoires roumains.

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Français ont eu des agents consulaires en Crimée, des agents qui rapportaient des informations sur les tatars d'ici, surveillaient de près l'activité des Russes dans la région et gardaient le contact avec les représentants français de la Pologne<sup>94</sup>. Dans les années qui suivent au traité de Kuciuk-Kainargi, on constate une croissance de l'intérêt français à la Mer Noire, selon les instructions données par le gouvernement de la France au nouvel ambassadeur, le comte de Choiseul-Gouffier qui a dû partir à Constantinople en

<sup>90</sup> Spiridon G. Focas, *op.cit.*, p. 71-72.

<sup>91</sup> Ileana Căzan, *Interese austriece la Dunărea de Jos*, p. 152 ; Eudoxiu Hurmuzaki, *op.cit.*, vol. XIX, pp. 680-682.

<sup>92</sup> Ileana Căzan, *Integrarea strategică a spațiului românesc în politica pontică a casei de Austria*, p. 53.

<sup>93</sup> G.F. Jewsbury, *op.cit.*, p.33.

<sup>94</sup> Trevor Hope, *Anglia și comerțul în Marea Neagră la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, in « Revista Româna de Studii Internaționale », VIII, 2(24), București, 1974, p. 148.

1784 : « À l'exception de la religion (catholique), l'intérêt le plus essentiel et le plus constant qu'on a à protéger auprès de la Porte est notre commerce à Levant. Les capitulations accordaient aux marchands français la liberté de faire du commerce à la Mer Noire ; jamais cette concession n'a eu le moindre effet »<sup>95</sup>.

L'occupation de la Crimée par les Russes en 1783-1784 n'a fait qu'augmenter l'intérêt de la France dans la région de la Mer Noire. Suite à la mission du comte de Ségur dans la Russie, on a conclu un traité commercial franco-russe en 1787 par lequel la France remplace l'Angleterre en tant que partenaire commercial favorisé par les Russes<sup>96</sup>. L'année 1780 a été propice à l'installation dans la région nordique de la Mer Noire de plusieurs entrepreneurs français, le trafic Cherson-Marseille prospérant sur mesure. Un exemple dans ce sens a été la compagnie des frères Anthoine créée à Cherson en 1782, entreprise active non seulement au sens de la promotion du commerce franco-russe sur la Mer Noire, mais aussi pour les rapports réalisés avec les commerçants polonais en vue de promouvoir le commerce polonais dans le bassin pontique<sup>97</sup>.

Dès l'année 1795, la France a installé un consulat à Bucarest pour « contrecarrer l'influence de la diplomatie russe et autrichienne ». Au mois de mars 1797, la France a créé un poste de vice-consul à Iași en mettant à la disposition du prince de Moldavie un secrétaire qui avait des rapports avec l'ambassade française de Constantinople<sup>98</sup>. Pour une période de temps, à cause de l'expédition de Napoléon en Égypte, les relations diplomatiques franco-turques ont été compromises et les postes consulaires suspendus<sup>99</sup>. À partir de l'année 1795, la France a installé un consulat à Bucarest pour contrecarrer l'influence de la diplomatie russe et autrichienne.

Mécontent que les Russes ont maintenu l'influence dans la région du Danube maritime, Napoléon a écrit au sultan en lui demandant s'il a adopté une mesure contre les Russes ou s'il a accepté la situation en fait. L'intérêt du sultan a été de calmer les Russes et non pas les Français, c'est pourquoi il a signé avec les Russes une nouvelle alliance défensive en décembre 1798 qui « donnait aux Russes le droit d'envoyer les navires par des Défilés au cas d'une attaque contre l'une des parties par un tiers »<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Paul Cernovodeanu, *Un raport britanic din 1791 privitor la navigație și comerțul în Marea Neagră*, dans « Revista Istorică », tom VII, 7-8, București, 1996, p. 605-608.

<sup>97</sup> Trevor Hope, *op.cit.*, p. 149.

<sup>98</sup> Jean Nouzille, *La diplomatie française*, p. 30.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Paul Gogeanu, *Strâmtoarele Mării Negre*, p. 62. « Ainsi, la Russie s'engageait de mettre à la disposition de la Porte une flotte composées par 12 navires de ligne et, le cas échéant, un corps d'armée de 75 000-80 000 personnes. Par contre, la Porte consentait – cette fois seulement – la permission de libre passage des navires de guerre russes par Bosphore et Dardanelles ».



Les conséquences politiques de ces nouvelles réalités économiques ont été : la reconquête de l'économie de la Moldavie et de la Valachie et le début d'un processus de réorganisation institutionnelle au sens de leur modernisation<sup>101</sup>. Cet immense saut ne peut pas être conçu sans tenir compte de l'embouchure du Danube en tant que facteur de grande importance géopolitique et géostratégique sur le fond de la dissolution de l'Empire ottoman et du partage de son héritage européen. Au début, jusqu'en 1791, le Danube et la Mer Noire ont été l'objet de dispute de certains pouvoirs régionaux : la Russie, respectivement l'Empire des Habsbourg, tous les deux ayant une politique d'expansion propre. La Russie, avantagée par sa position géographique et par le fait qu'elle n'a pas tout près un autre pouvoir hostile qui constitue une menace, a mené face à la Porte une politique extrêmement agressive. En motivant la protection des citoyens orthodoxes de l'Empire ottoman, les tsars ont réalisé avec ténacité leurs objectifs. Par contre, l'Autriche, désavantagée du point de vue géographique, avec la Prusse à côté, a déployé une politique vers l'embouchure du Danube et l'espace pontique beaucoup plus subtile en cherchant, sur le fond de sa mission européeniste et commerciale, d'obtenir une série d'avantages. C'est pourquoi, elle est beaucoup plus ouverte vers des compromis par rapport à la Russie.

En ce qui concerne l'espace danubien, le mérite de la politique extérieure menée par la France n'a pas consisté dans le soutien de l'autonomie des Principautés roumaines qui ont été considérées par l'État français comme une monnaie d'échange en vue d'obtenir une alliance avec la Russie, mais cela a été due plutôt à l'ouverture des grandes chancelleries européennes (par des consulats et non seulement) vers la connaissance de l'espace roumain, des questions liées au statut des principautés ou du commerce. La Révolution française et, sa conséquence, la création de l'Empire napoléonien, compliquera les choses aussi dans le sud-est de l'Europe.

L'internationalisation de l'existence d'une question roumaine après 1800 a constitué un avantage car les Principautés roumaines seront surveillées de près par les grands pouvoirs européens.

---

<sup>101</sup> Dan Berindei, *Diplomația românească modernă*, București, 1995, p. 42.

**GEOPOLITICAL REALITIES OF THE MARITIME DANUBE  
(1774-1800)**

- Abstract -

**Keywords:** maritime Danube, geopolitics, international relations, Romanian Principalities, trade, the end of the XVIII<sup>th</sup> century.

During the second half of the XVIII<sup>th</sup> century, the territory of the Romanian Principalities acquired a higher geopolitical and geostrategical importance, consequent to the fall of the Ottoman Empire. The Ottoman Empire was passing through a deep political crisis which incurred some noticeable territorial losses. Within this context, the political and judiciary statute of the Romanian Principalities, being under Ottoman suzerainty, represented a crucial issue in defining the role played by the Romanian Principalities in the international relations.

The distribution of the territories left from the Ottoman Empire, including the Romanian Principalities, was known as the „Oriental Question”. Triggered by the Peace from Karlowitz (1699), between the XVIII<sup>th</sup> and the XIX<sup>th</sup> centuries, the Oriental Question was brought, by the great powers, to the fore of the European relations, with the aim of avoiding a disturbance of the balance of powers on the continent.

The cancellation of the Turkish monopoly upon the traffic of goods on the Danube, along with the emergence of the big steam-powered ships, able to perform heavy transports at lower prices, intensified the trade on the Danube. The Romanian Principalities turned into markets for the English, Austrian, Russian and Greek commodities.

The political consequences of this new economical situation were: Moldavia and Wallachia regained their autonomy and they initiated a process of institutional reorganization, aiming at modernization. This outstanding step in their evolution cannot be analyzed without considering the mouths of the Danube, as an element of utmost geopolitical and geostrategical importance, in the context of the dissolution of the Ottoman Empire and of the distribution of its European inheritance.

---



**ASPECTS SUR LE PROCÈS DE LA SÉCULARISATION DES BIENS  
DES ÉGLISES ET DES COUVENTS CONSACRÉS DE L'ANCIEN  
DÉPARTEMENT DE COVURLUI**

*Dragoș-Cristian CĂLDĂRARU \**

**Mots clés:** la sécularisation, la Roumanie, des confessions, des monastères dédiés, Al. I. Cuza, Mihail Kogălniceanu, département de Covurlui

Le problème de l'administration des églises et des couvents consacrés des Pays Roumains est devenu plus aigu après l'année 1700, générant un vrai procès entre l'Etat roumain et les moines grecs, procès amplifié après 1828 et finalisé pendant le règne de Cuza.

En 1859, on forme une commission dirigée par Mihail Kogălniceanu, parmi ses membres étant aussi le futur évêque du Danube Inférieur, Melchisedec Ștefănescu, en tant que représentant du clergé. La Commission devait analyser sur place la situation des biens matériels immeubles et meubles des églises et des couvents consacrés des Principautés Roumaines. Ces lieux de culte allaient être inscrits et inventoriés minutieusement, des procès-verbaux étant dressés sur leur état et sur l'état des valeurs patrimoniales.

On a fait des efforts extraordinaires à ces fins, se heurtant contre la résistance acerbe des higoumènes grecs. La Commission a trouvé des irrégularités dans l'administration de ces lieux de culte, en décidant le passage de leurs biens sous le patronage du Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique, qui allait élaborer des budgets annuels pour leur entretien.

Concernant les couvents consacrés de Roumanie, il faut souligner les disputes acharnées qui ont eu lieu entre les souteneurs et les opposants de la sécularisation de leurs fortunes.

Ce problème était au centre de l'opinion publique, surtout après 1840. Costache Negri précisait dans le discours qu'il a tenu le 1 janvier 1847, que « le jour de la justice viendra, quand chacun restera avec ses propres biens ». <sup>1</sup> Cette chose était possible seulement par des mesures radicales, comme « la sécularisation, mot – déclarait Negri – introduit par moi dans notre dictionnaire politique qui a révolutionné le monde entier ». <sup>2</sup>

Parlant de la consécration des lieux de culte des Principautés Roumaines aux établissements de l'étranger, les adeptes de la sécularisation invoquaient

---

\*Muzeul de Istorie Galați, România.

<sup>1</sup> Paul Păltănea, *Viața lui Costachi Negri*, Bucarest, 1985, p. 87.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 226.

Dimitrie Cantemir, qui remarquait le fait qu'en Moldavie, lorsque le fondateur « craigne qu'après son mort le couvent ne croûle ou ne se ruine pas, il le consacre à un des lavras plus grandes... les archimandrites desquelles sont obligés de veiller sur le couvent et de s'assurer que ses moines mènent une vie pure et ont des mœurs nobles.<sup>3</sup>

Dans un Mémoire de 1854 publié par Cezar Bolliac<sup>4</sup>, les considérations de la consécration des couvents roumains sont similaires à celles présentées par Dimitrie Cantemir, à savoir, « les fondateurs de ces couvents, en consacrant une partie de leur fortune à l'église, n'ont pas eu comme seuls buts l'abnégation et la piété ; mais, ils ont visé surtout de fonder des établissements de charité et de bienfaisance qu'il ont munis des revenus suffisants pour les besoins de leur destination, tout comme pour l'entretien en bon état des édifices religieux et des choses nécessaires au service divin ; et cela pour s'attirer la bénédiction des générations futures et pour la perpétuation de leur mémoire ».<sup>5</sup> Dans ce Mémoire aussi, il y a une statistique des propriétés de Moldavie qui appartenaient aux couvents consacrés aux Lieux Saints : « Ces propriétés sont 215 aujourd'hui, partagées entre différentes communautés religieuses, ainsi que suit :

101 consacrés au Saint Tombeau  
 Idem, au Mont Athos  
 Idem, au Mont Sinai  
 Idem, au Patriarcat de Constantinople  
 Idem, idem d'Alexandria  
 Idem, idem d'Antioche  
 5 Idem, au Couvent Drion d'Epiru ».<sup>6</sup>

Dans son rapport au Prince Cuza n° 8632 / août 1860, M. Kogălniceanu, Premier Ministre à cette date-là, précisait « qu'un des aspects les plus nationaux et vitaux pour les Principautés Unies est le clef des couvents autochtones consacrés »<sup>7</sup>, que les moines grecs considéraient comme des propriétés qui leur appartenaient absolument, de sorte qu'ils « ne voulaient plus reconnaître ni la lois, ni le gouvernement, ni l'hierarchie ecclésiastique, mais, encouragés par l'attitude bienveillante des Pouvoirs Garants, ils avaient oublié qu'il ont été nommé à la direction de ces couvents à condition de se soumettre aux lois du pays ».<sup>8</sup>

Il y avait presque deux siècles depuis le temps où les moines grecs des Principautés avaient formé une *caste*, et les couvents consacrés étaient devenus des vrais « forteresses dans lesquelles le système phanariote avait assuré un refuge et

<sup>3</sup> Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucarest, 1973, p. 359.

<sup>4</sup> Cesar Bolliac, *Monastirile din România (monastirile închinat)*, Bucarest, 1862, p. 218-243.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.219.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.218.

<sup>7</sup> *Documente diplomatice – Mihail Kogălniceanu*, Rédacteurs George Macovescu, Dinu C. Giurescu, Constantin I. Turcu, Bucarest, 1972, p. 80; Cesar Bolliac, *op.cit.*, p.231-232.

<sup>8</sup> V. Paladi, *Problemele de organizare și administrație bisericească în opera lui Mihail Kogălniceanu*, dans « Mitropolia Moldovei și Sucevei », année L, n° 1-2/1974, p. 44-45.

d'où il pouvaient encore influencer et même diriger – par ses intrigues – l'église roumaine ».<sup>9</sup>

Voilà pourquoi Kogălniceanu, demandant si dans les Principautés « il faut exister un Etat dans l'Etat »<sup>10</sup> crée par les higoumènes grecs, établira une série de mesures aptes à mener à la sécularisation de la fortune des couvents consacrés. Par conséquent, il a demandé l'inventoriage des biens meubles, immeubles, tout comme des desservants de ces couvents, il a institué un contrôle rigoureux de l'Etat sur l'usage des fonds et la conservation des biens, il a limité l'activité publique des higoumènes grecs, il a imposé le remplacement de la langue grecque avec la langue roumaine dans le culte, il a supprimé l'Ephorie du Saint Tombeau et l'affermage des propriétés monastiques allait être fait sous le contrôle de l'Etat.

La peur qu'un des Pouvoirs Garants puisse s'impliquer dans le procès de sécularisation des patrimoines monastiques de la Roumanie a mené à des mesures extrêmes même contre certains prêtres roumains de Galați.

C'est le cas des prêtres Arseni Teodor et Jecu Dimitriu, les épitropes de l'Eglise Saint Haralambie de Galați, qui en 1860 ont demandé du support financier au gouvernement tzariste. La demande a été honorée immédiatement par le gouvernement de Sankt Petersburg, qui délègue le baron Offenberg d'emporter à Galați une donation de 1000 roubles pour « l'embellissement de l'église et de l'école de la cour de l'église Saint Haralambie de Galați ».<sup>11</sup> Après une série de recherches effectuées par les autorités ecclésiastiques et civiles, en 1861, on a disposé le remplacement des deux épitropes de l'Eglise Saint Haralambie de Galați.

Après la reconnaissance de Cuza en tant que Prince de la Roumanie par les Grands Pouvoirs Européens, le problème de la sécularisation des patrimoines monastiques est devenu plus ardent. Les Pouvoirs Garants ont reçu jusqu'en 1863 des rapports documentés du point de vue historique, religieux et juridique, soutenus par l'intense activité diplomatique des gens politiques, tel que Kogălniceanu, Negri, Alecsandri ou Odobescu.<sup>12</sup>

L'appréciation de Kogălniceanu, relative à la sécularisation des fortunes des couvents consacrés de Roumanie est éloquent : « Je ne prétends pas - disait Kogălniceanu – que par la sécularisation les Principautés devraient oublier la grande mission que nos anciens princes leur ont donnée, celle de protéger et de garder la religion orthodoxe dans les pays qui étaient jadis le berceau du Christianisme, aujourd'hui soumis au Croissant. Souvenons-nous que les Patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandria ont été et sont soutenus encore seulement par l'aide des Principautés. Les Principautés ne doivent pas oublier qu'elles ont la mission de conserver l'orthodoxie dans l'Orient musulman.

<sup>9</sup> Hippolit-Felix Despre, *Moldo-Valahia și mișcarea românească* dans « Orizonturi », Galați, an II, nr.12, Mars, 1940, p. 640.

<sup>10</sup> *Documente diplomatice*, p. 81.

<sup>11</sup> AADJ, *Fond Administrativ*, dos. 164/1861-1864, f.7.

<sup>12</sup> V. Palade, *op. cit.*, p. 47.

La Roumanie doit l'accomplir dans l'avenir aussi. Mais j'ajoute de nouveau : nous aiderons l'orthodoxie de l'Orient avec de l'argent, mais jamais avec de la terre. »<sup>13</sup>

La solution de ce problème a été fondée sur une base légale, concrétisée dans le Décret Princier n° 561/18 juin 1863, Décret appliqué en Moldavie et en Valachie aussi, jusqu'au mois décembre de la même année:

[Copie]<sup>14</sup>

**ALECSANDRU IOAN I**  
**Avec le merci du Dieu et la volonté Nationale,**  
**Le Prince des Principautés Unies**  
**Santé à tous présents et futurs,**

*Sur le rapport de notre Ministre Secrétaire d'Etat Ad-Intérim, au Département des Cultes et de l'Instruction Publique, présenté sous n° ... et concernant les mesures provisoires qu'on doit prendre afin d'assurer les trésors, les documents et autres objets meubles des couvents autochtones, dits consacrés.*

*Nous, appréciant les considérations expresses de la clôture de notre Conseil de Ministres, annexée à ce rapport,*

*nous avons décrété et nous décrétons*

*Art. 1 Tous les objets précieux nécessaires à l'exercice du Culte Divin qui se trouvent dans les églises de tels couvents, seront mis sous la surveillance des archiprêtres locaux et, au besoin, des autorités civiles.*

*Art. 2 Tous les objets de telle nature qui ne servent pas à l'exercice permanent, tout comme les documents et les actes qui se trouvent dans de tels couvents doivent être remis provisoirement, jusqu'à la solution de l'affaire prévue dans le Journal du Conseil des Ministres du 14 juin 1863, dans un des couvents mieux garanti de Bucarest et de Iași, c'est-à-dire Văcărești et Golia, qui bénéficient de protection militaire.*

*Art. 3 En fin, notre Ministre Secrétaire d'Etat Ad-Intérim, au Département des Cultes et de l'Instruction Publique, est chargé de l'exécution immédiate de la présente ordonnance.*

*Donné à Bucarest, le 18 juin 1863*

*(ss). ALECSANDRU IOAN I*  
*L.P.D*

*Ministre Secrétaire d'Etat Ad-Intérim,*  
*au Département des Cultes et de*  
*l'Instruction Publique*

*(ss). A. Odobescu*

A partir du juin et jusqu'au décembre 1863, le Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique, la Métropolie de la Moldavie et de Suceava et l'Evêché de Huși ont entretenu une correspondance assidue avec les Archiprêtres I et II de Covurlui, sur l'application des dispositions du Décret Princier n° 561 du 18 juin

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> APG, dos. 172/1863, f. 17; *Ibidem*, dos. 175/1863, f. 12.

1863. Selon les dispositions reçues à ces fins, à Galați, deux commissions devaient être constituées, formées de l'archiprêtre, le sous-préfet et « une personne de considération du district »<sup>15</sup>, qui devaient aller à chaque couvent ou église consacrée de Galați et du département de Covurlui pour « catagrophier minutieusement et attentivement » les objets précieux et les documents, en présence des higoumènes ou d'autres serviteurs du lieu de culte, « dressant deux inventaires, signés par les membres de la Commission et par l'higoumène de la couvent ». Les objets précieux qui ne servaient plus au Culte Divin, tout comme les documents considérés valeureux, allaient être pris par la Commission, emballés et scellés par l'archiprêtre et envoyés à la Préfecture de Covurlui. Cette dernière était tenue d'envoyer sous bonne protection tous les biens emportés par la Commission, à Iași, mais pas au couvent de Golia, comme on l'avait établi par le Décret Princier, mai au couvent Saint Sava de Iași.<sup>16</sup>

La catagrophie des églises et des couvents de département de Covurlui pour les années 1861 et 1862,<sup>17</sup> consigne un nombre de 12 lieux de culte consacrés aux différents couvents du pays et huit consacrés à l'étranger.

Une série de propriétés du département de Covurlui étaient consacrées aux Lieux Saint. Ainsi, *Mont Sinai* avait des propriétés à Șivița, quatre maisons et 48 « boutiques à emphytéose » à Galați, et aussi 10 arpents de vignoble à Galați; *Mont Athos* avait propriétés à Piscu (Vameșul ou Vămeșeni), Rogojeni (Vădeni), Smulți (Gerul), Cișmelele et Tulucești, et aussi 400 boutiques à emphytéose à Galați; *Le Saint Tombeau (Jérusalem)* détenait 23 boutiques à emphytéose à Galați, et aussi des propriétés à Cuca (1350 ha), Oasele, Mânjina (Fântâna Gerului - 1758 ha.), Măxineni, Independența (3562 ha), Șivița, Vladnicul (« probablement vers les bornes Tecuci »), Tulucești (1778 ha), Tâtarca, dans la commune de Șivița, Stoicani, dans la commune de Foltești et Șendreni, dans la commune de Filești.<sup>18</sup>

Les Commissions constituées à Galați en vertu du Décret Princier du 18 juin 1863 réussirent, jusqu'au 30 juillet 1863, à inventorier cinq lieux de culte de Galați et du département de Covurlui, remettant à cet effet à la Sainte Métropole de Iași le rapport n° 668 / le 30 juillet 1863.<sup>19</sup> Selon ce rapport, à l'Eglise Saint Nicolas de Galați, la Commission a trouvé 70 documents représentant « billets pour emphytéoses et autres choses similaire »,<sup>20</sup> qu'elle a emballé, scellé et remis à la Préfecture de Covurlui, étant envoyés puis à Iași. A l'Eglise Saint George de Galați « les documents relatifs à cette église ont été envoyés à la couvent Saint Sava de Iași et à l'Eglise Saint Dumitru (princière) – Galați, « les choses ont resté dans la garde de l'higoumène ». <sup>21</sup> Pourtant, on a rencontré aussi des problèmes concernant

<sup>15</sup> *Idem*, dos. 172/1863, f. 16.

<sup>16</sup> *Idem*, dos. 175/1863, f.20.

<sup>17</sup> AADJ, dos. 164/1861-1864, f. 7, 9, 11-13.

<sup>18</sup> Marin Popescu-Spineni, *Procesul mănăstirilor închinat-contribuții la istoria socială românească*, București, 1936, p. 137-138, 151-152.

<sup>19</sup> APG, dos. 175/1863, f. 24.

<sup>20</sup> *Ibidem*, f. 24(v)

<sup>21</sup> *Ibidem*.



la catagraphie de l'église Precista – Galați, car la Commission n'a pas pu travailler à cause de l'absence de l'higoumène Grigorie Precistanul « qui était dans la ville de Iași pour collecter certaines informations ». <sup>22</sup> Par l'adresse n° 290 / le 25 juin 1863, l'Archiprêtre de Galați demandait à la Préfecture de Covurlui « de notifier l'Archiprêtre le moment où l'higoumène de ce couvent arrive pour faire ce qui s'impose et pour que l'higoumène ne cache pas quelques trésors ou choses du couvent ». <sup>23</sup>

L'higoumène Grigorie Precistanul arrive à Galați le 12 juillet 1863, mais il habite, probablement, dans la maison d'un grec de Galați, et comme il ne se présente pas à l'Eglise Precista <sup>24</sup>, l'archiprêtre, « voyant le retard de l'higoumène du Couvent Precista depuis le 1<sup>er</sup> jour du mois courant – juillet, se rencontrant avec le délégué de la Préfecture, ils ont catagraphié les choses qu'ils ont trouvé dans le couvent ». <sup>25</sup>

A cette occasion-là, la Commission a constaté que l'higoumène gardait une partie des biens du couvent dans deux chambres fermées où il y avait plusieurs coffres. On a procédé au cachetage des deux chambres et, le 15 juillet 1863, voyant que l'higoumène Grigorie ne revint pas au couvent, même s'il était arrivé à Galați depuis trois jours, la Commission, en présence de l'un des prêtre de l'église Precista, prêtre Ștefan Cănea, a décacheté les deux chambres de l'higoumène, procédant à la catagraphie des choses qui s'y trouvaient (chapes, « un collier avec cinq fils de monnaies : 41 *icosari* turcs, trois jaunets nommés *stambole*, quatre *mahmudiyes* destinés à l'icône de la fête patronale par Monsieur H(agi) Diacu, 34 anciens sous turcs en or et une croisette en or représentant le visage du Christ ». <sup>26</sup>

Les actes et les documents concernant les intérêts de l'église ont été envoyés par l'higoumène au couvent Vatopedi du Saint Mont Athos. En outre, l'higoumène Grigorie Precistanul ne reviendra plus au couvent Precista après la catagraphie du 15 juillet 1863, partant au couvent Vatopedi.

La loi concernant la sécularisation des patrimoines monastiques a été votée par l'Assemblée électorale dans la séance du 13/25 décembre 1863 et promulguée par le Décret Princier n° 1251 du 15/27 décembre 1863, quand à Galați, le Préfet a disposé un Te Deum à l'Eglise Vovidenia le 15/27 décembre, heures 11<sup>00</sup>, auquel toutes les autorités locales ont été tenues d'assister « parce que le Gouvernement de Sa Majesté Notre Prince, avec l'Honorable Assemblée ont fini la question du patrimoine des couvents dits consacrés, propriétés qui restent à l'usage de notre pays ». <sup>27</sup>

Voilà comment, après 42 ans depuis le remplacement des princes phanariotes avec des princes autochtones, le temps est venu du remplacement des

---

<sup>22</sup> *Idem*, dos. 172/1863, f. 18.

<sup>23</sup> *Ibidem*. f.18(v)-19.

<sup>24</sup> *Ibidem*, f. 34.

<sup>25</sup> *Ibidem*, f. 33.

<sup>26</sup> *Ibidem*, f. 31(v).

<sup>27</sup> *Idem*, sos. 175/1863, f. 35-36.

higoumènes grecs et de la sécularisation des patrimoines monastiques de la Roumanie.

L'effet de la sécularisation s'est étendu sur les couvents non-consacrés de Roumanie aussi, chose qui a mécontenté le clergé autochtone qui a vu sa terre affermer, les amodiataires étaient des étrangers dans la plupart. L'instabilité de la situation d'amodiataire a mené à un traitement spoliateur, semblable à celui du temps des moines grecs.

Vu l'importance particulière de l'acte de la sécularisation des patrimoines monastiques pour le jeune Etat Modern Roumanie, nous rappelons le texte de cette loi.<sup>28</sup>

**ALEXANDRU IOAN I**

*Avec le merci du Dieu et la volonté Nationale,*

*Le Prince des Principautés Unies*

*Santé à tous présents et futurs!*

*Nous avons renforcé et nous renforçons, nous avons promulgué et nous promulguons ce qui suit :*

**LOI**

***pour la sécularisation des patrimoines monastiques***

*Art. I. Tous les patrimoines monastiques de la Roumanie sont et restent des patrimoines de l'Etat.*

*Art. II. Les revenus de ces patrimoines sont inscrits parmi les revenus ordinaires du budget de l'Etat.*

*Art. III. Un montant est affecté aux lieux saints auxquels certains de couvents autochtones étaient consacrés, et cela seulement comme aide, selon l'intention de leur dédicace. Ce montant sera limité au chiffre de 82 millions lei, le cours de Constantinople, une fois pour toujours, dans ce montant étant compris les 31 millions que les Lieux Saints doivent à la Valachie, selon des dispositions antérieures.*

*Art. IV. Les communautés religieuses des lieux ci-dessous seront tenues de rendre raison chaque année de l'usage des revenus dudit capital.*

*Art. V. En aucun cas et sous aucun prétexte, les communautés religieuses ne pourront pas atteindre la moindre partie du capital, ni user des revenus de leur destination spéciale, c'est-à-dire l'entretien de l'Eglise Orthodoxe de l'Orient et des établissements de bienfaisance y rattachés.*

*Art. VI. Le Gouvernement reprendra des higoumènes grecs les ornements, les livres et les vases sacres avec lesquels la piété de nos ancêtres a doué ces établissements, tout comme les documents qui ont été confiés aux dits higoumènes, et cela, selon les inventaires qui se trouvent dans les archives du pays.*

*Art. VII. On affecte un autre montant de 10 millions lei, le cours de Constantinople, pour fonder à Constantinople une école laïque et un hôpital qui recevront des chrétiens de tout rite.*

*Art. VIII. Les établissements cités à l'article VII seront mis sous la direction d'un Conseil présidé par l'agent de la Roumanie à Constantinople et formé de deux membres*

---

<sup>28</sup> Documente diplomatice, p. 86-88.

roumains nommés par le gouvernement roumain et deux membres élus par les communautés religieuses des lieux saints.

Art. IX. Le Gouvernement prendra des mesures pour garantir le capital de 51 millions et aussi l'usage du revenu de ce capital.

Cette Loi a été votée par l'Assemblée Générale de la Roumanie dans la séance du 13 décembre 1863 et a été adoptée avec une majorité de quatre-vingt dix-neuf (97) votes contre trois (3) et une abstention.

Président,  
I. Ghica

Secrétaire,  
Păclianu

Directeur de la Chancellerie,  
I. Codrescu

On vous fait connaître et on ordonne que ces présentes, investies avec le sceau de l'Etat et inscrites dans le Bulletin des lois, soient adressées au cours, tribunaux et autorités administratives afin d'être inscrites dans leurs registres aussi, de les observer et de les faire observer par notre Ministre Secrétaire d'Etat au Département de la Justice qui est chargé de veiller à leur publication.

Donné à Bucarest, le 15 décembre 1863

Alexandru Ioan

N° 1251

Ministre Secrétaire d'Etat Président  
Le Conseil des Ministres  
(contresigné)  
M. Kogălniceanu

Ministre Secrétaire d'Etat  
au Département de la Justice  
(contresigné)  
A. Papiu - Ilarian

Par l'adoption et l'application de cette loi, Al. I. Cuza a fait preuve, encore une fois « d'autorité, de dignité, de sécurité et de prestige »<sup>29</sup> dans la politique interne et internationale de la Roumanie. Cette loi a représenté un autre pas vers l'indépendance de la Roumanie par laquelle « nous nous sommes retrouvés comme roumains, nous perdant de toute notre cœur dans la grande cause de tous. Nous nous sommes élevés comme roumains, nous nous pliant sous la charge des nos prochains. Ce petit pays... a su faire de sa vie une flèche dans l'arc de la volonté du Dieu ».<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Marin Popescu-Spîneni, *op.cit.*, p. 114.

<sup>30</sup> Nichifor Crainic, *Transfigurarea românismului*, dans: « Biserica Ortodoxă Română » année LXI, n° 10-12/1943, p. 529

**CONSIDERATIONS ON THE SECULARIZATION OF THE ASSETS OF  
CONSECRATED CHURCHES AND MONASTERIES FROM THE FORMER  
COUNTY OF COVURLUI**

*- Abstract -*

**Keywords:** secularization, Romania, cults, consecrated monasteries, Al. I. Cuza, Mihail Kogălniceanu, Covurlui County.

The secularization of the assets belonging to the consecrated monasteries from the Romanian Principalities was the materialization of the political will of the Romanian rulers after 1821. They supported the Romanian bishops and metropolitans in their struggle (started even from the end of the XVII<sup>th</sup> century) to restrict the abuses of the Greek abbots.

The secularization took place during the rule of Al. I. Cuza, through the law issued on December 15<sup>th</sup>, 1863. In Covurlui County, the law regarding the secularization of the assets belonging to the monasteries became effective starting with the first days of the year 1864.

**ELSIE INGLIS AND THE SCOTTISH MEDICAL WOMEN IN ROMANIA  
(1916-1917). CONTEMPORARY RECOLLECTIONS**

Constantin ARDELEANU\*

**Keywords:** Elsie Maude Inglis, Scottish Medical Women, World War I, mobile hospitals, history of medicine

Few things are known in Romania about Elsie Maud Inglis, outstanding personality of pre-war Scotland, famous for her social and political involvement and celebrated as “one of the heroic figures” of World War I<sup>1</sup>. Passionate militant for women’s right to education, pioneer of introducing certain medical insurance and social protection services for women and children and advocate of the suffragette movement, Elsie Maud Inglis spent most of her last year of life (1916-1917) in Romania, shattered in those time by the terrible conflict opposing the Triple Entente and the Central Powers. On the Romanian front, as in France, Serbia or Russia, the nurses from the “Scottish Women’s Hospitals for Foreign Service”, led by Dr. Inglis, saved the lives and alleviated the pains of thousands of allied soldiers, wounded on the fronts from Dobrudja, the Carpathians or southern Moldavia. Honoured by Scotsmen, Serbians or Russians, Dr. Elsie Maud Inglis deserves a tribute of gratitude from the Romanians as well, at least by recollecting the activities performed by the British sisters during their stay on Romanian soil. Thus, this paper aims to gather, from several contemporary memoirs and correspondence volumes published in Dr. Inglis’ memory shortly after the end of the conflict, those references to Romania and its situation during the dreadful times when Dobrudja and Walachia were lost and the Romanian authorities were exiled to Moldavia.

---

\*Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați, România.

<sup>1</sup> The biographic data are drawn from the works of Lady Frances Balfour, *Dr. Elsie Inglis*, George H. Doran Company, New York, 1919 and Eva Shaw McLaren, *Elsie Inglis. The Woman with the Torch*, with a foreword by Lena Ashwell, Society for Promoting Christian Knowledge, London, The Macmillan Company, New York, 1920. For newer historical biographies, see: Margot Lawrence, *Shadow of swords: a biography of Elsie Inglis*, Michael Joseph, London, 1971 and Leah Leneman, *In the service of life: the story of Elsie Inglis and the Scottish Women’s Hospitals*, Mercat Press, Edinburgh, 1994; summary information also in Constantin Ardeleanu, *Corpul asistentelor scoțiene în sudul Basarabiei (1917)*, in vol. *In honorem Ion Șișcanu. Studii de istorie a românilor*, edited by conf. univ. dr. hab. Nicolae Enciu, “B. P. Hașdeu” State University, Cahul, 2011, pp. 113-119.

*Danubius*, XXVIII, Galați, 2010, p. 69-86.

\*  
\* \*

Elsie Maud Inglis was born on August 16, 1864 in Naini Tal, India, where her father, John Forbes David Inglis, had been working, for over a quarter-century, for the East India Company. Her mother, Harriet Thompson, was as closely related to the great Asian colony, where her father had worked as a civilian. The seventh of nine children, Elsie spent her first twelve years of life in various settlements of India, in Naini Tal, Calcutta, Simla or Lucknow, where her parents provided her with the best living and education conditions. In 1876, at the end of their colonial stage, the Inglis travelled for two years in Tasmania, at some relatives settled down in the British possessions from Australia. During the long journey home, in 1878, Elsie proved her medical skills, contributing to the treatment of sick children onboard, a baby of seven months old being “an especial favourite with her”<sup>2</sup>.

Settled in Edinburgh, the Inglis sent their girls to Charlotte Square Institution, one of the best girl schools in the Scottish capital city. Elsie stood out not only for her excellent school grades, but also for the determination she showed in getting for the girls the right to play in a public park where they had not been allowed before. At 18, Elsie continued her studies in France, returning to Great Britain little before her mother’s death, at the beginning of 1885. In the subsequent years, when “everything was still in its initial stages, and every step in the higher education of women had to be fought and won, against the forces of obscurantism and professional jealousy”<sup>3</sup>, Elsie Maud Inglis began her medical studies at “Edinburgh School of Medicine for Women”, initiated through the diligence of Dr. Sophia Jex-Blake. Until 1892, Elsie also studied at “Royal College of Physicians and Surgeons”, Edinburgh and at “Faculty of Physicians and Surgeons of Glasgow”; she was thereafter admitted to “New Hospital for Women and Children in London”, founded through the efforts of yet another pioneer in the struggle for the women’s right to medical education, Dr. Elizabeth Garrett Anderson. She also obtained the training of midwife at Rotonda Hospital of Dublin, a famous maternity hospital from Ireland<sup>4</sup>.

There were times of great changes for Great Britain, at the climax of Queen’s Victoria reign. After women had been granted civil and educational rights, it was now the time to get the right to vote. Dr. Inglis was involved in these

<sup>2</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, p. 43; Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, p. 54.

<sup>4</sup> For the first part of her life, see Lady Frances Balfour, *op. cit.*, Chapter II, *Elsie Maud Inglis*, pp. 31-40, Chapter III, *The ladder of learning*, pp. 41-52, Chapter IV, *The student days. 1885-1892*, pp. 53-71, Chapter V, *London. The New Hospital for Women. Dublin. The Rotonda. 1892-1894*, pp. 72- 95 and Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, Chapter II, *The rock from which she was hewn*, pp. 3-6, Chapter III, *1864-1894*, pp. 7-12, chapter IV, *Her medical career, 1894-1914*, pp. 13-19.

activities as well, resorting to her liberal political beliefs to intensify the suffragettes' activity in Scotland<sup>5</sup>. Interested in the political debates of those times, certain of the need for a wider autonomy in Ireland, Elsie Maud Inglis often prophesized the time when “we, the women of Edinburgh and of Scotland, would help to build the new Jerusalem, with the weapon ready to our hand – the Vote”<sup>6</sup>.



**Elsie Maud Inglis. Pictures from 1916**

Returned home in March 1914, after the completion of her medical studies, Elsie cared for her father, whose medical condition was visibly growing worse. After her father's death, she practiced medicine together with Dr. Jessie McGregor, extremely keen on improving both her practical skills and her theoretical knowledge. She gave gynaecology lectures at “Medical College for Women”, Edinburgh, she analysed the medical activity in German and Austrian clinics, she travelled to the United States of America, observing the working methods of several famous surgeons from New York, Chicago and Rochester. She often combined political, educational and philanthropic beliefs, militating so that medical students, irrespective of sex, to benefit of equal access to study in the laboratories

---

<sup>5</sup> A short presentation of her political activity in Elizabeth Crawford, *The women's suffrage movement: a reference guide, 1866-1928*, UCL Press, London, 1999, pp. 299-300; more details in Leah Leneman, *A Guid Cause: The Women's Suffrage Movement in Scotland*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1991.

<sup>6</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, p. 114 (Chapter VI, *Political enfranchisement and national politics*, pp. 96-123); Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, Chapter VIII, *The suffrage campaign*, pp. 32-41.

of specialised institutions, to study in mixed groups etc. In 1901, Dr. Inglis, lay the foundations of a new medical facility, meant to help poor working women, and in 1904 she set up "The Hospice", a maternity hospital fitted with a surgery and eight beds. In a little while, the midwife department expanded greatly, becoming one of the five centres in Scotland accredited for training midwives. She then opened a small ward for malnutrition cases, a baby clinic, a milk depot etc., a notable achievement for the only maternity centre in Scotland run entirely by women<sup>7</sup>. Apart from gynaecology, Dr. Inglis was extremely interested in surgery, field in which she worked at Bruntsfield Clinic of Edinburg, hospital and dispensary for women and children<sup>8</sup>.

In August 1914, close to Dr. Inglis' 50<sup>th</sup> birthday, Europe was again on the brink of war. At the country's call, women answered as well, militating for the right of full citizenship. Being denied active military service, many women with useful specializations volunteered themselves to support the huge effort of the British army<sup>9</sup>. In the next months, Dr. Inglis laid the foundations of "Scottish Women's Hospitals for Foreign Service Committee", an association financed by the suffragettes, but also by public donations, a group created in order to fit mobile medical units which would offer medical aid to the allied soldiers<sup>10</sup>.

At last, after several meetings with the officials from the War Department and public presentations of "What women can do to help in times of war", the Scottish Nurse Committee succeeded in fitting several medical units meant to alleviate the pains of the allied soldiers in France, Serbia and Russia. In November 1914, the first unit, under the management of Dr. Ivens from Liverpool, was already on its way to Royaumont Abbey, France, and Dr. Alice Hutchinson, with ten nurses, was at Calais, working under the command of a Belgian surgeon. At the beginning of January 1915, a second unit left for Serbia, under the management of Dr. Eleanor Soltau. The sisters' main problem was treating patients with endemic typhus, epidemic which was devastating the Northern Serbia at the time. Soon, Dr. Soltau fell with diphtheria and Dr. Inglis left for the Balkans to take over the position. In the next months, she fitted the hospitals from Kragujevac, Valjevo, Lazarevac and Mladenovac, supported by her colleagues, Dr. Hutchison, Dr. Hollway and Dr. McGregor. The Serbians quickly showed their gratitude for the

<sup>7</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>8</sup> Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, Chapter VII, *The Hospice*, pp. 28-31.

<sup>9</sup> The reaction of the authorities in Janet S. K. Watson, *Wars in the wards: The social construction of medical work in First World War Britain*, in "The Journal of British Studies", t. XLI, no. 4, 2002, pp. 489-490.

<sup>10</sup> Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, Chapter IX, *The Scottish women's hospital*, pp. 42-44; in detail in Mary H. Frances Ivens, *The part played by British medical women in the War*, in "The British Medical Journal", August 18, 1917, pp. 203-206 and *A history of the Scottish Women's Hospitals*, edited by Eva Shaw McLaren, Hodder & Stoughton, London, 1919. Also, a detailed presentation in Leah Leneman, *Medical women at War, 1914-1918*, in "Medical History", t. XXXVIII, 1994, pp. 160-177.



British help, so that at Mladenovac, near one of the hospitals, a fountain was built, bearing the following inscription “In memory of the Scottish Women’s Hospitals and their Founder, Dr. Elsie Inglis”<sup>11</sup>. In November 1915, Serbia was attacked by the Germans, Austrians and Bulgarians. Without much support from the Allies, the Serbians were forced to retreat, and the Scottish nurses had to evacuate the medical facilities. At Krusevac, the Scottish unit split, a part continuing its retreat and returning to Great Britain through Albany, while the rest, led by Dr. Inglis and Dr. Hollway, remained to treat wounded Serbians from that place. Working at Tsar Lazar Hospital from Krusevac, the British medical staff were taken prisoners by the German army and evacuated, through Austria, to Switzerland<sup>12</sup>.

Returned to Britain, Dr. Inglis continued to work for the allied cause, raising funds for fitting mobile medical units which would come to the help of the Russian army, but mostly of the Serb, Croat and Slovene divisions which were fighting, next to the Russians, on the Eastern front. All preparations were complete in the summer of 1916, so that, on August 28, 1916<sup>13</sup>, exactly on the day when Romania was declaring war against Austria-Hungary and was joining the allied forces in the Great War, the British medical mission was gathering in Liverpool. The nursing unit, led by Dr. Inglis, was made up of 75 sisters and three doctors, but also of 50 tons of equipment and 16 ambulances. They embarked on a ship called “Mauretania”, which was heading for Arhanghelsk. Arrived at destination on September 10, the Scottish women travelled for two weeks across European Russia, via Moscow, from the White Sea to the Black Sea<sup>14</sup>. On September 29, Dr. Inglis was writing to her sister, Amy: “We have left Odessa and are really off to our Division. We are going to the 1<sup>st</sup> Division. General Haditch is in command there. We were told that this is the important point in the war just now – “A Second Verdun”. The great General Mackensen is in command against us. He was in command at Krushinjevatz when we were taken prisoners. [...]”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, p. 48.

<sup>12</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, Chapter IX, *Serbia*, pp. 174-201; Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, Chapter X, *Serbia*, pp. 45-58. Other works on the activity of the Scottish medical staff in Serbia: Isabel Hutton, *With a woman’s unit in Serbia, Salonika and Sebastopol*, Williams & Norgate, London, 1928; Monica Krippner, *The quality of mercy: women at war. Serbia. 1915-18*, David & Charles, Devon, 1980; Ishobel Ross, *The little grey partridge: First World War diary of Ishobel Ross, who served with the Scottish Women’s Hospitals unit in Serbia*, with a presentation by Jess Dixon, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1988; Želimir Mikić, *Scottish women’s hospitals – the 90<sup>th</sup> anniversary of their work in Serbia*, in “Med Pregl”, Novi Sad, t. LVIII, no. 12, 2005, pp. 597-604.

<sup>13</sup> All the dates are New Style, that is 13 days ahead of the Old Style, which was used at the time in Romania.

<sup>14</sup> Presentation of the journey in Yvonne Fitzroy, *With the Scottish nurses in Roumania*, John Murray, London, 1918, pp. 1-27 and in all the letters sent by Dr. Inglis to her family: Lady Frances Balfour, *op. cit.*, pp. 208-218.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 217; details in Margot Lawrence, *The Serbian Divisions in Russia, 1916-17*, in “Journal of Contemporary History”, t. VI, no. 4, 1971, pp. 183-192; some information in the Serb division in *Constantin Kirişescu, Istoria Războiului pentru Întregirea României. 1916-1919*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucharest, 1989, pp. 361-362.

\*  
\* \*

They crossed the Danube at Reni, and the medical unit headed for Cernavodă (Tchernavoda) – the staff by train, the transport service in a barge, and from there on to Medgidia (Medjidia), the headquarters of the Russian-Serb troops, only ten kilometres away from the front line. The train station served as an evacuation hospital, and “every train is either Red Cross or Munitions”. At the mess room where nurses used to take breakfast, “you couldn’t see the food for the flies, but we were too hungry to mind”. At the moment, both hospitals which made up the allied medical unit were to remain in Medgidia, and then Hospital B was to be transferred to another point, “12 miles away”<sup>16</sup>.

From the afternoon of October 1, the Scottish nurses saw to the sanitation of the hospital, set up in a building received from the Russians. They cleaned and prepared the medical instruments during the next days, as “the place is filthily dirty and the sanitary arrangements (?) unspeakable”<sup>17</sup>. At last, a 100-patient ward was arranged: “There are no beds of course, just straw mattresses laid along the floor, and empty packing cases for all furniture”. A boiler and a washer were set in place at the entrance to be used by those with slight wounds; across from it, the secretary’s room, where patients’ records were kept, and then the disinfection chamber, divided in two, for clean, respectively dirty uniforms. There were also a ward, a dressing-room, a store room, a sterilizing room and a wee theatre. As for the medical staff, all the 75 nurses and the doctors were sleeping in one room, upstairs, and then were moved in tents<sup>18</sup>.



**Russian ambulance at Medgidia**<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>19</sup> Reproduced after *ibidem*, p. 15.

The first casualties were brought on October 4: “Between filth and wounds the men’s condition is indescribable. They are coming back in thousands; our Transport have been working absolutely heroically; and bringing the wounded in is no joke, especially at night in a strange country and over these roads. It has been the biggest rush of wounded they have yet had. By shoving the mattresses close to each other, and putting others in every available corner, we made room for every man we could, and still the cry of the Authorities was for more – more – more. In the Russian Red Cross Hospital next door two or three men were shoved on a single mattress just as they came in, the dead and the living sometimes lying side by side for hours. Even in our own Wards, where British prejudice dies hard, and where every patient was in the end undressed and washed, the crawling uniforms, the dirt, the smell, the groaning men, or those still more terrible, lying in an inert silence, and last but not least the heat and the flies, made of the world a sufficiently ghastly chaos”<sup>20</sup>.

On October 10, Hospital B and the ambulance unit were moved to form a mobile hospital near the front line, at Bulbul Mic, while reinforcements and ammunition were coming each day. An important point in the allied logistic disposition, Medgidia became the target of daily air raids, with many victims among civilians. On October 14, the town was attacked by twelve aeroplanes, “and, at times, the bombardment was heavy. Two soldiers were killed in the courtyard, but there is said to be no serious material damages. Even one of our own Orderlies was wounded, and several civilians were brought in”<sup>21</sup>.

On October 20, in Medgidia, they nurses were notified that the place had to be evacuated in 24 hours. However, orders changed quickly and the Russian commander asked the British medical unit to help with the care of wounded soldiers, coming in larger and larger numbers from the front line. The unnecessary equipment had to be sent to Constanța (Constantza), and the sisters were to serve at a first aid point and be evacuated, if needed, with the rear troops. But, as the situation in Constanța was completely unsecure, the medical equipment was sent to Galați (Galatz)<sup>22</sup>.

Preparations for evacuation began on October 21, but, due to transport difficulties, the retreat started only the next day. Most of the Scottish team was to go to Galați by train, and a part, under the command of Dr. Inglis, remained to serve as first aid point and to retreat by the road<sup>23</sup>. There were terrible scenes,

---

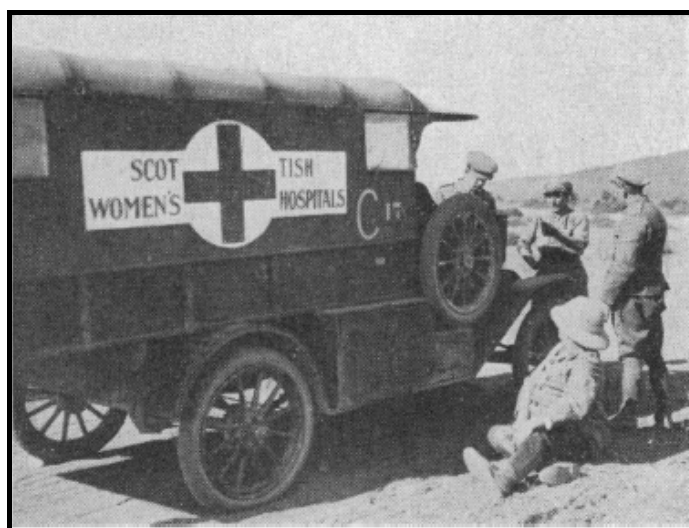
<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 41-42; According to some contemporary data, around 300 patients were received during the activity of the hospital in Medgidia – Mary H. Frances Ivens, *op. cit.*, p. 206.

<sup>22</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 45.

deeply imprinted in the nurses' memory. "I went twice down to the station with the baggage in the evening, a perilous journey in rickety carts, through pitch darkness over roads (?), crammed with troops and refugees, which were lit up periodically by the most amazing lightings I have ever seen, and the roar and flash of the guns was incessant"<sup>24</sup>. A letter sent to her family by Dr. Inglis describes this frightening picture: "The station was a curious sight that night. The flight was beginning. A crowd of people was collected at one end with boxes and bundles and children. One little boy was lying on a doorstep asleep, and against the wall farther on lay a row of soldiers. On the bench to the right, under the light, was a doctor in his white overall, stretched out sound asleep between the two rushes of work at the station dressing-room; and a Romanian officer talked to me of Glasgow, where he had once been invited out to dinner, so he had seen the British *custims*. It was good to feel those British customs were still going quietly on, whatever was happening here – breakfasts coming regularly, hot water for baths, and everything as it should be. It was probably absurd, but it came like a great wave of comfort to feel that Britain was there, quiet, strong and invincible, behind everything and everybody"<sup>25</sup>.



Ambulance of the Scottish medical service (Salonic front)<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>25</sup> Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, p. 61; retreat preparations are presented in detail in the article *The Dobruja Retreat*, in "Blackwood's Magazine", vol. CCIII, January-June 1918, The Leonard Scott Publication, New York, pp. 335-336. The series of articles from Blackwood's Magazine is signed by "a member of the Scottish Women's Hospitals", in fact a certain Mrs. Milne, one of the Scottish cooks.

<sup>26</sup> Image reproduced after Zdenko Löwenthal, *Anglo-Yugoslav medical relations in peace and war*, in "British Medical Journal", December 16, 1961, p. 1635.

The retreat began on October 22, the nurses and a part of the equipment being transported with a truck and two vehicles of the ambulance service, lost eventually on the rough roads. As the route towards Caramurad was impracticable because of the mud, the group, which Yvonne Fitzroy was a part of, headed towards the headquarters at Saragea<sup>27</sup>. “The whole country is in retreat, and we had an extraordinarily interesting drive. Behind we could see the shell exploding, and the sky was alight with the glow of burning villages. On our right a bigger glow show the fate of Constantza, which fell to-day. The road was indescribably dilapidated, and crammed with refugees, troops, and transport. The retreating troops seemed mostly Rumanian; I gather the Russians are protecting our rear. The peasants are a picturesque lot, not of course purely Rumanian, as the Dobrudja was so lately a Turkish province. Ponies and oxen are harnessed into their little springless carts, all their household goods are packed inside, and they are followed by terrified flocks of sheep, pigs, and cattle. The peasants trudge along, going – one wonders where?”<sup>28</sup>.

Another description, the same common elements: “At first we passed a few carts, then at some distance more and more, till we found ourselves in an unending procession of peasants with all their worldly goods piled on what seemed like scaffoldings of small houses [...] This procession seemed difficult to pass, but as time went on, added to it, came the Roumanian army retreating, – hundreds of guns, cavalry, infantry, ambulances, Red Cross carts, motor-kitchens, and wounded on foot – a most extraordinary scene. The night was inky black: the only lights were our own head-lights and those of the ambulance behind us, but they revealed a sad and never-to-be-forgotten picture as they shone on the wearied faces of the women, sitting amongst all that was left of their homes, terrified children crouching beside them, old men and women in many cases lying on mattresses, too ill or too old to take any notice of what was going on around them – the dull, patient faces of the oxen, the terrified horses, girls screaming, men pushing and shouting as they tried to make order out of chaos so that we might pass. Our driver was quite wonderful: she sat unmoved, often for half an hour at a time. There was a block, and we had to wait while the yelling, frantic mob did what they could to get into some sort of order; then we would move on for ten minutes and stop again; it was like a dream or a play, it certainly was a tragedy. No one spoke, we just waited and watched it all: to us it was a spectacle, to these poor homeless people it was a terrible reality”<sup>29</sup>.

Travelling in trucks, ambulances or carriages, the different groups of Scottish sisters got closer to the Danube. “On arriving in Harsova we made for the

---

<sup>27</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 47-48; see also *The Dobruja Retreat*, p. 336.

<sup>28</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>29</sup> *The Dobruja Retreat*, p. 338.

quay, to see if any of our party were about. It was a dismal town through which we passed. In itself very picturesque, it had been bombed for weeks, and there was hardly a pane of glass in any window, and very few blocks of houses intact. At the quay we found three of our transport with two cars<sup>30</sup>. At the request of a Romanian doctor, Dr. Inglis, another colleague doctor and two nurses remained in Hârșova for providing first aid to the wounded evacuated on barges headed towards Brăila, Galați or the ports of southern Bessarabia<sup>31</sup>. Several days later, Dr. Inglis, which was in Reni then, was writing to her sister, Amy: “On the 25<sup>th</sup> this year, we were working in a Russian dressing-station at Harshova, and were moved on in the evening. We arrived at Braila to find 11,000 wounded, and seven doctors – only one of them a surgeon. Boat came. Must stop. Am going back to Braila to do surgery. Have sent every trained person there<sup>32</sup>”.



**The retreat of the Romanian army in Dobruja<sup>33</sup>**

The retreat from the war-ravaged Dobrudja was a real nightmare for the Scottish nurses<sup>34</sup>. “We had only been one month in Roumania, but we seemed to have lived a lifetime between the 22<sup>nd</sup> and 26<sup>th</sup> of October 1916<sup>35</sup>”, noted one of them, while Dr. Inglis was writing: “I never saw such a retreat. Serbia was nothing

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 353.

<sup>32</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, p. 219; Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, p. 65. The testimony of the Serb head of the medical service is as relevant:

“Dr. Inglis maintained a unique discipline, during the regular fighting and during the terrible retreat when her hospitals were ceaselessly bombed by the enemy airplanes ... She worked without a day’s rest, not shrinking even from the most arduous and loathsome tasks ... We shall never forget those days, when we saw the Scottish women collecting our wounded from the firing line in their own automobiles” – Ž. Mikić, *op. cit.*, pp. 604-605.

<sup>33</sup> Reproduction after Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 49.

<sup>34</sup> An extremely detailed description in *The Dobruja Retreat*, pp. 335-355.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 355.

to it”<sup>36</sup>. “I wish that certain people living securely in a certain island could see a country in retreat – not an Army only, but a whole country, women and children and beasts – it’s not a pretty sight, but it’s a very fine lesson”<sup>37</sup>.

The following days, the group from Galați helped the British Red Cross Hospital which had been opened in the Moldavian port, taking care of wounded Romanians, in the midst of more and more alarming news from the front<sup>38</sup>. Some of the nurses were called back to Brăila, where more wounded arrived and where the Scottish nurses enjoyed the appreciation of the Romanian medical staff, at the first aid point and at the local hospital. “Wounded were lying about on the floors of five or six rooms in their uniforms without so much as a mattress. They could mostly move a little by themselves, and everyone to whom it was possible proceeded to crawl, hop, or wriggle into the dressing-room. We carried in one or two who were helpless, but only the cases that really needed attention. The rest just slept, and slept, and slept as if they could never be deep enough asleep”<sup>39</sup>. On October 31, the British unit opened its own section, on one of the floors of the Romanian hospital, with a first aid section and a surgery room. Most of the patients, 60 in Yvonne Fitzroy’s ward, were Romanian soldiers<sup>40</sup>.

The Scottish women remained in Brăila until December 5, 1916, the evolution of the war being far from giving them any moment of peace, with the attacks from the enemy aviation, smaller rations, difficulties in receiving the mail and the incessant work with the wounded. According to a note from November 25-26, 1916, there were 7,000 wounded people in Brăila and many others kept on coming. “We put some of the beds together, and the men three in two beds, but even then had not enough room. It is the same everywhere. You see groups of hungry, weary men crowding the pavements before every Hospital”<sup>41</sup>. During all this time, the other nurses remained in Galați, spending a quieter period, while Hospital B was in Ismail, attached to the Serb Division<sup>42</sup>.

Given the difficult situation of the front, the plans of the British medical unit were changing all the time. Thus, if initially Hospital A was to take over a nursing facility at Isaccea, in Dobruđja, and the ambulance unit had to work between Isaccea and Babadag, new orders received at the beginning of the month were sending Hospital B to join the Serb Division near Odessa, and the others to Ciulnița, on the main line between Cernavodă and Bucharest. The group from

<sup>36</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, p. 220. Description of the retreat, *Ibidem*, pp. 220-221.

<sup>37</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 51.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>42</sup> A detailed description of the time spent in Galați in the paper of the same Lady Milne, *A few weeks in Galatz*, in “Blackwood’s Magazine”, *loc. cit.*, pp. 477-490.

Brăila left in the evening of December 6, reaching its destination only to assist at the burning of what was left behind the retreating Romanian army. The other group, which left from Galați towards the same point, also witnessed the retreat from Wallachia: “We were much interested and a little perturbed while watching the trains which passed us as we stood for hours in various sidings. They were crammed to their uttermost with the inhabitants of the places in the direction of which we were going, all making for safety, as the enemy was sweeping across Roumania without resistance. The engines were packed with well-dressed women, while others, wrapped in furs, were sitting on the steps of the carriages and in the guard’s outside box. The roofs of the carriages and every truck were black with people, packed like sardines; it was interesting, but very pathetic. Once we got out to take a turn when we seemed to have settled in a siding for the rest of the day. An old officer came out of a train and asked us where we were going (he spoke perfect English). On being told Zulfnitza, he held up his hands in horror. *You cannot go there, he said, the enemy is already in the town*”<sup>43</sup>. Another description, the same coordinates: “The horizon was in a blaze, oil-tanks, granaries, strawstacks, everything burnable was set light to. It was very terrible and very beautiful. Peasants, men, women, and children were running alongside the train in a panic, trying to clamber into the already overcrowded trucks, others had given up the struggle, and collapsed by the side of the line [...]”<sup>44</sup>.

Coming back to Brăila in the evening of December 11, the Scottish nurses met there the members of the mission of colonel Griffiths, who had destroyed the Romanian oil-fields. The British also heard the touching story of prince Mircea’s death, the youngest child of the Romanian royal couple. “A curious thing happened just before the child died. He nearly always spoke English, but, at the end, after having been unconscious for a considerable time, he suddenly said in Romanian: *It is finished. He was only three*”<sup>45</sup>.

The next days, the entire group rejoined in Galați, the situation being completely unclear as to the future place of cantonment. “Where, when, and how we go is uncertain. We could hear the guns to-day, and the station was a seething mass of refugees all fighting to get on the platform – everything guarded by sentries”<sup>46</sup>. Due to Dr. Inglis’ diligence, the British group managed to set up a new hospital, “a dark and dismal slum between the port and the station. We slithered through much mud and found a fair-sized house that was once a Greek school and rejoices in the name of Pappadopol! Until we can find rooms we are to be quartered on the first floor. There are no drains, and we were decidedly peevish

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>44</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 78.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 83

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 86



after viewing the premises”<sup>47</sup>. On the night between December 25 and 26, the Scottish medical team witnesses the Zeppelin’s attack: “we were woken up at 2 a.m. by a terrific explosion, followed by two less violent. It proved to be a Zeppelin – our first night raid – and the bombs were very near”<sup>48</sup>.

Tough days followed, but the nurses carried out their truly heroic work. As written by a contemporary source, “her record piece of work perhaps was at Galatz, Romania, at the end of the retreat. There were masses and masses of wounded, and she and her doctors and nurses performed operations and dressings for fifty-eight hours out of sixty-three. Dr. Scott, of the armoured cars, noted the time, and when he told her how long she had been working, she simply said – *Well, it was all due to Mrs. Milne, the cook, who kept us supplied with hot soup*”<sup>49</sup>. “On the afternoon of the 30<sup>th</sup> [December] we admitted 100 wounded, on the evening of the 1<sup>st</sup> [January] 160, and we evacuated from Galatz in the early hours of the 5<sup>th</sup>. The school being originally for both boys and girls, was divided into two parts. We knocked a hole in the wall of partition, and by means of a precipitous ladder-like erection allowed the two to communicate [...] On the ground floor was the Dressing-room, the Wash-house, and two Wards; on the first, three Wards, the Theatre and the Staff’s united Kitchen-Mess room”<sup>50</sup>. Dr. Inglis received each case at the door; when they needed immediate care, the wounded were sent directly to the other two doctors in the check room, the rest were sent to the washer. Later on, the affluence of wounded people was so great that they gave up the practice of undressing and washing each patient. “We worked by the inadequate illumination of a few oil lamps, and here and there a candle. It all seemed dim and confused. The whole of the first night I worked in the bath-room, and the Uniform Orderly had her work cut out indeed collecting the rags and scraps of uniforms into ordered bundles and seeing to their disinfection. It was no light job undressing and washing a badly wounded six-foot-odd Russian who cannot understand what you want of him. When they realize we are English, they are nearly always confident and friendly. And all the time the lamp flutters, and smokes, and smells, and as often as not in the end goes out. We try and keep some record of each case; the name, number, and regiment, and we tie little cardboard discs around their necks with duplicate information. But so many come in are dying or unconscious or delirious, and if they die I suppose no one ever discovers who or what they are where they come from”<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 89. See also *A few weeks in Galatz*, pp. 484-485.

<sup>48</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 91; another description *A few weeks in Galatz*, p. 487.

<sup>49</sup> Lady Frances Balfour, *op. cit.*, p. 207.

<sup>50</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

“We have only six trained Sisters, and when you have taken off one for the Theatre and two for Night Duty, three only are left for the Wards. The other two Nursing Orderlies work in the Theatre. At one time the Sister and I on the first floor had over 90 patients between us. My Ward was eventually just filled with straw, and the men were laid side by side as they came in as close as possible. We had an amazing percentage of very heavy cases, and were on every day without a stop, up to anything between 2 and 6 the following morning”<sup>52</sup>.

As interesting are the recollections of the cook, who was helped by an orderly in charge with the provisions for the hospital. “She left every morning at eight o'clock, returning about four in the afternoon, having stood in pouring rain in queues, or battled with officials till she got what was required. She had only her own language to do it in, and I think it was wonderful how she succeeded. Wood was hardly to be got, and what we did get was freshly-out green willow. It was stacked in the yard, and as it had rained for an entire week, the state of the wood can be imagined”. Some days there were no regular meals, as activity was too intense in the theatre and the wards. The staff came in the mess room when they could absent from their work and “often they were so exhausted they fell asleep at table, and we had to wake them to make them take food before going on duty again”. Dr. Scott was of great help, as the surgeon of the British armoured car detachment came each day to operate, accompanied by four trained men, who helped in the theatre or acted as stretcher-bearers<sup>53</sup>.

On January 4, 1917, when things were going on as usual, the Scottish medical unit was ordered to evacuate the hospital immediately, so that during the same night all the wounded who could be transported and a part of the medical staff were moved, the rest following them the next day. That evening, from the barge which was to take them across the Danube, the Scottish women witnessed the effervescence of the town at the moment when it seemed it would be conquered by the Central Powers: “There were stacks of grain burning on the quay, and there were fires in the town – people setting light to their own premises rather than let the enemy benefit by anything they had. The two first shells fell into the town as we lay in the river, and we wondered what would happen next”<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>53</sup> *A few weeks in Galatz*, p. 488. Also, the remarks from Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 96-97.

<sup>54</sup> *A few weeks in Galatz*, p. 490.



Carts carrying wood from Reni, across the Danube<sup>55</sup>

During the next eight months, the group of 21 Scottish nurses, led by Dr. Elsie Maud Inglis, remained in Reni, where they arranged another hospital for receiving the wounded coming from the Romanian front. Travelling permanently between Odessa and Galați, trying to see where medical aid was most needed, Dr. Inglis succeeded in ensuring as good as possible conditions to the medical staff, in spite of the hardships implied by being caught between a nation half defeated and exiled in its own country and another one on the brink of revolution. Placed in a position from where one could see how Galați was permanently bombed and attacked by the enemy aviation, having problems with the supply of drinking water, food and fire wood, and having to bear an incredibly cold winter, the life of the Scottish nurses was by no means easy. Then, there were the bombing and the attacks of the enemy aviation, as Reni was located between the Russian defence lines in southern Bessarabia<sup>56</sup>.

The atmosphere brightened up considerably after the bourgeois revolution in Russia. Thus, on March 25, 1917, “we have been making history by attending a Free Speech Revolutionary Meeting in the market square. The crowd was almost entirely composed of and addressed by soldiers and Officers; the Meeting was much beflagged in scarlet, and had a passion for singing the *Marseillaise*. But the gist of the speeches (as conveyed to us later by the Russian Sister) was much to the point. They insisted that the first duty of the citizens of the Republic was to defend Russian soil, announced that proof of treasonable guilt on the part of the Emperor and Empress had been found, and added that whereas hitherto England and France had always doubted the good faith of Russia, henceforth her loyalty was assured, and the War would be fought to a finish. The audience was good-tempered and appreciative, and there came a charming interlude when they sang, as only Russians can sing, a little chant and prayer for all those killed at Petrograd during the Revolution. [...] Freedom of speech, letters and religion is granted. So far so

<sup>55</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 121.

<sup>56</sup> Detailed presentations in the work of Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 98 sqq. and *Some months in Bessarabia*, in “Blackwood’s Magazine”, *loc. cit.*, pp. 634-648.

good. It is a big task for those responsible. The men are just beginning to realize the change, though, to our eyes they seem slow to grasp it, and they are terribly dangerous material for the agitator. One sees this even in Hospital. The man with a little education has an enormous influence over the rest. And he is full of big, plausible ideas, as vague and as restless as his own discontent. And I don't think that the dullness of the average peasant is lethargy; on the contrary, they are inflammable and primitive. They reason like children and are ignorant and affectionate as children – but they are also forceful and mysterious”<sup>57</sup>.

The firm management of Dr. Inglis at the hospital in Reni saved the British women from situations like the one related by a Russian doctor, who was saying that in hospitals patients had made their own revolutionary committees, which set hours for meals and for the doctors' visits, making it impossible to maintain the discipline so needed in a medical facility. Thus, Dr. Inglis did her best to ensure that patients were well cared and treated, as it was the case with the Orthodox Easter, when a nice celebration with music and dances was organized and when the wounded sent to the British nurses a letter of public gratitude<sup>58</sup>. We must also add that the entire medical team received for the retreat from Dobrudja the St. George Cross, class IV, “For Bravery under Fire”<sup>59</sup>.

The hospital had a lot of activity, although not like across the Prut, at Galați. More alarming was the news coming from the Russian army, as it was mentioned in a record of April 9, 1917: “there are sinister rumours of wholesale mutiny and desertion from Galatz. Reni was bombarded, and the situation is obviously critical”<sup>60</sup>, the targets being the station and the evacuation point. Travelling from Odessa, Dr. Inglis was trying to join the Scottish hospital to the Serb Division, so that the news about returning to the Romanian front, for a great offensive, was current. Everything was forgotten on August 10, 1917, “by the arrival of a large convoy of wounded. Every day more and more poured in, till the hospital and every tent was filled to overflowing. Every one worked night and day; the doctors began to operate at five o'clock in the morning and went on till night, hardly allowing themselves time for meals”<sup>61</sup>.

Several days later, in August 20, Dr. Inglis arrived in Odessa with the news that the hospital was to join the Serbs, and on the last day of the month the unit left

---

<sup>57</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 127-129. Description of the market meeting also in *Some months in Bessarabia*, p. 637.

<sup>58</sup> Presentation of the celebration in Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, pp. 139-141, *Some months in Bessarabia*, p. 637-638 and Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>59</sup> *Some months in Bessarabia*, pp. 636-637.

<sup>60</sup> Yvonne Fitzroy, *op. cit.*, p. 138.

<sup>61</sup> *Some months in Bessarabia*, pp. 640-641.

towards Hadij Abdul, a small village between Reni and Bolgrad<sup>62</sup>. Here, Dr. Inglis' poor state of health became more and more visible, so that she barely managed to come out of her tent. At the end of September, there were rumours about them going towards the West, but it was another month until they received clear orders<sup>63</sup>. They crossed a disintegrating Russia, arriving on November 9 in Arhanghelsk, where, several days later, Dr Inglis was writing home, announcing the arrival of the Scottish nurses: "On our way home. Everything satisfactory, and all well except me". It was the first message from which one could infer that Dr. Inglis was ill<sup>64</sup>.

They sailed towards the British archipelago on an Austrian ship, at that time under Portuguese flag, with English captain and Chinese sailors, rented by the French to transport the Serbs to Great Britain<sup>65</sup>! On Sunday, November 25, 1917, the "Porto" anchored in Newcastle, with Dr. Inglis more and more ill, but still managing to receive the salute of the Serb Division<sup>66</sup>.

Dr. Elsie Maud Inglis died of cancer the next evening, after an illness she did not have much time to feel, too busy to take care of others and too eager to bring home her "girls". The funerals took place on November 29, and the ceremony was attended by representatives of the Foreign Office, War Department, Admiralty, different women organizations, the suffragettes' movement and the medical circles. But, as the great Winston Churchill said, Dr. Inglis and the Scottish nurses "shall shine in history". We hope that the summary presentation of the alleviation brought by the Scottish medical unit to the sufferings of the Romanian soldiers be a tribute to that effect.

---

<sup>62</sup> Dr. Inglis made use of her entire influence over the Foreign Office in order to withdraw the Serb Division from Russia and send it to Salonic – Margot Lawrence, *The Serbian Divisions*, pp. 190-191.

<sup>63</sup> *Some months in Bessarabia*, pp. 642-644.

<sup>64</sup> Eva Shaw McLaren, *op. cit.*, p. 74.

<sup>65</sup> *Some months in Bessarabia*, p. 647.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 648.

***ELSIE INGLIS AND THE SCOTTISH MEDICAL WOMEN IN ROMANIA  
(1916-1917). CONTEMPORARY RECOLLECTIONS***

*- Abstract -*

**Keywords:** Elsie Maude Inglis, Scottish Medical Women, World War I, mobile hospitals, history of medicine

The paper presents, on the basis of several contemporary recollections, the activity of the Scottish Women's Hospitals in Romania, in the period October 1916 – January 1917, and in southern Bessarabia, for most of the year 1917. In the hospitals and dressing stations organized in Medgidia, Bulbul Mic, Hârșova, Brăila, Galați and Reni, the medical staff provided, under the effective command of Dr. Elsie Inglis, a veritable Scottish Florence Nightingale, a much valued healthcare to the allied soldiers, wounded in WWI. The Scottish women treated almost every kind of wound and disease and underwent the same hardships and dangers as the Romanians, during a very difficult period in our national existence. As virtually nothing is written in Romanian on the activity of the Scottish Women's Hospitals, this paper aims to be not only a tribute to the brave Scottish sanitary staff, but also a contribution to our own history, as seen by several foreign witnesses.

## ***DIPLOMATUL DUMITRU IURAȘCU - UN FIU AL GALAȚIULUI***

*Neculai IURAȘCU\**

**Cuvinte cheie:** biografie, Dumitru Iurașcu, diplomat, Galați, istorie de familie

Începuturile neamului Iurașcu s-au putut identifica până spre sfârșitul sec. al XIV-lea, când un cadet podolian cu numele Juraško, din ceata de aventurieri a lituanianului Juga Koriatowicz, uzurpator al tronului Moldovei după moartea voievodului Ștefan I, s-a stabilit în zona Sucevei. În aceeași perioadă, primii născuți din stirpea Jurie = Gheorghe, au continuat să se răspândească în ținuturile stăpânite de regii Poloniei sub numele Jurienko sau Juriewicz. Din publicațiile apărute, menționând aici doar „Arhondologia Moldovei” a paharnicului Constantin Sion, lucrarea lui Octav George Lecca „Familii boierești române”, ambele de la sfârșitul sec. al XIX-lea, urmate de cele 2 volume de „Contribuții documentare la biografia lui Mihail Eminescu” a profesorului Augustin Z.N.Popp din anii 1962-1969, ca și completarea întreprinsă de Gh. Ghibănescu în 1993 asupra familiei, reținem că numele Iurașcu, ca diminutiv patronimic, derivă de la Iurie, Iurgoz, Gheorghe, de origine poloneză și că pe măsura coborârii seminției pe meleagurile moldovene, numele a fost pronunțat și scris în diferite feluri, fiind purtat adesea și ca nume de botez și că el se regăsește și azi pe harta Moldovei, definind toponime cu rezonanță neașteptată: Poiana lui Iurașcu din ținutul Romanului, Răzeșii lui Iurașcu, etc.

Demn de semnalat că, pe parcursul veacurilor, prenumele multora dintre străbunii mei erau neaoș românești sau de origine slavă, uneori cu rezonanțe neobișnuite, astăzi nemaifiind folosite sau stârnind curiozitatea atunci când, poate de dragul originalității, apar pe un act de identitate al contemporanilor. Citez între multe altele: Safta, Voichița, Marghioala, Paraschiva, pentru fete: Iancu, Păun, Pătrașcu, pentru băieți.

Actele vremii arată că mulți dintre Iurășcești s-au înrudit cu familii de mari boieri moldoveni, fapt care, adăugat propriilor virtuți, a asigurat acestui neam om prezență constantă în Divanele domniilor pământene, cu ranguri de mare logofăt, mare pârcălab de Hotin, jicnicer, sau vornic de-a lungul secolelor XV-XVIII, până

---

\*București, România.

*Danubius*, XXVIII, Galați, 2010, p. 87-98.

în preajma domniilor fanariote, dar și cu ranguri de boierii mai mărunte, ca medelniceri sau paharnici, pe măsura scăpătării unora dintre ei. Dacă atribuțiile fiecărui titlu nu mai spun astăzi mare lucru, este sigur că obținerea unui asemenea rang prin Decret Domnesc reprezenta, în majoritatea situațiilor, răsplata unor fapte de vitejie sau de statornică credință în slujba lui Vodă.

Unul dintre oștenii lui Ștefan cel Mare, Petrea Jurașcu, care luptase împotriva lui Radu cel Frumos, s-a însurat cu o «Dăneasă» din neamul voievodului muntean și a căpătat de la domnul său, ca răsplată, moșia Poiana despre care am pomenit mai sus și care a rămas ca un bun al familiei pentru multe generații care i-au urmat.

Într-o schiță genealogică din 1924, tatăl meu menționa că Poiana lui Jurașcu poate fi considerată ca leagăn al familiei, de unde, pe linie directă sau prin numeroase încuscirii, descendenții acesteia s-au răspândit de-a lungul timpului prin Onești și Tecuci până în zona Galați. La acea dată, moșia era în posesiunea Electrei Iurașcu, una din surorile bunicului meu, căsătorită Krupenski.

După venirea Fanarioților, cei din neamul Iurașcu, cu sentimente profund naționale, dispar dintre boierii divaniți și se retrag la sat, păstrându-și orgoliile de mici boiernași, dar amestecați printre răzeși, cu a căror condiție economică se asemuiesc. Iubitori de copii, ei își fărâmițează prin moștenire pământurile din ce în ce mai împuținate.

După făurirea statului modern al României, membri ai generațiilor descendente au reînceput să ia parte la viața publică și politică a țării, apărând prin căsătorii și în numeroase alte familii de neam boieresc ca: Vidrașcu, Strat, Cernat, Negel, Negruzzi, Racoviță, Ceur-Aslan, Buzdugan. Să mai facem precizarea că în actele oficiale sau în iscălituri, pe parcursul timpului, ei apar cu numele de Jurașcu, Iurașcu, Iurașc, Iurăscu.

Pentru a pleca de la un reper clar al străbunilor mei, m-am oprit la străbunicul Iordache Iurașcu (1820-1886). Voi adăuga doar că în ascendența lui directă, la a patra generație, se găsea Stratul Iurașcu, al cărui tată deținea în 1647 funcția de vătaf în Peletiuți, zona Botoșani.

Pe ramura descendentă a unuia din frații lui Stratul, Niculae, apare Raluca Iurașcu, al cărui tată, stolnicul Vasile Iurașcu, vechil la Joldești, apoi arendaș al moșiei Vorona iar la urmă, asesor al Tribunalului din Botoșani, se conturează ca figura unui înțelept. Căsătorită cu căminarul Gheorghe Eminovici, Raluca este „dulcea mamă” a marelui nostru poet național, Mihai Eminescu. Aceștia se regăsesc deci într-o altă sub-ramură a aceleiași numeroase familii de boieri moldoveni.

Iordache Iurașcu, mare proprietar funciar la Onești și la Bălăneasa, s-a căsătorit cu Catinca Vidrașcu, în familia căreia au fost numeroși ascendenți cu ranguri proeminente la curtea voievozilor moldoveni.



Greutăților cu care se confruntau copiii căminarului Eminovici, Iordache Iurașcu a încercat să le facă față, sprijinindu-i bănește în mod discret. Singurul care a refuzat dintr-un sentiment de mândrie, a fost chiar Mihai, deși era cel mai împovărat de nevoi. Profesorul Popp menționează că până în vremea celui de-al doilea război mondial, familia păstrase scrisoarea de mulțumire din partea poetului pentru gesturile de umanitate ale unchiului din ramura colaterală, către frații și surorile sale, dar de la care, deși mai sărman decât ei, nu acceptase niciodată vreun ajutor.

Pe parcursul a 15 ani, din căsnicia Catincăi și a lui Iordache, s-au născut 10 copii, dintre care patru băieți, primul dintre aceștia, în 1851, fiind bunicul meu, Dumitru Iurașcu. După terminarea studiilor universitare la Facultatea de Drept de la Paris în 1863 și obținerea titlului de doctor în Drept la 1872, bunicul practică avocatura la Galați, unde se căsătorește cu Ecaterina Boțan, născută în 1856. Ea era fiica Marghioliței Constantin (al cărei tată, Constantin ot Movileni, a fost agă, apoi serdar) și a spătarului Grigore Boțan.

Căsnicia lor nu durează decât 2 ani, curmându-se tragic în decembrie 1891 în urma unui accident fatal pe care l-a suferit bunicul, numit între timp judecător la Curtea de Apel din Focșani. Acesta a fost aruncat din șaua de un cal năvălaș, fiind găsit fără suflare în șanțul drumului, după mai multe ceasuri. Unicul copil, Dumitru, tatăl meu, avea în acel moment, puțin peste un an. În arhiva familiei s-a păstrat corespondența între cei doi soți dintre februarie-iunie 1890 și mai-iulie 1891, prilejuită de deplasările cu serviciul în diverse colțuri ale Moldovei, la București sau pentru tratament la băile Bălățești. Cele câteva scrisori în franceză, scrise pe același format de hârtie și cu aceeași grafie impecabilă, sunt un exemplu modest al sentimentelor de dragoste și perfectă înțelegere, concentrate în jurul nașterii copilului.

În acest chip tragic, soarta a încheiat brutal evoluția unei tinere familii, abia împlinită. Tânăra văduvă, Ecaterina Iurașcu, devenită pentru nepoții ei „Bunicuța”, nu s-a recăsătorit și a purtat toată viața, până la 92 ani, numai haine negre, dându-și întreaga energie creșterii și educației fiului ei.

Străbunicii mei, Marghiolița și Grigore Boțan, vor ridica pe locul de casă cumpărat în zona înaltă a Galațiului (atunci încă puțin construită, pe unde viitoarea uliță Domnească încerca să-și croiască drum printre vii) „o zidire din cărămidă cu un rând sau două după a dumnealui închipuire, acoperită cu oale, cu potrivită și înfrumusețată fațadă, neabătut din planul ci di ingineriu i se va da”, așa cum glăsuiește hotărârea comisiei de înfrumusețare a orașului din 28 martie 1840, purtând semnăturile autorizate, în frunte cu cea a Presidentului Beldiman, postelnic.

Aici, în strada Mihai Bravu nr.1, lângă biserica catolică, s-a născut și și-a petrecut tatăl meu primii ani de viață. Școala primară și liceul - secția reală le va

urma la „Vasile Alecsandri”, pe care îl absolvă în seria iunie 1909 împreună cu alți 23 băieți. Alături de români, erau feciori de greci, de evrei și de armeni, potrivit structurii etnice a orașului în acele vremuri, între care s-au stabilit legături trainice de colegialitate și prietenie. La vârsta senectuții, cei câțiva rămași în viață se întâlneau lunar la câte un restaurant din București, bucurându-se ca niște copii de revedere și cu promisiunea reînnoită pentru următoarea agapă. O poezie scrisă de tata în 1956, cu urzicătură prietenoasă la adresa fiecăruia dintre cei prezenți, reflectă, la adăpostul cumințeniei vârstei, atmosfera de bună dispoziție care-i anima în cele câteva ceasuri petrecute împreună, timp în care necazurile (multe și grele), fuseseră rânduite la o parte.

Un detaliu onomastic și-ar putea găsi poate aici locul potrivit. Născut în ziua Sfinților Apostoli, la 29 iunie 1890, prenumele nu putea fi decât Petru, la care a fost adăugat ca al doilea prenume, cel de Dumitru, după tatăl său. Astfel este înscris în actele liceului și tot așa apare în caietele de școală. La vârsta la care își putea manifesta inițiativa, tata a început să treacă pe primul loc prenumele Dumitru, apoi Petru s-a redus doar la o inițială, pentru ca, în cele din urmă, să dispară cu totul! La terminarea studiilor universitare la Paris, numele său era Iurașcu D. Dumitru și așa a rămas pentru tot restul vieții. Mărturisesc că n-am aflat niciodată exact cauza, dar știu că nu agreea în mod deosebit numele de „Petru”, astfel că, atunci când a fost posibil, l-a abandonat cu discreție.

Urmând vocația bunicului, tata a studiat la Paris Dreptul, obținând diploma de licență în iulie 1912, în paralel urmând cursurile Școlii de Înalte Științe Politice, pe care le-a încheiat în 1913. În același an apare la Editura Badel din Chateauroux din Franța, teza sa de doctorat intitulată: „L' influence russe dans les pays Moldo-Valaques depuis Koutchouk-Kainrdji jusq' a la paix de Bucarest (La Bessarabie et les Roumains)”. Preocuparea și pasiunea pentru istorie și evoluția strategiilor politice internaționale, în special cele legate de poporul român, erau evidente încă de atunci în activitatea părintelui meu.

La revenirea în țară, s-a înscris în barou, primind oferte de a lucra ca avocat la Banca Marmorosch sau ca șef de cabinet al prefectului de Constanța. El comandase și o placă de alamă cu numele și orele de consultații la ușa locuinței închiriate pe str. Al. Donici 38 în București, în așteptarea primului client... Nu simțea însă nici o chemare pentru sala pașilor pierduți sau a pentru pleda cauze disperate. Această nemulțumire pentru un astfel de orizont în cariera profesională, a fost împărtășită și mamei sale, în care, ca unic părinte, a avut mereu pe cel mai bun și apropiat prieten.

Ca în zicala cu anul și cu ceasul, tatăl meu află din întâmplare, în decembrie 1913, de anunțul unui concurs la Ministerul Afacerilor Străine pentru ocuparea unui post de atașat de legăție. Neorientat în tematica de examen, dar stăpân pe serioase cunoștințe de studii politice de la cursurile eminenților dascăli

francezi, se hotărăște în ultimul moment, se prezintă la examen și ocupă primul loc. Condiția validării concursului era ca plecarea la post la legația României în Serbia să se facă neîntârziat. Iată-l pe Dumitru Iurașcu, odată cu sosirea la Belgrad la 9 ianuarie 1914 ca atașat de legație, intrat în cariera diplomatică, în care va activa timp de 34 de ani neîntreruși, urcând toate treptele ierarhice până la cea de ministru plenipotențiar, deci de reprezentant al Suveranului României pe lângă șefii de stat ai țărilor respective. Ca fapt divers, menționez că ministrul titular de atunci, Emanoil Porumbaru, care l-a chemat pe tata pentru ultime instrucțiuni înaintea plecării, era aceeași persoană care, ani buni mai târziu, a devenit Primarul Capitalei, numele său fiind atribuit ulterior unei artere în zona de nord a Bucureștiului, unde deținuse suprafețe de teren, care au fost împărțite în loturi pentru construcția unui nou cartier. Locul de casă cumpărat de tatăl meu în 1931 și pe care a clădit locuința familiei se afla chiar pe Strada Emanoil Porumbaru! Nu cred să-i fi influențat alegerea acestui amplasament amintirea primului său șef!

Pe firul atâtor ani, trăiți în lumea diplomatică, el a fost martor și chiar participant activ, chiar dacă uneori contra voinței sale, la numeroase momente semnificative, din istoria zbuciumatului secol XX. Aș enumera doar pe unele dintre acestea: retragerea cu întregul corp diplomatic din Belgrad la Salonic, odată cu înaintarea trupelor austro-ungare în Serbia în Campania din 1914-1915; prăbușirea Rusiei țariste și triumful revoluției bolșevice, pe parcursul misiunii la Petersburg, între aprilie 1916 - ianuarie 1918; activitatea Înaltului Comisariat Aliat la Constantinopol, în 1920, într-o Turcie înfrântă și zguduită de numeroase conflicte interetnice; ascensiunea și consolidarea fascismului mussolinian în anii 1928-1929; deschiderea primei misiuni diplomatice românești la Oslo în 1934 și eforturile pentru afirmarea României în lumea politică și în societatea norvegiană; traversarea Europei de la o extremitate la alta împreună cu familia, în plină vâltoare a războiului, ce precede misiunea în Portugalia, în 1941, loc al jocurilor de culise ale Marilor Puteri angajate în conflict și al intereselor nedecarate ale Regelui Carol al II-lea, prezent atunci pe teritoriul lusitan (pe timpul misiunii lui, atașat cultural era filosoful Mircea Eliade, care de altfel a publicat memoriile sale din acea perioadă, intitulate „Jurnal portughez”); gestionarea problemelor apărute imediat după 23 august 1944 (președintele Comisiei de evaluare a pagubelor pricinuite bunurilor sovietice pe teritoriul țării pe durata războiului) în condițiile schimbărilor bruște și radicale de strategie, de mentalitate și de personal în lumea diplomatică, asemeni celor din toată societatea românească postbelică.

De altfel, continuarea prezenței unui intelectual de elită ca Dumitru Iurașcu, ca și a unei întregi generații de diplomați de carieră în Ministerul Afacerilor Străine, nu mai era posibilă. Eliminarea acestei elite, pe cât de injustă, pe atât de păguboasă pentru interesele reale ale țării, s-a făcut sub imperiul unor comandamente în care rațiunea și echitatea nu-și mai găseau locul. Dumitru Iurașcu

a fost epurat în mai 1947 „din rațiuni de organizare a ministerului, ca urmare a cererii ministrului plenipotențiar cl. I Dumitru Iurașcu să fie pus în disponibilitate fără salariu” (sic!) pe care a aprobat-o imediat același titular, care numai după câteva luni avea să fie și el aruncat ca o măsea stricată de Ana Pauker.

Fiind încă în putere de muncă, cu demnitate și înțelepciune în fața abuzurilor de tot felul, tata a „îmbrățișat”, fără ezitare sau comentarii, profesiunea de muncitor betonist și apoi de pontator pe șantierul viitoarei fabrici de îmbrăcăminte din cartierul Militari, urmată de cea de confecționar de lumânări la o cooperativă meșteșugărească. Mai târziu, un grav accident la ochi l-a împiedicat să mai lucreze, impunându-i o viață retrasă, limitată la mici îndeletniciri casnice zilnice, pe care le făcea cu plăcerea de a putea fi de folos cât de puțin celor dragi din jurul lui.

Acești ultimi ani de viață au fost încărcăți și de nedreptatea de a i se fi tăiat drepturile de pensie, pe argumentul unei legi împotriva celor care „au desfășurat o activitate antidemocratică, potrivnică intereselor poporului, care au militat și au avut un rol activ în introducerea dictaturii militarofasciste”. Se aplica această prevedere unui om care, timp de 34 ani, ca funcționar de carieră, fusese exclusiv în slujba Suveranului țării, care nu știa ce înseamnă politică de partid și care, în 1939, la aproape 50 ani, solicita în caz de mobilizare să fie chemat sub arme, „propunând să-mi îndeplinesc datoria față de Țară și de Tron, în calitate de ofițer, atașat pe lângă o misiune militară străină, cunoscând limbile franceză, engleză, germană și italiană”. În urma abrogării acestui act, fără nici o motivare, scuză sau despăgubire ulterioară, o nouă Decizie i-a redat pensia, de care s-a putut bucura numai 2 luni, până la decesul survenit la 17 noiembrie 1964.

Activitatea de diplomat presupunea, pe lângă misiuni în locuri diferite, cu numeroase și neașteptate rechemări în centrala ministerului la București, și timp pentru preocupări protocolare, vizite și reuniuni oficiale, în care dispoziția sufletească nu era totdeauna în rezonanță cu obligațiile. Această componentă existențială și-a pus amprenta și asupra vieții sale personale, cu împliniri și eșecuri, așa cum viața i-a așternut în față gama infinitelor ei aspecte.

Din prima căsătorie, în 1919, cu Mariella Seulescu, fata profesorului universitar Mihail Seulescu, neam de boieri gorjeni, și a Elenei Fleva, fata lui Constantin Fleva, prefect de Brăila în anii '20 ai secolului trecut, Dumitru Iurașcu a avut doi băieți: Dumitru (Puiu) și Mihai. Amândoi au murit tineri, cel mare în 1932, ca elev în clasa I-a (echivalentul clasei a V-a de azi) la Colegiul Național Nicolae Filipescu de la Mânăstirea Dealu, în urma unei meningite galopante, iar mezinul s-a stins în 1942. Imaginea colegului smuls timpuriu din mijlocul lor a rămas vie în amintirea «mânăstirenilor», camarazii de clasă ai lui Puiu. Zeci de ani mai târziu, simpatia pe care mi-o dovedește dl. general de brigadă (rez.) Neculai Staicu și căldura cu care vorbește și scrie despre mai vârstnicul și - pentru mine

necunoscut - frate, mă onorează și mă bucur să-i pot prezenta aici recunoștința mea. Rămășițele lor se află împreună, depuse în osuarul cimitirului militar Ghencea din București.

Tatăl meu s-a despărțit de prima soție în 1928. În noiembrie 1932, tata s-a recăsătorit cu Maria Matilda Noica, fata medicului neurolog Dimitrie Noica și a Matildei Burcă cu care a avut doi copii: Ecaterina, născută în 1934, căsătorită Stoenescu și stabilită actualmente în Statele Unite și Niculae, născut în 1937, autorul rândurilor de față. Bunicul meu matern era al șaselea din cei 13 copii a lui Iacovache Noica (1828-1890), dintr-o a doua căsătorie a acestuia, astfel încât mama mea a avut numeroși veri primari, printre care și pe filosoful Constantin Noica. Ghencu Noica, considerat întemeietorul familiei, ai cărui părinți, români de pe malul drept al Dunării, veniți din Șiștov și stabiliți la începutul sec. al XIX-lea în câmpia Dunării, în jud. Teleorman, a pus bazele, împreună cu alți inițiatori locali, a viitorului oraș Alexandria, care a primit recunoașterea oficială în 1840, prin hrisov domnesc, semnat de Domnul Alexandru Dimitrie Ghica. Prin familia Burcă s-au stabilit legături de rudenie cu familia Lipatti (pianistul Dinu Lipatti, decedat timpuriu în 1950, omul politic interbelic Virgil Madgearu, asasinat de legionari în 1940) și cu Nicolae Titulescu, a cărui soție era vară primară cu bunica mea maternă.

În preocupările tatei, în special ca șef de misiune diplomatică, intra și aceea de a face cunoscută țara, cu istoria și cultura ei, cu obiceiurile oamenilor, în care inițiativa personală și contactele directe cu societatea locală erau deosebit de importante. În acest sens au lucrat „în echipă” cu rezultate pe măsura eforturilor depuse și care au fost consemnate elogios în presa din ambele țări ca și în comentariile cercurilor interesate. Cei cinci ani în post la Oslo au prilejuit astfel organizarea expoziției de artă populară românească în 1936, una din primele manifestări cu acest specific în străinătate, ca și vizita grupului de oameni de știință români în Norvegia, în frunte cu matematicianul Gh. Țițeica. Marele romancier Johan Bojer a întreprins împreună cu tata o călătorie de studii în cele mai pitorești și mai semnificative colțuri ale țării noastre, ocazie de a sublinia asemănarea frapantă dintre bisericile din lemn maramureșene și cele sătești din țara fiordurilor. Cu aceeași ocazie, o lansare de carte la una din principalele librării bucureștene a permis o prezentare generală a literaturii norvegiene și a favorizat traducerea în limba română a numeroase romane ale acestui autor. Întors acasă, Bojer devenea, în societatea culturală norvegiană, cel mai prețios exponent al valorilor românești în țara sa. Au rămas prieteni apropiați și doar războiul și apoi urmărirea corespondenței cu străinătatea, au întrerupt brutal această amiciție.

Tot pe timpul misiunii în Norvegia, în iulie 1937, tata a avut onoarea să officieze la sediul legației, în calitate sa de ofițer al stării civile și să fie martorul principal la biserica greco-ortodoxă din Oslo, la căsătoria Prințului Gheorghe

Sturdza, strănepot direct al Domnitorului Mihai Sturdza, cu Margareta Kvaal, membră a uneia dintre cele mai vechi familii norvegiene, pe care prințul român o cunoscuse cu prilejul studiilor la Oxford. Venită în țară, tână pereche a făcut nuntă mare la castelul conacului din Popești, lângă Podu Iloaiei, proprietate a soacrei sale Olga, născută Mavrocordat, la care, alături de țărani din sat, erau și oficialități de seamă, iar dansul în saloanele fastuoase s-a desfășurat pe muzica a două tarafuri de lăutari.

Tână doamnă Sturdza a rămas în țară și a învățat rapid limba română, participând direct la administrarea moșiei, implicându-se în organizarea educației copiilor de țărani. A trăit aici până la plecarea silită din țară în 1948, împreună cu copiii, regăsindu-și soțul după ce acesta a putut ajunge cu emoții la Viena. La o jumătate de secol distanță, perechea româno-norvegiană Sturdza a revenit pentru scurt timp la Popești. Merită reținute cuvintele bătrânei doamne Kvaal-Sturdza, rostite cu acest prilej: „*Jurământul pe care l-am făcut la plecare, însemna un legământ trainic pentru totdeauna cu țara noastră. Dacă vom scăpa cu viață toți cinci, bărbatul meu, eu și cei trei băieți, să nu vorbim niciodată rău despre România și despre ce ni s-a întâmplat, să nu regretăm niciodată ceea ce am avut și am pierdut aici*”<sup>2</sup>. Câți dintre românii, născuți din tată în fiu pe aceste meleaguri, s-ar exprima astfel după zeci de ani de absență de la locul de baștină?

Opresc aici această scurtă digresiune pentru a conclud că și prin acțiuni asemeni celor descrise mai sus a înțeles Dumitru Iurașcu să-și facă datoria față de țară, contribuind cu mijloacele ce-i erau atunci la îndemână să susțină prestigiul ei peste hotare și să afirme calitățile neamului nostru în ochii străinătății. Cu atât mai puternic regreta, după schimbările politice și sociale postbelice, că ambasadorii României, numiți peste noapte, aveau ca principală sarcină aplicarea mecanică a instrucțiunilor transmise de la București, fără a avea posibilitatea stabilirii unor contacte directe cu personalități din țările unde-și desfășurau misiunea.

Darul și ușurința scrisului i-au permis lui Dumitru Iurașcu ca, dincolo de rapoartele oficiale și telegramele cifrate cu conținut sec și limbaj adesea prolix, să găsească timp și dispoziție de a trece pe hârtie însemnări proprii despre locurile și obiceiurile oamenilor cu care a venit în contact ca și despre evenimentele la care a fost părtaș nemijlocit, unele amintiri luând chiar forma unor schițe și povestiri. Însemnările au fost redactate pe cele mai diverse formate și calități de hârtie: coli ministeriale, caiete cu file albe, dictando, de aritmetică sau de maculator, foi dispartate, uneori pe verso-ul alb al unui act rămas fără folosință, avut la îndemână. Folosea la scris toc cu penițe din cele mai diferite tipuri, cu cerneluri negre, albastre sau mov, acestea din urmă aproape decolorate cu trecerea timpului, sau creioane, al căror scris aproape șters face lectura aproape imposibilă. Părea să fie

<sup>2</sup> Cristian Popișteanu, Dorin Matei, *Sturdzeștii: Din cronică unei familii istorice*, Fundația Culturală „Magazin Istoric”, București, 1995, p.254.

asemeni pictorului nerăbdător să surprindă o scenă sau o rază de lumină apărută pe neașteptate în câmpul vizual și pe care se grăbește inspirat s-o surprindă cu ce mijloace are atunci la îndemână. Evoluția grafiei, destul de evidentă, poate constitui un posibil reper cronologic pentru manuscrisele nedatate. De la literele mari, ordonate, ușor ascuțite, întrucâtva cu caracter gotic, ele au căpătat la bătrânețe aspecte cuneiforme, uneori ilizibile, aproape desenate cu migală, datorită pierderii în mare măsură a vederii, dar și a unei crampe dureroase a mâinii drepte.

O notă deosebită fac cele zece caiete de însemnări aproape zilnice, din perioada 28.04.1939-13.03.1949, conținând relatări ale evenimentelor interne și internaționale din acest interval istoric atât de fierbinte, la care sunt atașate extrase din presa vremii pe care le comentează ca analist politic echidistant. Povestea acestor caiete merită a fi relatată. La evacuarea forțată din martie 1953 din casa moștenită de la tatăl său, spațiul urmând a fi încredințat unui consilier militar sovietic, caietele care puteau constitui un factor incriminant, au fost strânse într-o mică valiză din pânză și adăpostite în locuința preotului Grigore Burlușanu, parohul bisericii Mavrogheni, duhovnic și apropiat al familiei noastre. Mulți ani după aceea, cu prilejul unei spovedanii, părintele a întrebat-o pe sora mea dacă nu avem trebuință de acele caiete, care se aflau în buna paza sa. Uitasem cu toții de ele și doar datorită acestui om ales, le-am putut recupera și păstra până în ziua de astăzi.

De asemenea, merită amintit că Dumitru Iurașcu este autorul unui studiu nefinalizat, intitulat „Românii în istorie”, precum și al unei lucrări vaste, „Un caz de mimetism istoric”, redactată în 1943, ca sarcină de serviciu, în care apăra drepturile poporului român asupra Transilvaniei.

Marea majoritate a lucrărilor sale, indiferent de gen, au rămas în stadiul de manuscris, nefiind interesat de o notorietate publică ca scriitor sau istoric. În plus, Dumitru Iurașcu a avut mereu o anume sficiune în a prezenta altora cele scrise, astfel că nimeni dintre membrii familiei nu a fost făcut părtaș la efortul său creator. Ferindu-se să-l găsim scriind pe câte un colț de masă, i-am respectat totdeauna intimitatea și n-am încercat să ne „băgăm nasul” în manuscrisele sale, ordonate cu grijă. Singurele persoane care au avut acces parțial la unele manuscrise au fost o verișoară primară și un mai vârstnic scriitor, Radu D. Rosetti, viță de boier moldovean, cu care a legat o frumoasă prietenie. Acesta din urmă l-a și îndemnat pe tatăl meu să încredințeze tiparului unele pagini, cu toate că în anii comunismului acest lucru ar fi fost extrem de greu de îndeplinit. Lui Dumitru Iurașcu începuse să-i suradă ideea de a publica o parte din amintirile sale, însă lasă acest proiect pe seama urmașilor, într-un context mai favorabil, fapt care reiese dintr-o scrisoare a tatei către amicul Rosetti, din anul 1955: „*de le va încălzi inima copiilor mei citindu-le, iar vremurile vor fi mai blânde, poate or avea ghes să le*

*publice, cu speranța desfătării celor doritori de a afla câte ceva despre vremuri de demult apuse”.*

În ciuda repetatelor schimbări de domiciliu, teancurile de caiete, plicurile cu nenumărate fotografii, extrasele din ziarele timpului, dosarele cu acte oficiale sau corespondența privată l-au urmat pe tatăl meu, tăcute și credincioase, chiar dacă au rămas ani în șir aruncate fără nume și evidență în pivnițe sau poduri închiriate sau în spațiile oferite cu generozitate de prieteni binevoitori. Apăsător de vremuri, cu handicapul sănătății și rătăcind prin locuințe nepotrivite, la senectute tatăl meu a pierdut evidența scrierilor sale. Convins că unele caiete sunt iremediabil pierdute, el a reluat unele subiecte, orele petrecute la birou reprezentând ceasuri binefăcătoare de uitare a mizeriilor zilnice și sursă de optimism pe care o transmitea spontan celor dragi. De altfel, speranța într-o schimbare rapidă a destinului țării l-a dominat până în ultima clipă a tumultoasei sale vieți, pe fondul rămas mereu tânăr al firii sale, chiar dacă nouă, astăzi, cu imaginea realității trecutului recent, acest spirit apare ușor naiv.

Reîntors în casa părintească la aproape 50 ani de la stingerea din viață a lui Dumitru Iurașcu, am purces la adunarea scrierilor părintelui meu, din cotloanele unde erau risipite, încercând identificarea, ordonarea și culegerea lor, cu nădejdea de a putea împlini, măcar în parte, gândul tatei exprimat către prietenul Rosetti.

Deși a părăsit de timpuriu orașul Galați, diplomatul Iurașcu a rămas permanent legat de urbea de pe malul Dunării, de oamenii de aici care au contribuit la formarea sa. Stă mărturie în acest sens cuvântul ținut la 26 iunie 1939, cu prilejul aniversării a 30 ani de la terminarea Liceului „Vasile Alecsandri”, în care se adresează „Scumpilor Profesori și colegi” astfel: „*sunt sigur a fi interpretul tuturor, exprimând mulțumiri celor ce reprezintă pentru noi, falanga dascălilor de altă dată, cu care ne-am mândrit în viață și cărora le datorăm recunoștința mai mult decât ne-am putea închipui, pentru străduința lor rodnică de a ne fi sădit în minte elementele solide ale formării noastre intelectuale de mai târziu*”. Acest lucru m-a îndemnat să încredințez Muzeului de Istorie din Galați documentele, actele personale sau fotografiile legate de familiile Boțan și Iurașcu, pe care le mai dețin, astfel ca o parte din memoria familiei mele să se întoarcă în orașul de unde tatăl meu a pornit în lume.

Am scris aceste rânduri cu dragoste, cu recunoștință dar și cu sentimentul unei datorii târziu împlinite față de tatăl meu, diplomatul Dumitru Iurașcu, aceea de a-i putea evoca neamul, viața și crezul său de bun român.



*THE DIPLOMAT DUMITRU IURAȘCU – A SON OF GALAȚI*

- Abstract -

**Keywords:** biography, Dumitru Iurașcu, diplomat, Galați, family history

The article presents several reference points from Dumitru Iurașcu's life and activity. Dumitru Iurașcu descended from a noble Moldavian family, his family name being signaled from as early as the end of the XIV-th century and being a constitutive part of several toponyms from the Upper Country. He was born in Galați, in 1890, and he graduated from „Vasile Alecsandri” High School.

His studies of Law and Political Sciences, pursued in Paris, opened his way towards an uninterrupted diplomatic career, which stretched along 34 years, between 1913 and 1947. He started with the position of legacy attaché and ended being a plenipotentiary ministry of Romania in Norway and Portugal. His profession, both through the missions to foreign countries and through the activities from the Headquarters of the Ministry of External Affairs from Bucharest, allowed him to encounter a number of personalities and to learn about the mentalities and habits from different parts of the world.

Apart from the official reports, his ease in writing and his passion for writing allowed him to put in written, sometimes even on a daily basis, his own experiences and the events he witnessed. Apart from his travel notes, his other recollections or the stories heard from his close ones during childhood were also put into written.

In spite of his ease in writing, his modesty prevented Dumitru Iurașcu from making his notes known, even among the close ones. Moreover, their publication was not easy during his days. The rediscovery of his manuscripts prompts us to attempt an edition of them, even if after so long, hence revealing his life and beliefs, which characterize him as a good Romanian.

## **LES NOUVELLES OFFRES D'ÉDUCATION PRIVÉE ISLAMIQUE AU CAMEROUN: ÉTAT DES LIEUX ET PERSPECTIVES**

*Théodore TAKOU\**

**Mots clés :** Cameroun, éducation confessionnelle, école privée islamique, ACIC, OESPI

### **Introduction et orientation**

Depuis l'aube des années 1970 et surtout au cours de la décennie suivante, le Cameroun connaît un important développement islamique. A partir de la fin des années 1970 en effet, des changements ont lieu et ont conduit à un regain islamique (Taguem, 2003 et 2005) qui met la prédication et l'enseignement au centre du dispositif religieux (Adama, 2001). La construction des écoles dites franco-arabes a d'ailleurs suivi cette évolution, comme nous le verrons.

Outre ces changements, le Cameroun a vu se multiplier à partir des années 1990 la création des associations islamiques concurrentes dans la sphère sociale (Adama, 2007), la démultiplication des mosquées à l'architecture imposante (Takou, 2009). Toutes les tendances de l'islam participent à cette effervescence qui perdure et s'accélère depuis lors à la faveur de nouvelles stratégies de prosélytisme religieux et pour plusieurs autres raisons dont les principales sont : la médiatisation de certains leaders religieux (Adama, 2008), une participation des membres des associations islamiques au débat public/politique (Adama, 2004 : 165-176).

Apparue dans un contexte de mondialisation et de "rareté matérielle"<sup>1</sup> une telle évolution provient, pour l'essentiel, de l'accroissement des "élites" musulmanes, de la libéralisation du champ religieux dans le pays, des lois sur les libertés publiques du début des années 1990, de l'appauvrissement de l'Etat, du développement des migrations<sup>2</sup> et des communications qui favorisent l'entrée de

---

\* Département d'Histoire, Université de Yaoundé I, Cameroun.

<sup>1</sup>A. Mbembe, "Du gouvernement privé indirect", *Politique Africaine*, n° 73, mars 1999, p. 103.

<sup>2</sup>Sur l'importance des flux démographiques transnationaux en Afrique et dans le monde, voir, entre autres : L. Sindjoun (s.d.), *Etat, individus et réseaux dans les migrations africaines*, Paris, Karthala, 2005; G. Dumont, *Les migrations internationales. Les nouvelles logiques migratoires*, Paris, SEDES, 1995; B. Badié et C. Withol de Wenden, *Le défi migratoire*, Paris, FNSP, 1994 et B. Badié et M.C. Smouts, *Le retournement du monde*, Paris, FNSP/Dalloz, 1992.

mouvements religieux opérant sur la “scène globale”<sup>3</sup> et provoquent l’essor d’un marché islamique des biens spirituels, remettant en cause d’anciens équilibres ethno-religieux et transcommunautaires plus ou moins modelés par des décennies de gouvernance autoritaire (Maud, 2005). Cette évolution apparaît aussi comme le résultat d’une précarité galopante, d’un tissu social en pleine désintégration et d’une “négociation” des rapports entre individu et communauté, individu et religion, individu et politique, etc. Pour toutes ces raisons, l’islam au Cameroun connaît une réelle dynamique.

Dans cette perspective, la présente étude cherche à comprendre comment au Cameroun, la confession religieuse islamique répond par l’offre des services scolaires à la demande de plus en plus importante d’éducation. Le but est de présenter l’œuvre récente éducative de la confession religieuse islamique en décrivant le type de formation qu’elle offre et sous-jacent les rapports qu’elle entretient avec l’Etat en la matière.

Le corpus qui a alimenté et orienté nos analyses a été construit sur la base de plusieurs sources. Pour les chercheurs en effet, la question de la scolarisation privée islamique au Cameroun<sup>4</sup> n’est pas un thème nouveau. Elle a produit une littérature, sous forme de travaux universitaires (Adama, 1993 et Iya, 1993); de livre (Santerre, 1973); d’articles de revues (Santerre et Genest, 1974; Genest et Santerre, 1982 et Adama, 1999 et 2001) et incidemment dans de réseaux de recherche (Njiale, 2005). Notre travail est donc tributaire de ces travaux enrichissants déjà effectués sur l’enseignement privé islamique au Cameroun en général et notamment dans sa partie septentrionale. Elle ambitionne cependant d’être novatrice, en procédant à une lecture actualisée de l’enseignement privé islamique par rapport aux problématiques de la démocratisation et des nouveaux enjeux que suscitent les effets induits de la mondialisation. En matière de statistiques, nous avons eu recours aux données fragmentaires collectées auprès du responsable de l’ordre scolaire privé islamique (OESPI). Les textes et documents officiels<sup>5</sup> qui réglementent l’enseignement privé depuis 1964 au Cameroun nous ont été aussi utiles. Cette collecte nous a permis de recueillir des données récentes

---

<sup>3</sup>Les transformations religieuses dans le contexte contemporain de la globalisation ont fait l’objet de plusieurs publications récentes. Parmi les plus importantes, on trouve notamment les livres de J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, *La globalisation du religieux*, Paris, L’Harmattan, 2001, et de K. Poewe *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia, University of South Carolina Press, 1994, ainsi qu’un numéro de la revue *Ethnologie française*, XXX, 4 portant sur “Les nouveaux mouvements religieux”, 2000 et le volume 27, n° 1, de la revue canadienne *Anthropologie et Sociétés*, sur “La mobilité du religieux à l’ère de la globalisation”, 2003.

<sup>4</sup>Au Cameroun, est considéré comme établissement scolaire ou de formation privé libre, tout établissement scolaire ou de formation privé non assujéti au respect des taux de frais de scolarité fixés par l’Etat, mais disposant des programmes officiels ou autonomes, dûment agréés (Voir Art. 7 de la Loi 2004/022).

<sup>5</sup>Voir les textes suivants : Loi N° 64/11 juin 1964 : contrôle et fonctionnement de l’enseignement privé ; Loi N° 76/15 du 8 juillet 1976 : organisation de l’enseignement privé au Cameroun ; Loi N° 87/022/du 17 décembre 1987 : activités des établissements scolaires privés et Décret N° 90/1461 du 09 novembre 1990 : création, ouverture et fonctionnement des établissements privés.

et de constituer un “arrière-fond référentiel”<sup>6</sup> en donnant la priorité aux dimensions suivantes: finalité et philosophie éducatives de l’ordre confessionnel islamique; l’offre d’éducation confessionnelle privée islamique au Cameroun; la scolarisation des enfants (filles et garçons); la place de la religion dans la formation et le financement; et les défis.

Chacune de ces dimensions sera abordée dans le cadre de la présentation de la situation actuelle de l’éducation confessionnelle islamique; ce qui nous permettra de montrer de quelle manière l’entité religieuse islamique en tant que force endogène au système contribue à la dynamique de la liberté d’enseignement. Cependant, avant de se rendre à ce stade, il nous a semblé intéressant de commencer par un bref historique de l’enseignement confessionnel islamique.

### **A-Bref historique de l’éducation confessionnelle islamique au Cameroun jusqu’en 1990**

#### **Les débuts de la scolarisation islamique au Cameroun**

Au Cameroun, et singulièrement dans la partie septentrionale, l’histoire de l’éducation islamique remonte au XIXe siècle, suite au *djihâd* initié par Ousman Dan Fodio et relayé dans l’Adamawa par Modibo Adama. Les premières écoles coraniques furent ainsi créées dans les villes de Maroua, Garoua, Ngaoundéré; villes dont la naissance et l’évolution sont intimement liées au processus de pénétration de l’islam. Iya (1993), citant J.Y. Martin, rapporte l’étonnement des Français de constater, à leur arrivée à Ngaoundéré et Banyo, l’existence de 26 et 16 écoles coraniques assurant une formation religieuse et “intellectuelle”. Cette catégorie de formation a connu un développement important au point où ses effectifs sont restés nettement supérieurs à ceux des écoles officielles jusqu’en 1956.

A tort ou à raison, une certaine méfiance a longtemps dominé l’opinion que nourrissait l’administration vis-à-vis de l’école coranique. Elle la considérait comme un “foyer d’obscurantisme religieux, un nid d’agitation politique” ou comme une entrave à l’œuvre scolaire et à l’influence française (Santerre, 1973). Par la suite, l’importance du fait de l’école coranique paraîtra si évidente qu’il eut fallu composer avec elle afin de conquérir le Nord-Cameroun islamisé. La création des écoles franco-arabes et des écoles de fils de chefs s’apparentait à la démarche visant à rallier à la cause de la colonie l’aristocratie dominante musulmane foubée (Adama, 2001).

De ce qui précède, il va sans dire que, au sortir de la colonisation en 1960, le Cameroun avait dans une certaine mesure une tradition scolaire islamique dispensée par les écoles coraniques, notamment dans sa partie septentrionale.

#### **La période post-indépendance : 1963-1990**

L’année 1963 ouvre une nouvelle phase dans le développement de l’éducation islamique au Cameroun. Pour participer au fonctionnement de

---

<sup>6</sup>J. Poirier et al., *Les récits de vie. Théorie et pratique*, Paris, P.U.F., 3<sup>e</sup> éd., 1993, p.145.

l'appareil administratif naissant, la scolarisation devient une priorité au sein de la communauté musulmane. En la matière, la communauté musulmane du Cameroun va s'inspirer des principes du pluralisme scolaire, de la laïcité, de la neutralité et de la liberté d'enseignement de la loi de 1964<sup>7</sup> et d'autres textes qui seront initiés par la suite pour organiser, cadrer et consolider l'ordre d'enseignement privé islamique au sein de l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC) créée en 1963<sup>8</sup>. Cette association est demeurée jusqu'au début des années 1990 l'unique association islamique légale, avec pour objectif principal l'éducation des musulmans. Elle exerçait sous le contrôle pédagogique et administratif de l'Etat de qui elle percevait des subventions comme appui aux charges financières afférentes au fonctionnement de ses initiatives.

Comme derrière tout projet éducatif se profile une visée idéologique et philosophique avouée ou inavouée, de même que toute intention éducative est fondamentalement liée à un idéal de société et d'homme à former, on peut dans cette perspective se demander à quelle finalité l'ordre confessionnel privé islamique ouvrait les écoles et quel était son rapport avec l'Etat.

### **Finalité et philosophie éducatives de l'ordre confessionnel islamique**

La scolarisation islamique, dans son essence et dès ses débuts, répondait à l'objectif d'éduquer selon la philosophie et la loi islamique (Adama, 2001). Elle visait, par l'entremise de la langue arabe, l'inculcation aux jeunes des préceptes du Coran et quelques rudiments de la littérature arabe ou du droit musulman. Cette éducation dans la pratique pédagogique investit le maître (marabout) d'une mission de formation religieuse d'autorité et du devoir d'initiation de l'apprenant à l'endurance et à la soumission. En effet, " le musulman ne met pas l'enfant à l'école coranique pour l'instruire, mais pour le former selon la tradition immuable de ses propres parents" (Santerre, 1973 : 43).

En réalité, il s'agit d'une école privée autonome où les matières laïques et religieuses sont enseignées aux enfants musulmans. La communauté souhaitait ainsi satisfaire une demande de la part des parents d'élèves, soucieux de donner à leurs enfants une "éducation moderne"<sup>9</sup>, qui allie à la fois la tradition coranique et le programme "officiel français" (Genest et Santerre, 1982 : 387 et suivantes).

Pour la communauté musulmane camerounaise, l'école franco-arabe est un moyen de moderniser l'ancienne école coranique afin de promouvoir une instruction islamique "moderne" parallèle à la formation dispensée dans les écoles

---

<sup>7</sup>Voir loi no 064/LF/11 juin 1964 : contrôle et fonctionnement de l'enseignement privé.

<sup>8</sup>Créée en 1963, l'ACIC est reconnue et enregistrée sous la loi n° 67/LF/19 du 12/06/1967. L'article premier du statut de cette association fait mention expresse qu'elle est créée pour "promouvoir le développement des activités culturelles islamiques au Cameroun, développer l'enseignement franco-arabe, diffuser la doctrine musulmane, resserrer les liens entre les croyants".

<sup>9</sup>*El Qiblah*, "Dossiers Spécial Education islamique", n° 14 du mercredi 25 octobre 2000, p. 8.

publiques. Autrement dit, assurer un niveau convenable à l'étude de la langue du Coran face au poids grandissant de l'enseignement "moderne en français" et rattraper ainsi son retard sur le plan éducatif (Adama, 2001 et Iya, 1993). En effet, la mise en place de réseaux d'éducation séculiers et missionnaires protestants et catholiques conduisait, depuis l'époque coloniale, à la relève dans l'administration, l'accès aux fonctions de pouvoir, d'autorité, même subordonnées, passait par l'"occidentalisation" (Mballa Owono, 1986, Ngongo, 1982 et Marchand, 1975). La création de l'école franco-arabe avait en définitive un double objectif : celui d'occuper une position mitoyenne -entre tradition et modernité- en sauvegardant la foi des enfants tout en instaurant les conditions pour que ceux-ci puissent devenir fonctionnaires (Genest et Santerre, 1982 : 387).

En somme, dans le sillage de l'école coranique, le soutien apporté, par l'élite musulmane à travers l'ACIC, aux écoles franco-arabes procédait de la volonté de soutenir les activités culturelles islamiques et promouvoir un type d'enseignement susceptible d'intégrer la tradition arabe musulmane et la modernité. Ainsi cadrée dans ses finalités, l'école franco-arabe a constitué, au début des années 1990, une pomme de discorde entre les "traditionalistes" qui y voyaient un moyen de la propagande islamique et les "modernistes" chez qui elle a suscité l'espoir d'ouverture et d'adaptabilité des valeurs musulmanes dans un contexte en pleine mutation.

#### **B- Emergence d'une nouvelle association et nouvelles offres d'éducation privée islamique : 1990 à nos jours**

En réalité, c'est en 1985 que débute l'époque actuelle (1990 à nos jours). Elle apparaît d'un intérêt certain dans la compréhension de la crise du système scolaire islamique et des réformes qui vont être engagées au cours des années à venir. La crise sociétale qui se dessine dès les années 1980 se précise en 1990, quand elle devient sévère et multiforme. Elle est à la fois politique, culturelle, démocratique, économique, voire éducative. Ce contexte conduit à un bouleversement tumultueux du paysage social. Pour s'adapter à la situation nouvelle, le Cameroun accède dès la fin des années 1980 au Programme d'Ajustement Structurel (PAS) imposé par le Fonds Monétaire International (FMI) et de la Banque Mondiale. En matière de politiques publiques, on assiste alors à des interactions heurtées entre les idéaux locaux et les modèles transnationaux de gestion.<sup>10</sup> Comme conséquence de cette conjoncture, le déséquilibre entre la

---

<sup>10</sup>Dès le milieu des années 1980, le Cameroun est touché par une profonde crise économique. Il voit tous ses indicateurs économiques "au rouge". Le pays subit dès lors une crise sociale qui se solde en tout premier lieu par l'arrêt des recrutements dans la fonction publique. Se reporter entre autres à R. Nyom, *La crise économique du Cameroun. Essai d'analyse socio-politique*, Yaoundé, Atlantic-Editions, 2003; Touna Mama (s.d.), *Crise économique et politique de dérèglementation au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2000 et P. Gubry, *Le retour au village. Une solution à la crise économique au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2002.

demande et l'offre d'éducation s'accroît. En somme, l'ampleur de la crise, par ses effets sociaux, aura fini par fragiliser la crédibilité de la perception de l'image de l'école auprès des populations<sup>11</sup> au point où l'école franco-arabe au Cameroun ne représentait plus rien ou presque au sein de la communauté musulmane. De fait, cette école, seule source officielle de scolarisation en arabe des enfants musulmans, allait traverser une crise qui a failli littéralement l'emporter.

C'est que, en ces années 1990, au moment où l'on assiste à la grande chute de l'école, l'idée de mondialisation traverse les débats publics. Au poids de la crise, s'ajoute celui du discours dominant. C'est par l'entremise des instances supranationales que la pensée globale au milieu des années 1990, va être perceptible dans la réalité des politiques d'éducation.

La crise est salutaire et conjuguée aux injonctions des bailleurs de fonds, la scène scolaire devient propice aux réformes nécessaires. Elles sont entreprises au nom de la crise économique. L'école dans son ensemble n'en est que le reflet. Ainsi, à l'ancienne structure chargée de la gestion des écoles privées islamiques (ACIC), s'étaient greffées d'autres, notamment l'Organisation Nationale de l'Enseignement Privé Islamique (ONEPI) créée en 1997 et l'Organisation des Etablissements Scolaires Privés Islamiques (OESPI) créée en 1999. Cependant, entre 1999 et 2003, il existait dans la pratique une querelle de leadership entre le professeur Doubla Avaly, originaire du Nord-Cameroun et président de l'OESPI et Nji Pepeme Njifon Moussa, originaire de l'Ouest et président de l'ONEPI. La communauté éducative islamique et les pouvoirs publics étaient tout aussi désarmés de voir dans les médias publics et privés, chacune des deux personnalités parler à tour de rôle au nom de l'enseignement privé islamique. Bien plus, ces organisations se révélaient souvent moins des lieux de promotion des activités éducationnelles communes que comme des nouveaux lieux d'affrontement ethno-régional qui traverse et parcellise la communauté musulmane camerounaise<sup>12</sup>; et de lutte pour le pouvoir et surtout le contrôle des ressources stratégiques -les fonds d'origine arabe et des lobbies musulmans internationaux par exemple- :

*Selon des sources de la cellule juridique du Minéduc, Nji Pepeme avait été reconnu coupable des malversations financières avec la distraction d'une somme de 210 millions de francs Cfa libérée par la Banque Islamique de Développement (BID) pour soutenir l'enseignement*

<sup>11</sup>Pour un développement substantiel de ce contexte et son impact sur l'école au Cameroun en général, voir P.M. Njiale, "Entre héritage et globalisation : l'urgence d'une réforme de l'école au Cameroun", Communication au colloque international "Un seul monde, une seule école? Les modèles scolaires à l'épreuve de la mondialisation", Sèvres-France, 12-14 mars 2009.

<sup>12</sup>Dans la communauté musulmane camerounaise, de fortes tensions opposent les trois principales factions d'adeptes et d'autorités religieuses du "tripode" géo-islamique camerounais. La compétition entre musulmans peul (Grand-Nord), bamoun (Ouest) et haoussa (villes du Sud) pour l'accès aux différentes postes de responsabilité reste particulièrement vive.

*islamique au Cameroun. En sa qualité de responsable de l'époque à qui revenait la gestion des subventions des établissements privées islamiques, cet argent avait été décaissé et détourné de sa finalité originelle pour une destination non encore élucidée par l'accusé.*<sup>13</sup>

Ces deux associations étaient donc traversées par des luttes fonctionnelles et faisaient l'objet de griefs de la part des musulmans de base qui s'estimaient mis à l'écart, considéraient que ces organisations ne défendaient pas l'intérêt général de l'islam mais les intérêts de ceux qui les dirigent, que la gestion n'était pas honnête dans la mesure où les aides des pays arabes étaient détournées au profit des intérêts privés, etc. A la longue, ces accusations ont eu un impact négatif sur l'esprit des musulmans et le fonctionnement des écoles privées islamiques si bien que l'Etat a dû, le 27 août 2003, prendre position en faveur de l'OESPI de Doubla Avaly, sous la forme d'une décision prise par le ministre de l'Education Nationale d'alors, Joseph Owona qui désavouait l'ONEPI en ces termes :

*Nji Pememe Njifon Moussa, ainsi que la prétendue Organisation Nationale de l'Enseignement Privé Islamique, en abrégé ONEPI, dont il exige de la qualité de président, ne représente légalement rien, ni personne*<sup>14</sup>.

La décision du ministre soulignait par ailleurs que :

*L'Organisation des Etablissements Scolaires Privés Islamiques (OESPI), est la seule organisation chargée de défendre les intérêts de cet ordre d'enseignement, représenté dans les actes de la vie civile par Doubla Avaly*<sup>15</sup>.

N'ayant pas pu justifier l'utilisation des fonds débloqués par le BID<sup>16</sup>, ce communiqué venait ainsi mettre un terme à la querelle de leadership au sein de la communauté musulmane sur la question de l'éducation. H. Adama résume fort bien

---

<sup>13</sup>Voir *Mutations*, N° 975 du jeudi 28 août 2003, p. 4.

<sup>14</sup>Lire le texte intégral dans le quotidien *Mutations*, n° 975 du jeudi 28 août 2003, p.4. Et pour une brève notice biographique de Doubla Avaly et son rôle dans la réforme des écoles franco-arabes au Cameroun, voir H. Adama, *L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 132-138.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup>Le Ministère de l'Education Nationale avait par ailleurs porté plainte contre Nji Pepeme Moussa pour "détournement des fonds publics". L'affaire était encore pendante devant les tribunaux de première et de grande instance de Yaoundé. Cf. *Mutations*, n° 975 du jeudi 28 août 2003, p. 4.



le choix porté sur Doubla Avaly et son organisation comme le désormais représentant de l'enseignement islamique reconnu comme tel par le ministère de l'Education Nationale. Pour lui en effet, ce choix s'explique par l'impulsion que Doubla Avaly donne à l'enseignement privé islamique, son franc-parler et par son engagement personnel et constant au redressement, à l'assainissement et à la rénovation des structures de gestion de l'ACIC, la plus ancienne association et la plus représentative de la communauté musulmane camerounaise. A plusieurs occasions, cet enseignant de chimie inorganique à l'Université de Yaoundé I s'était fait remarquer à travers un réquisitoire sans appel sur les dérives et la mégalomanie des responsables en charge tant de la gestion des établissements scolaires que de celle des lieux de cultes musulmans. Dans sa lutte contre les *apparatchiks*, il s'était entouré de cadres musulmans arabophones, francophones et anglophones (Adama, 2004 : 132-138)<sup>17</sup>.

Une fois la victoire acquise, l'OESPI se positionne désormais comme la seule et unique structure habilitée à gérer le secteur de l'enseignement privé islamique au Cameroun. L'ACIC perdait ainsi l'une de ses plus importantes prérogatives et se trouvait de fait, placée sous la tutelle de l'OESPI. En stimulant la mise en place de l'OESPI et en confiant la gestion de celle-ci à de jeunes intellectuels musulmans, le gouvernement camerounais cherchait ainsi à mettre de l'ordre dans un secteur éducatif qui commençait déjà à s'émanciper de son autorité en développant ses propres programmes (Adama, 2004 : 134). C'est cette nouvelle équipe qui sera chargée entre autre de la réhabilitation de l'image de l'enseignement franco-arabe au Cameroun. La nouvelle équipe coordonnée par Doubla Avaly s'engage donc à rectifier l'incapacité de l'ACIC et de l'ONEPI. Pour le faire, la nouvelle équipe de l'OESPI procède à un nouveau découpage des secrétariats à l'éducation islamique : Adamaoua ; Extrême-Nord ; Centre, Sud et Est ; Nord-Ouest ; Littoral et Sud-ouest ; Nord et Ouest, soit 07 (au lieu de 03 à l'époque de l'ACIC) secrétariats à l'éducation islamique comme le montre les tableaux suivants :

---

<sup>17</sup>Ibid. Voir aussi les différents numéros du mensuel d'obédience islamique *An-Nour* que Doubla Avaly avait créé et dont le thème central se focalisait autour de la gestion de l'éducation au sein de la communauté musulmane.

**Tableau I :** effectifs des établissements, des élèves et enseignants du privé islamique pour le niveau primaire (2007-2008)

SECRETARIAT A L'EDUCATION	Nbre ETS	ELEVES					ENSEIGNANTS				
		G	F	T	%G	%F	H	F	T	%H	%F
ADAMAOUA	08	855	849	1704	50,18	49,82	54	14	68	79,41	20,59
EXTREME NORD	30	2671	2455	5126	52,11	47,89	86	54	152	56,58	43,42
CENTRE-SUD- EST	09	1214	1151	2365	51,33	48,67	51	29	80	63,75	36,25
NORD OUEST	108	7730	7815	15545	49,73	50,27	291	282	527	55,22	44,78
LITTORAL SUD- OUEST	24	3004	2159	5163	58,18	41,82	90	74	164	54,88	45,12
OUEST	55	3499	3296	6815	51,34	48,66	222	54	276	80,43	18,57
NORD	20	1589	1429	3018	52,65	47,35	70	26	96	72,92	27,08
TOTAL	254	20562	19154	39736	51,75	48,25	864	533	1363	63,39	36,61

Source : Organisation des Etablissements Scolaires Privés Islamiques (OESPI).

**Tableau II :** effectifs des établissements, élèves et enseignants du privé islamique pour le niveau secondaire (2007-2008)

SECRETARIAT A L'EDUCATION	Nbre EST	ELEVES					ENSEIGNANTS				
		G	F	T	%G	%F	H	F	T	%H	%F
ADAMAOUA	01	290	160	450	64,44	35,55	21	05	26	80,77	19,23
EXTREME NORD	03	873	681	1554	56,18	43,82	61	11	72	84,72	15,28
CENTRE-SUD- EST	01	183	167	350	52,29	47,71	10	05	15	66,67	33,33
NORD OUEST	05	575	418	1056	54,45	45,55	76	24	100	76,00	24,00
LITTORAL SUD- OUEST	01	189	78	267	70,79	29,21	27	03	30	90,00	10,00
OUEST	03	517	279	796	64,95	35,05	27	08	35	77,14	22,86
NORD	02	354	209	563	62,88	37,12	35	12	47	74,47	25,53
TOTAL	16	2981	2055	5036	59,19	40,81	257	68	325	79,08	20,92

Source : Organisation des Etablissements Scolaires Privés Islamiques (OESPI).

Les tableaux I et II récapitulent la situation de l'enseignement privé islamique camerounais sur la base des données disponibles en 2008. Lorsqu'on parcourt ces deux tableaux, on ne peut qu'être frappé par la multiplicité, depuis 1990<sup>18</sup>, des établissements scolaires dits islamiques. Les écoles coraniques, favorisées d'abord par l'administration coloniale et ensuite par l'ACIC et qui étaient en perte de vitesse (Adama, 2001 : 120) sont aujourd'hui présentes dans toutes les régions du Cameroun. Il s'agit, précise Doubla Avely, des écoles et des collèges ayant comme programme ceux des ministères de l'éducation de base et des enseignements secondaires auxquels il faut ajouter ceux de l'arabe et des traditions islamiques, comme il en existe pour les catholiques ou les protestants. Tous ces établissements se conforment aux dispositions légales en matière d'ouverture d'établissement scolaire. Rappelons que cette nouvelle dynamique de l'enseignement privé confessionnel islamique est le résultat de l'action énergique entreprise par l'OESPI, nouvelle organisation chargée de la régulation de cet ordre d'enseignement au Cameroun.

On peut ainsi dire, au regard du nombre d'établissements ouverts, des effectifs et des niveaux d'enseignement, que l'enseignement privé islamique, a connu du point de vue de l'offre de formation une progression remarquable<sup>19</sup>, diversifiée et parfois contrastée. L'implantation scolaire islamique s'est faite beaucoup plus dans les régions du Nord-Ouest, de l'Ouest (précisément le département du Noun avec 51 écoles), de l'Extrême Nord et du Nord. A la lumière de ces deux tableaux, force nous est aussi d'apprécier les effectifs scolaires de l'enseignement privé islamique. Les statistiques font ressortir que les musulmans interviennent aux niveaux primaire et secondaire. L'accroissement des effectifs de leurs écoles et collèges (212 établissements en 2003-2004 contre 270 établissements en 2007-2008 par exemple) indique fort bien qu'ils représentent pour les parents un cadre idéal de formation de leurs enfants.

Dans la pratique, la mixité n'est pas interdite en contexte scolaire; ainsi dans les écoles et collèges, garçons et filles ne sont pas séparés. Les deux tableaux donnent d'ailleurs une allure des effectifs féminins et masculins en 2007-2008 au primaire et au niveau secondaire. D'autres données concernant tous les secteurs

---

<sup>18</sup>La plupart de ces établissements naissent dans le contexte de la démocratisation suite à la nouvelle loi sur la liberté d'enseignement. Voir Décret N° 90/1461 du 09 novembre 1990 : création, ouverture et fonctionnement des établissements privés.

<sup>19</sup>En 2003-2004 par exemple, la carte scolaire du Ministère de l'éducation nationale (Mineduc) présentait les effectifs suivants pour les niveaux primaire et secondaire de l'ordre privé confessionnel islamique : 212 établissements (soit 6,54% des établissements privés) pour 30292 élèves (soit 3,2% de la population scolarisée) et 1304 enseignants (soit 4,55% du nombre d'enseignant).

d'enseignement permettent d'observer une différence d'accès à la scolarisation selon le sexe et en faveur des garçons<sup>20</sup>.

### **La place de la religion et le financement**

La raison d'être fondamentale de ces établissements est l'évangélisation. Et comme tel l'enseignement est dispensé sur deux registres : le respect des programmes officiels et l'inclusion dans les tranches horaires des matières islamo-arabes. Ces établissements confessionnels ont donc pour vocation d'assurer une éducation musulmane. Cette exigence pastorale implique une référence constante à la doctrine de Mahomet. Malheureusement l'assistance pédagogique et technique proposée par les pays de Golfe principalement est inadaptée. Cette inadaptabilité pose la question de la trop forte dépendance culturelle que subissent les élèves de ces écoles dès lors que les manuels utilisés sont édités en Afrique du Nord (Maroc et Tunisie essentiellement), au Machreck (Egypte) pour la lecture et la grammaire et au Proche et Moyen-Orient (Liban et Arabie Saoudite) pour la plupart des matières religieuses. De plus, "le choix du manuel est laissé à l'enseignant en fonction de son itinéraire, de son cursus et aussi des réseaux établis entre les fondateurs des écoles et certains pays arabes pour des raisons idéologiques et financières"<sup>21</sup>.

Comme les autres ordres d'enseignement confessionnel, les écoles islamiques ne sont pas gratuites. Leurs ressources financières proviennent des frais de scolarité qu'assument les parents et les subventions octroyées par l'Etat. S'il ya bien un problème qui oppose l'autorité administrative aux forces religieuses en général, c'est bien celui du financement et des subventions accordées aux institutions privées d'enseignement.

Depuis la décennie 1990 et même avant en effet, cette question provoque régulièrement des accrochages répétés avec les représentants des différents ordres d'enseignement privé confessionnel. Suite à une loi de 1987 (no 087/22 du 17 décembre) qui préconisait "la libéralisation" des frais de scolarité et un "octroi

---

<sup>20</sup> A titre illustratif, la carte scolaire du Mineduc en 2003-2004 présentait les effectifs féminins et masculins suivants pour l'ordre privé confessionnel islamique :

- second cycle du secondaire : 21 filles (contre 8139 filles pour les catholiques et 3756 filles pour les protestants) ; 27 garçons (contre 8769 pour les catholiques et 3688 pour les protestants) ; ce qui faisait un effectif cumulé de 48 élèves contre 16908 pour les catholiques et 7744 pour les protestants;
- pour l'enseignement primaire, on avait 13599 garçons (soit 0,9% des ordres d'enseignement privé, contre 9,1% pour les catholiques, 4,4% pour les protestants et 7,1% pour les laïcs) et 11691 filles (soit 0,9% des ordres d'enseignement privé, contre 9,9% pour les catholiques, 4,9% pour les protestants et 8% pour les laïcs) ; pour un effectif de 25290 élèves (soit 0,9% des ordres d'enseignement privé contre 9,5% pour les catholiques, 4,6% pour les protestants et 7,5% pour les laïcs).

<sup>21</sup>Entretien avec le Dr. Doubla Avaly, secrétaire de l'OESPI, dans son bureau au Département de Chimie Inorganique de l'Université de Yaoundé I, le 27 octobre 2008.

éventuel” des subventions de l’Etat, la réaction des différents ordres d’enseignement privé confessionnel fut énergique. Pour eux, par de tels principes, on faisait de l’enseignement confessionnel “une entreprise à but lucratif” (SENEGA, 1992 : 14). A leur yeux et selon ce texte, l’octroi des subventions devenait une éventualité et non plus une juste obligation. En somme, l’enseignement privé confessionnel se voyait victime d’une injustice<sup>22</sup>. En dehors de l’Etat et pour soutenir leurs écoles, les islamiques reçoivent des subsides et des dons venant du Nigeria voisin et des pays arabes.

### Mondialisation et enjeux nouveaux de l’école islamique au Cameroun

Partant de ces constats, il convient de suggérer quelques enjeux auxquels se greffent les défis de l’enseignement privé islamique au Cameroun. En portant un regard sommairement comparatif entre les catholiques (SENEGA, 1992), les protestants (Charre, 2005) et les musulmans, on constate que ces derniers sont moins organisés/structurés et n’interviennent pas à tous les niveaux et surtout dans tous les secteurs d’éducation préparant à la production et à l’insertion professionnelle car, en effet, rien ne peut remplacer la connaissance pratique. Les fidèles de la religion musulmane n’ont pas encore créé d’établissement supérieur<sup>23</sup>. Pour l’instant, les enseignements d’obédience islamique (*Islamic Studies*) sont dispensés dans un établissement privé laïque, le *National Polytechnic* de Bambui, dans la région du Nord-Ouest. De même, chez les musulmans des écoles d’enseignement professionnel du genre économie sociale et familiale (ESF) ou industrie d’habillement (IH) qui dispenseraient des activités telles que la couture, la broderie, la teinture, le tissage, l’art culinaire et la puériculture à l’intention des jeunes filles n’occupent pas une place importante<sup>24</sup>. La problématique de l’éducation universelle pose en effet la question de la participation des filles à l’éducation. Sur ce point, dans la communauté musulmane, la scolarisation des filles demeure un problème récurrent et urgent. En effet, le rôle des femmes est l’un des aspects de la pensée islamique les plus critiques. L’islam est engagé de fait

<sup>22</sup>Les témoignages des incidents de ce genre et les réactions subséquentes abondent dans le journal catholique *l’Effort Camerounais*, n° 006, juin 1988 ; n° 033/ 975, avril 1991 ; le quotidien *Mutations*, no 975 du jeudi 28 août 2003 et les journaux d’obédience islamique *An-Nour* et *El Qiblah*, créés au cours de la décennie 1990. Voir aussi “ Grève dans les écoles catholiques : Paul Biya désamorce la bombe”, *La Nouvelle Expression* du 8 mars 2004, p. 8.

<sup>23</sup>Les catholiques disposent à Yaoundé depuis 1993 d’une université qui accueille près de 3000 étudiants et offre des formations en théologie et dans plusieurs domaines professionnels ou de la connaissance scientifique. Les protestants quant à eux assurent une éducation supérieure en gestion, informatique et en théologie à l’Université Adventiste de Nanga Eboko (Région du Centre).

<sup>24</sup>A notre connaissance, seule l’Organisation de la Femme pour l’Islam sans Frontière (OFIF) créée en 1995, toute première association islamique au Cameroun ayant à sa tête une femme offre entre autre une formation dédiée à l’initiation aux petits métiers avec une spécialisation dans l’économie sociale et familiale.

dans un grand débat sur cette question, même si une vision conservatrice continue de dominer. Une partie du dilemme provient non pas tant des principes de l'islam que de certaines interprétations extrêmement conservatrices considérées à dessein comme des "coutumes islamiques" (Mansour, 2002; Lamrabet, 2002; Golfe, 1993 et Reveyrand-Coulon, 1993 : 63-100).

La communauté musulmane gagnerait aussi à créer des écoles et des collèges exclusivement réservés aux enseignements techniques industriels et commerciaux. La mise en place des établissements de ce type constituerait sans nul doute une œuvre salubre surtout que les élèves musulmans s'inscrivent avec beaucoup de difficultés<sup>25</sup> dans les collèges protestants et catholiques du Cameroun qui sont, et de loin, les plus performants.

Compte tenu aussi de la progression démographique musulmane au Cameroun, la scolarisation primaire est appelée aussi à jouer un rôle décisif dans l'encadrement des enfants dans l'éducation préscolaire (enfants de 3 à 4 ans). L'ordre de cet enseignement devrait donc mettre l'accent sur la scolarisation maternelle qui semble ne pas connaître un développement important. Cette option devrait s'accompagner d'un nombre de mesure facilitant, à défaut de la gratuité, des coûts modérés et l'obligation scolaire.

Au cœur de la mondialisation des savoirs se trouve la question des technologies de l'information et la communication. Il s'agit d'un enjeu à l'importance considérable. Le constat impose que la communauté musulmane camerounaise est à la traîne.

En somme, dans un monde qui évolue et change en permanence, l'enseignement privé islamique camerounais est appelé à se transformer en s'adaptant aux mutations et aux nouveaux contextes. L'école n'est pas qu'idéologie. Elle est aussi culture partagée et ouverture. Elle dispense des savoirs et des valeurs qui sont de l'ordre de l'universel. C'est en ce sens que la mondialisation de l'éducation privée islamique au Cameroun, qui ne saurait être uniformisation ou soumission à un ordre unique et global, est salubre. Elle constitue un élément nouveau à prendre en compte dans la définition de la politique éducative de l'OESPI. Mais, dans une marche en avant, c'est la bonne gouvernance et le pilotage efficace qui feront la différence.

### **En guise de conclusion**

L'objectif de cet article était de dresser un état de l'offre d'éducation privée islamique au Cameroun. L'analyse de l'existant permet de dégager un certain nombre de conclusions. L'impact de l'action de la communauté musulmane sur le développement de l'éducation est de plus en plus considérable. Ces œuvres scolaires permettent à la communauté musulmane de se constituer de

---

<sup>25</sup>Voir par exemple le Bimensuel d'obédience islamique *El Qiblah*, n° 14 du 25 octobre 2000, p. 8 et l'hebdomadaire *Aurore Plus*, n° 531, 2002, p.10 qui rapportent le cas des élèves musulmans du Collège Evangélique de New-Bell/ à Douala, exclus pour refus "d'acheter la Bible ou d'assister au culte".

plus en plus une assise importante. Dans ce sens, l'école se trouve être l'un des principaux moyens de l'apostolat et de la civilisation. Toute la communauté affirme en effet la nécessité de la scolarisation dans la mesure où il s'agit d'un instrument de leur propagande. Ces initiatives dérivent de la méfiance que les musulmans ont à l'égard de l'école moderne "française". Comme les autres confessions, les musulmans veulent une institution capable de dispenser à la fois l'enseignement officiel et les matières de la foi islamique.

En définitive, le développement des écoles confessionnelles musulmanes tient à des raisons d'ordre pastoral, historique, politique et économique. De la fresque ainsi dégagée, on observe que l'œuvre d'éducation, hier et aujourd'hui, est fonction du contexte et du pouvoir financier. Indubitablement, la présence des privés dans le champ de l'éducation islamique a abouti à une dynamique de l'offre de scolarisation. De la vitalité de cette initiative dépendra leur sollicitation par les parents. Par leur adaptation dans un monde en mouvement et un cadre juridique bien défini où l'Etat, l'ordre privé islamique et les fondateurs collaboreraient en matière d'éducation comme des partenaires, dépendront leurs performances scolaires à venir.

***NEW OFFERS OF PRIVATE ISLAMIC EDUCATION IN CAMEROON:  
CURRENT STATE AND PERSPECTIVES***

- Abstract -

**Keywords :** Cameroon, confessional education, private Islamic school, ACIC, OESPI

This article deals with the offer of private Islamic education in Cameroon. It depicts the moves of the Islamic confession in the field of education, the way this confession organized a system of education for the children, based on their religious principles. The educational institutions considered here belong to OESPI, an association acting as a link between the Islamic community and the state. The article focuses on the following aspects: the finality and the educational philosophy of the Islamic confessional order, the offer of private Islamic confessional education in Cameroon, the schooling of the children (boys and girls), the role played by religion in the constitution of schools and in their funding.

The study is based on the personal experience of the author and on some fragmentary testimonies of one official of the private Islamic educational order (OESPI). We also availed of the official texts and documents that have regulated the private schooling in Cameroon since 1964. On one side, we attempted a brief historical account of the private Islamic education in Cameroon and, on the other side, we tried to evince the way the Islamic community responded (through new offers of education) to the debates stirred by the issue of private Islamic education in Cameroon, after the installation of democracy, during the 90-s. The data reveal the way the Islamic confession, as an inner part of the educational system, avails of the freedom of education and develops the process of education.





**ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ  
ПРИГРАНИЧЬЯ:РУССКИЕ-СТАРООБРЯДЦЫ (ЛИПОВАНЕ)  
ДУНАЙСКОГО РЕГИОНА**

*Alexandr PRIGARIN\**

**Ключевые слова:** липован, этнической и конфессиональной культуры, пограничные области, Нижний Дунай

Среди разнообразного населения Подунавья особое место занимает этноконфессиональная группа русских старообрядцев или “*липован*”. На сегодняшний момент эта общность составляет более 100 тыс. человек в сельских анклавах и городах на территории Украины, Молдовы, Румынии и Болгарии, а также – Российской Федерации. Формирование данной группы проходило в районах современного расселения (Добруджа, Буковина, Бессарабия) на протяжении XVIII – первой трети XIX вв. В генетических процессах участвовали приверженцы старой “дониконовской” веры, сепарировавшиеся от основного этнического массива.

Параллельное действие этнических и конфессиональных факторов не только предопределило историю группы, но и обусловило самобытность культурно-бытовых традиций липован. Примечательно, что этническая и религиозная специфика группы взаимодополняли и, даже – взаимозаменяли друг друга. Так, например, “церковная одежда” бытующая до настоящего времени есть нечто иное как сакрализованный комплекс русского народного костюма, причем в его южнорусских вариантах.

Можно говорить о выразительности традиционной культуры липован в контекстах как общерусской этничности, так и других народов региона. Несмотря на активное межэтническое взаимодействие с окружающим населением, липованская группа сформировала и сберегла специфичные культурно-бытовые традиции и другие признаки этничности.

Актуальность изучения данной группы можно подчеркнуть лишь один фактом. А, именно - в типологической карте субэтнических и этнографических общностей русского народа липоване не отображены [17, 72-79; 20, 44-45]. Вместе с тем, этнокультурные характеристики группы, ее историческое прошлое и своеобразие самоопределения позволяют нам относить их к южнорусской субэтнической группе. Проследим предпосылки формирования и функционирования выразительности культуры липован.

---

\* Universitatea „I.I.Mecinicov”, Odesa, Ucraina.

*Danubius*, XXVIII, Galați, 2010, p. 113-126.

### Формирование общности. Территория

В начале XVIII столетия крупным центром староверия становятся Стародубье и немного позднее – Ветка. Территория Полесья на российско-польском пограничье привлекала была удобна во всех отношениях. Однако, под угрозой приближения российских войск старообрядцы вынуждены были бежать далее [12, 133-134; 15]. И уже в 1700-1720-х гг. формируется юго-западное направление переселений - на Подолье и в Бессарабию. Эти земли, где сходились владения трех империй – Речи Посполитой, Австрийской и Османской – несколько раз на протяжении XVIII столетия привлекали старообрядцев, “приемлющих священство” (т.н. “поповцы”). Именно это направление первоначальным лидером которого являлся стародубский дьяк Филипп [12, 130-131] – было первопоселенцами новых территорий. Этот наставник пропагандировал среди стародубских одноверцев идею переселения в глубь Польши, подальше от российских рубежей.

Со временем миграции захватили не только “поповцев” различных направлений, но и принципиальных противников священников (беспоповцев). Без учета этой внутренней конфессиональной специфики и разногласий, все старообрядцы региона от соседнего населения получили прозвище “липоване” (экзотоним). Это название является результатом трансформации “*филипповцы* (русские) - *филиппоны* - *пилиппоны* (украинцы, сейчас этот вариант сохраняется у подольских староверов) - *липовани* (восточнороманское население)” [7, 135-144]. В поддержку такой версии свидетельствует широкое распространение форм “филипповцы” и “пилиппоны” среди староверов Польши [8], Беларуси [11, 35; 12, 412-419], Подолья и Бессарабии [16, 128-130].

Следует указать, что некоторые из исследователей (на современном этапе это прежде всего В.А.Липинская [33; 13, 43 – 55; 14, 283 - 330]) исходят из топонимического объяснения происхождения названия “липован”. Причем ареалом формирования имени группы указывается Буковина или север Бессарабии.

На протяжении XVIII – начала XIX вв. сформировались основные районы проживания липован, которые без принципиальных изменений существуют и до современности – Подолье [16, 128-130: 24], Буковина [29-31, 33], Буджак [2, 32-33; 4, 159-163; 18, 63-66; 21, 61-83; 23, 20-22], северная Бессарабия [2, 22; 23, 18-20], Добруджа [1; 10; 25; 32; 36]. На карте они условно размещаются двумя группами: южная (добруджанско-бессарабская) и северная (буковинско-бессарабская).

Важно указать, что до середины XIX века в Северо-Западном Причерноморье параллельно с липованами (мещанско-крестьянское

население в социальном плане) действовали их одноверцы и соплеменники – “некрасовцы” (самобытная группа бывших донских казаков, действовавшая до 1860-х гг. на различных территориях Османской империи [4, 159-163; 5, 7-23; 19, 29-41; 21, 61-82]).

Липованско - некрасовская межгрупповая дифференциация наблюдалась до 1850-х гг. в хозяйстве. Если некрасовцы занимались первоначально рыболовством, то “пилипонское” население – земледелием (“хлебопашеством”). Постепенно такая специализация исчезает – оба уклада представлены в равной степени. Кроме этих двух направлений в хозяйственном укладе формируются торговля (прежде всего – рыбная), “разные промыслы” и “извоз”. Во всех этих отраслях липоване занимали и продолжают занимать прочные позиции в регионе.

Процессы переселения в Подунавье русских староверов из различных губерний России продолжался вплоть до конца XIX – начала XX веков. Но с середины XIX столетия он уже не может быть охарактеризован как массовый. Его кульминацией являлись 1820-1830-е гг., когда полулегально под видом государственных крестьян и мещан старообрядцы приписывались в сельские и городские общества Бессарабии. Другие периоды миграции совпадают с ужесточениями политики официальных властей и синодальной церкви по отношению к “раскольникам”. Кроме Ветковско-Стародубских слобод этот регион привлекал вплоть до начала XX века выходцев с различных районов России. На основе автобиографий начала XIX века, а также других источников, мы можем отметить Курскую, Ярославскую, Орловскую, Тульскую и другие губернии европейской части.

Известны также масштабные реэмиграции липован - в 1830-х, 1909-1910-х та 1946-1947 гг. Благодаря им, расширяется территория расселения группы – образуется ряд новых анклавов в южной Бессарабии; появляются липованское население в Южной России, Сибири и на Дальнем Востоке.

Следует указать и внутренние миграции – своеобразный обмен населением между разными центрами староверия – Буковина, северная и южная Бессарабия, Добруджа. Находясь в разных государствах, на их пограничье, липоване часто перемещались в поисках свободы как религиозной, так и социально-политической. Хозяйственно-экономические факторы обусловили формирование и отдельных городских кварталов в Измаиле, Килие, Тульче, Галаце, Яссах, Браиле, Сучаве, а также значительных общин в Кишиневе, Бенедрах, Бабадаге и т.д. Активно включившись в региональную и транзитную торговлю липоване не позднее конца XIX века занимают в ней прочное место, не уступая таким “традиционным” купцам как греки, армяне, евреи.

В контексте предпосылок становится очевидным, что группа сформировалась не в результате прямого одномоментного переселения. В ее формировании приняло участие разнородное в социальном и региональном плане русское население, переселявшееся через Дон (некрасовцы), Полесье и Подолье (пилипоны); украинские и новороссийские губернии (государственные и помещичьи крестьяне, мещанство). В условиях анклавно-кустового проживания группа характеризуется развитой социально-территориальной структурой – в ее состав входят сельские и городские жители, занимающиеся сельским хозяйством, рыболовством, торговлей и т.д. Все это способствовало адаптации к новым условиям, а также обогащению соседним этническим опытом. В то же время, процессы внутригрупповой консолидации, основанные на осознании общности религиозных взглядов, языка и культуры, привели к стиранию предыдущих ареально-социальных различий и выработке новых единых традиций.

### **Конфессиональная характеристика**

Липованско-некрасовское население Подунавья, как и все старообрядчество до середины XIX века, жило отдельными общинами. Вместе с тем, между ними и одноверцами различных регионов (Ветка и Стародубье, Москва, Урал, Дон, Сибирь, Польша, Прибалтика и т.д.) существовала тесные связи. Для “поповцев” в этот период главными чаяниями являлись поиск митрополита и создание своей особой трехчинной иерархии.

В этом плане именно добруджанские староверы сыграли решающую роль в создании первой трехчинной иерархии в старообрядчестве (1846 г.). По месту резиденции первого митрополита Амвросия – монастырь в с. Белая Криница (Буковина, современная Черновицкая область) – она известна как “Белокриницкая”.

Однако это объединение недолго было однородным – почти полвека (1860-е – 1910-е гг.) старообрядцы этой церкви разделились на сторонников и противников “Окружного послания”. Так среди липован обособились “окружники” и “против” или “не-окружники”. Последние активно действовали в ряде сел и городов Добруджи и Бессарабии, не составляя при этом значительного количества. Отдельные общины, состоящие не более чем из 20 семей, действовали, как показали наши исследования в городах Килия и Рени. Для них зафиксирован народный конфессионим “барабольники”, происхождение которого не ясно.

Примечательно, что именно с этим периодом связано некоторое отделение части Подольских и Поднеэтровских общин. Можно было бы

видеть в этом обособлении и политико-административные моменты – деятельность в составе различных государств. Но этот фактор мало препятствовал старообрядцам до этих серьезных разногласий. Временное расхождение по отношению к “Окружному посланию” (значительное число южно-подольских и поднепровских староверов его не восприняло [27, № 1 и 3; 24, 21, 42-43]) способствовало сепарации и этнокультурному дистанцированию.

Часть липованского населения вообще не приняла “Белокриницкую” иерархию. “Беглопоповцы” продолжали принимать священников из синодальной церкви либо же отправлять тайно своих избранных на учебу в духовные семинарии. Сторонники этого направления создали в 1923 году свою вторую иерархию – “Новозыбковскую”. Среди липован имеется до десятка приходов данной конфессии.

Несмотря на значительную внутригрупповую интеграцию, среди липован наблюдается конфессиональная неоднородность с первых этапов жизнедеятельности группы и вплоть до настоящего времени. Представители данной общности распределялись между “поповским” и “беспоповским” направлениями, не отмечая и более серьезную дифференциацию внутри них самих. На современном этапе, конфессиональная структура следующая:

- сторонники трехчинных старообрядческих церквей: *белокриницкой* (Российская Православная Старообрядческая Церковь с центром в г. Москва – украинские и молдавские анклав; Древлеправославная Церковь Христова Старообрядцев, приемлющих Белокриницкую Иерархию – с центром в г. Браилэ – румынские анклав и Татарица в Болгарии); *беглопоповская* (Древлеправославная Церковь Христова (новозыбковская, с 1923 г.) с центром в г. Новозыбково, Брянская область РФ – ряд сельских и городских приходов в Румынии;

- беспоповцы: филипповцы, федосеевцы и т.д. – небольшие общины среди румынских староверов;

- оказальные беспоповцы – оригинальная группа, которую образуют староверы, приемлющие священство, но в силу ряда причин не принявшие существующие трехчинные иерархии. Ярким примером такой общины является Казашко в Болгарии.

Количественное соотношение установить сложно. По нашим оценкам, абсолютное большинство принадлежит к “поповцам” (белокриничане – 80 % и новозыбковцы - немногим более 10 %); общины беспоповцы немногочисленны и составляют не более 7-8 % от всей липованской общности.

Таким образом, общим в религиозных взглядах является непринятие официальной “никоновской” церкви. Но в отношении к церковному

устройству и быту, общины проявляют существенные отличия. Это позволяет говорить, что понятие липоване значительно шире любой из существующих конфессиональных общностей, представленных в данной субэтнической группе. Такая разнородность не могла не повлиять на развитие специфичных черт культуры.

### Язык

Субэтнический характер общности подтверждаются и лингвистическими материалами. Диалектологические исследования [9, 83-88; 22, 34] показывают, что бытовой язык липован составляет особый вариант в составе южнорусских говоров. Существенное влияние на формирование особенностей оказали как факторы сохранения архаичных форм предыдущих мест жительства, так и результаты межкультурных контактов с представителями соседних народов. Из значительных субстратов выделяются романский (румынский и молдавский), южнославянский (болгарский) и тюркский (ногайский и турецкий). Характерно, что большинство из заимствований связано с новыми нормами социального устройства либо инновациями в хозяйственно-бытовой сфере. Т.е. могут быть рассмотрены как элементы адаптации к социально-политическим и экономическим ситуациям на протяжении развития группы в регионе.

Особый интерес у специалистов вызвали примеры “возвратного” заимствования. Такого рода лексика отражает древнеславянские слова вновь вошедшие в липованский говор под влиянием соседних культур (например, “хыртоп” – овраг, ухаб или “извор” - источник и т.п.) [3, 413-428]. Эта реституция отражает общую парадигму “старое – сакральное – правильное”.

В основе трансформации диалекта присутствует и сознательное стремление к сохранению своего родного языка, а также его древней формы, какой является церковно- или древнеславянский. Если бытовой язык функционировал как устная традиция, то сакрализовано-ритуальный древнеславянский – письменная традиция церковной практики. При этом, последний не редко выступал в качестве формообразующего мета-текста, из которого слова переходили в повседневное обращение.

Внешние контакты липованской общности требовали от ее представителей знания языков своих соседей и, особенно – языков государственных. Примечательно, что в связи с мобильностью политических границ нередко случалось так, что каждому поколению приходилось учить новый язык – турецкий [10; 28], болгарский [1; 34], русский, румынский, украинский. В таких случаях наблюдался вертикальный (поколенный) билингвизм.

Диалектные формы южнорусских говоров в незначительной степени варьируются по отдельным анклавам. Примечательно, что эту специфику подмечают сами липоване и по особенностям речи нередко могут определить из какого населенного пункта родом говорящий. В таких случаях, лексика и фонетика становится маркером межприходского общения. Например, со слов одного из информанта - “журиловские “и-кают”, а сарикейские – “я-кают””: липешка – ляпешка; сигантуь – сягануть и т.д.”

Сохранение родного языка в бытовой и религиозной сфере наряду с активным использованием языков для внешнего общения в группе выполняло этноинтегрирующие и этногенерирующие функции. Это же способствовало воспроизводству общности в целом.

Языковая ассимиляция наметилась лишь в последнее время и особенно ощутима среди младшего поколения липован Болгарии и Румынии – около половины старообрядцев 1980-90-х гг. рождения предпочитают болгарский или румынский языки и в повседневном общении. В этот период совпало действие урбанизационных процессов и национально-религиозное возрождение в условиях либерализации обществ. Поэтому одна часть молодежи предпочла социально значимый язык государств, гражданами которых они являются, а другая – русский в его литературном варианте. О последней тенденции свидетельствует существование двуязычной газеты “Зори / Zorilie” Общины русских-липован Румынии.

При этом, письменная традиция использования древнеславянского также получает свое новое рождение. Этот тезис подтверждается ростом тиража церковнославянских азбук и возрождением школ для детей и молодежи, действующих при школах или церквях.

Таким образом, лингвистические материалы позволяют рассмотреть не только предпосылки и факторы самобытности липованской группы, но и утверждать, что сам язык выступает в качестве одной из важнейших субъектов формирования такой выразительности. В этом плане отметим, что отдельные аспекты жизнедеятельности обслуживались разными языками (сакральная сфера – церковнославянский; бытовая – русский диалектный; внешнее общение – тем либо иным языком соседей).

### **Самосознание**

Феномен группы ярче всего иллюстрирует структура самоопределения. На формирование данной структуры оказало влияние ряд факторов, среди которых особо значительными являются социальные, этнокультурные, конфессиональные особенности липованского населения. При этом, различные уровни самоопределения сосуществуют и

взаимодополняют друг друга. Примером тому - общее самоназвание группы на современном этапе – “липоване”. Этот некогда экзоэтноним мало того что стал эндоэтнонимом, но и его содержание включает в себя одновременное определение себя и как русских региона, и как старообрядцев, и как общественно активных групп населения различных государств.

Значительное количество известных нам форм идентификации можно рассматривать и в диахронном, и в синхронном контексте. Попробуем это показать таблицей, в которой критериями являются качественно важные признаки группы, с одной стороны, и их стадийное выражение, с другой.

<b>локальные группы</b>	<b>социальные группы</b>	<b>конфессиональные группы</b>	<b>этнокультурные группы</b>
<i>ойконимы</i>		<i>конфессионимы</i>	<i>субэтнонимы</i>
Журиловцы	Казаки	христиане	пилипоны
Сарикейцы	Некрасовцы	православные христиане	липоване
старославские	игнат-казаки	староверы	воронки
гиндешертские	кара-казаки	старообрядцы	куряне
татарские		поповцы/ папёжники	орловские
новославские		беглопоповцы	
журиловские		беспоповцы	
сарикейские		федосеевцы	
браиловские		часовенники	
тульчинские		белокриничные	
новонекрасовцы		новозыбковские	
старонекрасовцы		сводные	
муравлевские		кони	
карячковские		окружники	
		противоокружники	

Мы можем воссоздать многоуровневую иерархию самоопределения старообрядческого населения. В ряде случаев, актуализация отдельных уровней полностью зависит от окружающей ситуации. Например, внутриконфессиональная дифференциация на поповцев и беглопоповцев прослеживается лишь в анклавах совместного проживания (Тульча, Сарикей и т.д.) и практически не известна среди гомогенной в религиозном плане украинской группы липован. Или “окружники” отличали себя от “противоокружников” и, наоборот, лишь в период 1860 – 1910-х гг.

Причисляя себя к тому или иному роду-фамилии, липоване при этом четко определяют свою локально-территориальную группу. Микросоциум



отдельного села/прихода – наименьшая форма организации коллективов, позволяющая воспроизводить культурную традицию. Он же выполняет целый ряд важных функций, регулирующих религиозную, культурно-бытовую, семейно-общественную жизнь липован.

Стремление жить с себе подобными и обособиться от других конфессий среди старообрядцев – являлось одной из причин миграций и обоснования в новых регионах. Создание “своего” пространства шло за счет основания новых сел, в которых почти сразу же формировался приход и строился храм. Он, в свою очередь, создавал предпосылку для притока новых жителей.

Вместе с тем, рост населения в регионе и за счет доселений, и за счет естественного прироста приводил к образованию новых поселений, которые расширяли “свою” географию для липован. Среди них до настоящего времени мы сталкивались с детальным знанием этой географии. Вне зависимости от перемещений конкретного лица и политико-административных изменений, многие из респондентов безошибочно называли практически все населенные пункты с липованским населением. Мощные связи между коллективами привели в 1840-х гг. к созданию трехчинной иерархии, позволяли поддерживать активность межприходской конфессиональной жизни (храмовые праздники), а также облегчали хозяйственно-экономическую деятельность (торговля, рыбная ловля и т.д.).

Некогда эти сельские коллективы были практически эндогамны. Но постепенно родственные отношения и кумовство охватывает их настолько значительно, что сначала происходит отказ от традиционного запрета создавать семьи до 8 колена (в большинстве сел не только жители, но и священники указывали нам запрет лишь до 4), а к середине XX века активные брачные связи перерастают в межсельские. Иногда, складывается оригинальные дуальные союзы (браки между липованами двух соседних поселений). Например, Татарница и Новенькое (Гиндерешть); Вилково и Жебрияны (Приморское); Старая и Новая Некрасовки и т.д.

Именно, в этом контексте ойконимы становятся важными для повседневной культуры липован. Для приезжего мало быть русским или липованином, необходимо указать свою “малую родину”, а значит, через нее указать свою связь с группой.

Некогда актуальным для общности была и социальная принадлежность. Особенно для конца XVIII – первой половины XIX веков. В этот период, одноверцы и одноплеменники делились на казаков-некрасовцев и липован-пилипонов. Первые имели особое положение и в Османской, и в Российской империях, составляя отдельное служивое сословие. Вся остальная масса крестьян и горожан причислялась к “пилипонам” или

“липованам”. Как свидетельствуют многочисленные источники данного периода, граница хотя и была четкой, но для самих старообрядцев легко меняемой. Например, в условиях военных действий земледельцы предпочитали оставаться липованами и платить небольшой налог, а при переселении на Российскую территорию, наоборот, поскольку некрасовцам предоставлялись большие льготы.

На современном этапе такими не четко определенными группами являются жители городов и сел. Однако эта социальная градация является довольно условной, не имеющая сложившихся названий и не устоявшаяся в самосознании.

Более сложными выступают конфессиональные формы самоопределения. Внутренняя идентификация аналогична с большинством окружающего населения – “христиане” или “православные христиане”. Этого было достаточно и на начальных этапах в условиях мусульманского окружения в Османской империи. Однако позднее формируются дифференцирующие – “старообрядцы” и “староверы”. Эти формы должным образом отделяли от никонианцев (синодальной церкви) в Бессарабии и православного болгарско-румынско-украинского населения Добруджи и Буковины. Такой же формой является “часовенники”.

Остальные формы отражают внутренние различия в самом старообрядчестве. Оно изначально не выступало как гомогенная конфессия. Как часто бывает, отрицание породило различные по своей природе воззрения. Однако, в условиях толерантности и свободы старообрядчество Добруджи как и движение в целом распадается на сторонников церковной организации и обязательности института священников (поповцы) и противников подобных форм (беспоповцы и рациональные сектанты). Следует отметить, что второе направление среди липован не являлось никогда значительным явлением, составляя лишь небольшую часть из мигрантов в Юго-Восточную Европу.

Затем в самих этих направлениях прослеживается раскол на тех, кто создал и воспринял митрополита Амвросия (белокриничные) и тех, кто остался верен традиции переманивания священников из синодальной церкви (беглопоповцы, с 1923 года – новозыбковцы). С этим делением связаны обидные прозвища “кони”, “сводные” и аналогичные им. Они применялись с исключительным постоянством к противникам т.наз. Белокриницкой иерархии. Первое, по-видимому, производное от топонима – город Кони в Турции, где проживали некрасовцы, активно противящиеся принятию Амвросия. А “сводными” их называли за то, что они свои молодые пары “не венчали, а сводили”.

Кроме этого, сформировалась группа оказиальных беспоповцев. Это были наследники части некрасовско-липованского населения, которые идеологически признавали священство, однако не приняли ни белокриничан, ни новозыбковцев.

Это многообразие внутренних уровней самоопределения сочетается с достаточно устойчивым и крепнущим в последнее столетие общим этническим – все липоване признают себя русскими и старообрядцами. Именно эти два свойства обусловили жизненность субэтнонима “липованин”. Его обязательными характеристиками являются: русская региональная идентичность и негативное отношение к синодальной церкви.

Прослеживаются также и метакультурные уровни. Например, к славянам и христианству в целом. Однако, это явление относительно позднее да и то характерно исключительно для липованской интеллигенции.

Примечательным является и политическое самосознание липован. В большинстве случаев они оставались индифферентными к переменам политических границ и своему “переходу” из одного государства в другое. Гражданская активность прослеживается на ранних этапах, где основным мотивом было сознательное бегство с подвластных России территорий (XVIII в.), а затем политические ориентации раскололи липованско-некрасовское общество на тех, кто продолжал избегать России и тех, кто решил перейти в подданство бывшей родины и поселиться в приграничных регионах. В дальнейшем лишь нарушение свободы вероисповедания порой вызывало среди липован общественную активность.

Качественно новую тенденцию мы можем проследить на современном этапе среди липован Румынии. В пределах этого государства, русские старообрядцы в 1990-е годы создали общественно-политическую организацию – Общину русских-липован Румынии. Она призвана защищать интересы группы, способствовать жизнедеятельности в различных сферах (культурной, языковой, религиозной, социальной т.д.). Примечательный момент – наличие своей газеты и участие в политической жизни, в частности, выдвигать депутатов во все уровни власти. Этот опыт хорошо известен липованам Болгарии, Украины и Молдовы и высоко ими оценивается, но подобных организаций у них пока еще нет.

Осознание себя гражданами своих государств для липован составляет основу их современного общественного самоопределения.

Несмотря на развитую структуру самоопределения, ее разнонаправленный характер, можем констатировать, что осознание себя специфичной общностью в этнокультурном и религиозно-церковном плане присутствует с самого начала формирования группы. Для всех поколений старообрядцев этот выбор своей идентичности осуществлялся осознано, что

немало важно в контексте воспроизводства данной культуры. Именно этот факт предопределял освоение составляющих как целого комплекса (русскость воспринималась через староверие, а оно – нередко через этнические традиции).

\*  
\*        \*

Таким образом, даже столь краткий обзор основных моментов и характеристик в истории липован позволяет нам констатировать, что:

- данная группа может быть отнесена к результатам сепарации значительного числа русских на основе неприятия новой “никоновской” православной церкви и их переселения в иноэтничную среду;
- формирование группы – интеграция различного ареально-этнографического опыта в обстоятельствах адаптации к новым условиям под влиянием соседних культур;
- не являясь никогда однородной по составу, липоване вместе с тем, проявляют основные существенные признаки особой субэтнической культуры;
- к предпосылкам выразительности культурно-бытовых традиций можно отнести две основные диалектические группы факторов: стремление сохранить традиционные представления и практику (сакрализация “старого”, “своего”) и необходимость приспособления к новым реалиям (инновации как в результате саморазвития, так и путем обогащения из опыта соседей).

### *Библиография*

1. Анастасова Е. Старообрядците в България: мит - история - идентичност. – София, 1998.
2. Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и левобережного Поднестровья в конце XVIII - XIX в. – Кишинев, 1996.
3. Баранник Л. Лексикални особености на българско-руските междудиялектни контакти на територията на Одеска област в Украйна // Българите в Северното Причерноморие. - Велико Търново, 1997. – Т. 6. – С.413-428.
4. Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии // Материалы по археологии Северного Причерноморья. – Вып. 7. - Одесса, 1971. – С.159-163.
5. Бачинський А.Д. Дунайські некрасівці і задунайські запорожці // Историчне краєзнавство Одещини. – Вип. 6. - Одеса, 1995. – С.7 - 23.
6. Бахталовский Г.П. Посад Вилков // Кишиневские епархиальные ведомости. - 1882, № 20.
7. Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия “липоване” // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. - Одеса, 2000. – С.135-144.

8. Дело о поселившихся в Царстве Польском русских выходцев из секты старообрядцев, называемых Филиппонами // Российский Государственный Военно-Исторический архив, ф. Военно-Ученый архив, оп.1, д.587.
9. Иванов А. Комплексное исследование русских-липован (русских старообрядцев Румынии) // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. - Бухарест, 1996. – С. 83 - 88.
10. Кельсиев В.И. Очерк старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – Т.1. - Санкт Петербург, 1875.
11. Корткая Т.П., Прошкина Е.С., Чудникова А.А. Старообрядчество в Беларуси. – Минск, 1992.
12. Лилиев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубщине в XVII - XVIII вв. - Киев, 1895.
13. Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. - 1998, № 6. – С. 43 - 55.
14. Липинская В.А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии // Русские в современном мире. - Москва, 1998. – С. 283 - 330.
15. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1999.
16. Наулко В.И. Развитие межэтнических связей на Украине. – Киев, 1975.
17. Озерова Г.Н., Петрова Т.М. О картографировании групп русского народа на начало XX века // Советская этнография. – 1979, № 4. – С.72-79.
18. Пригарин А.А. Субэтнические группы русских Юго-Восточной Европы // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. - Секція 1. Теоретичні проблеми етнології. - К.: "Київський університет", 1999. - С.63-66.
19. Пригарин О.А. Козаки-некрасівці на Дунаї: кінець XVIII - перша третина XIX ст. // Козацтво на Півдні України. Кінець XVIII - XIX ст. / Гол. Ред. В.А.Смолій. - Одеса: Друк, 2000. - С.29 - 41.
20. Русские. – М., 2000.
21. Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // Журнал Министерства Внутренних Дел. - 1844, № 8. - С.61 - 82.
22. Словарь русских говоров Одесщины / Под ред. Ю.А.Карпенко. В 2-х т. – Одесса, 2001.
23. Табак И.В. Русское население Молдавии: численность, расселение, межэтнические связи. – Кишинев, 1990.
24. Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – Киев, 2000.
25. Феноген С. Сарикей: старницы истории. – Бухарест, 1998.
26. Чижикова Л.Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины // Культурно-бытовые процессы на Юге Украины. - М., 1979. - С.12-74.
27. Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1906-1914.
28. Chaikowski M. Kazaczuzna w Turcyi. - Paris, 1857.
29. Dan D. Lipovenii din Bucovina // Popoarele Bucovinei. - Fascicula III. - Cernăuți, 1894.
30. Kaindl R.F. Geschichte der Bukovina. - Czernowitz, 1898.
31. Kaindl R.F. Das Entstehen und Entwicklung der Lipowaner-colonien in der Bukowina. - Wien, 1896.
32. Lucaciu C., Teodorescu A. Din istoria și tradițiile lipovenilor. – București, 1998.
33. Polek D.J. Die Lippowaner in der Bukowina. III. Sitten und Gebräuche. - Czernowitz, 1899.
34. Steinke K. Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. - Heidelberg, 1990.

***AN ETHNICAL AND CONFESSIONAL CULTURE IN A BORDER AREA:  
THE RUSSIAN OLD BELIEVERS (THE LIPOVANS)  
AT THE LOWER DANUBE***

- Abstract -

**Keywords:** Lipovans, ethnical and confessional culture, border area, Lower Danube

Taking his stand both on some documentary sources and on some field researches, the author analyses the origins and the preservation of the cultural traditions of the Lipovans. The study reveals the fact that the establishments and the ways of expression of this ethnical and religious group find their origin in the Russian popular culture from the XVIII<sup>th</sup> – XIX<sup>th</sup> centuries. Along the time, this cultural found underwent many changes, as a result of the influences exerted by several factors: the adaptation of the original traditions to new cultural contexts (those from Podolia, Bessarabia, Moldavia, Wallachia, Dobrugea, Bukovina), the religious identity – „the Old Faith” as a basis for the group ideology and for the social practices, the influence of the neighbouring ethnical groups, surpassing in number the Lipovans, their condition of „enclave” within the territories where they settled. All these circumstances determined a particular form of traditional Russian culture. For the Lipovans, the ethnic specificity was interwoven with the religious identity; the ethnical patterns are tokens of the religious community and *vice-versa*. The features of the „Old Believers” were passed to the „Lipovan Russian”.

All these features can be identified in the ways the Lipovans organize their space, in their language, religion, self-identity. For instance, the statute of „Old Believer” determined a declared preference for the „old”, against the novel, for the oral tradition, against the written one.

**MISTERELE LUI ZALMOXIS**  
(CAPITOLELE IX-XVI)\*

Constantin DANIEL

**Cuvinte cheie:** Zalmoxis, solar, cult de mistere, Pitagora, asceză, deprivare senzorială, nemurire

**Argument editorial**

Am publicat, în *Danubius* XXVII, primele cinci capitole ale lucrării *Misterele lui Zalmoxis*, a orientalistului român C. Daniel, lucrare rămasă nepublicată după moartea autorului. În acest număr, continuăm publicarea lucrării, cu capitolele IX-XVI. Din rațiuni de spațiu editorial, ometem publicarea capitolelor VI-VIII („Misterele în cultul divinităților din Antichitate”, „Interferențe spirituale traco-elenice”, „Originea tracă a misterelor elenice”); aceste trei capitole abordează problema cultelor de mistere, explicitând, dintr-o perspectivă naturalistă, fenomenele ce aveau loc pe parcursul acestor practici și încercând să dovedească originile tracice ale multora dintre practicile spirituale ale grecilor, cu referire specială la religiile de mistere.

Lucrarea încearcă să expună o perspectivă extrem de „spiritualizată” asupra religiei și comunităților tracice, în general, cu un accent special pus asupra lumii dacice. Această perspectivă își găsește justificarea în rolul influent pe care Zalmoxis și cultul său de mistere l-ar fi avut asupra lumii tracice. Zalmoxis este înfățișat drept o zeităate solară căreia i se atribuie o importantă funcție soteriologică, Zalmoxis fiind zeul în al cărui paradis vor ajunge, după moarte, sufletele celor inițiați în misterele sale. Alături de inițierea în misterele zeului, o viață terestră morală și chiar austeră, înfrânată, reprezenta o altă condiție esențială pentru accederea în paradisul lui Zalmoxis. Sub sancțiunea acestei condiții și în condițiile influenței deosebite pe care cultul lui Zalmoxis o exercita asupra comunităților dacice, lumea acestora se apropia, sub aspect moral și spiritual, de societățile utopice despre care vorbesc sursele grecești. De altfel, în prima parte a lucrării (publicată în *Danubius*, XXVII), autorul chiar a încercat să arate că miturile sau relatările cu o nuanță de legendar ale grecilor, referitoare la existența, înspre nord, a unor populații având un nivel cu totul extraordinar de moralitate și de spiritualitate, au fost inspirate de existența reală a unor astfel de comunități în spațiul tragic.

---

\*Ediție îngrijită de Ovidiu Nedu (Muzeul de Istorie Galați, România).

*Danubius*, XXVIII, Galați, 2010, p. 127-224.

Zalmoxis este considerat drept o zeitate uraniană, solară, drept ipostazierea tragică a lui Apollo, numele său, interpretat ca având sensul de „om luminos”, fiind sugestiv pentru caracteristicile sale. În acord cu această perspectivă spiritualizată asupra zeului, cultul lui Zalmoxis propovăduia o viață morală, înfrânată, ascetică chiar, și institua relații inter-umane caracterizate de empatie și de fraternitate. În acest sens, C. Daniel interpretează date arheologice cum ar fi lipsa aurului din spațiul dacic, între secolele III î.e.n. – I. e.n., drept rezultatul abținerii voluntare de la orice formă de lux a adoratorilor lui Zalmoxis.

Cultul cu tentă ascetică al lui Zalmoxis este considerat în opoziție cu hedonismul și naturalismul dionysiac. Conflictul dintre cele două culte nu se desfășoară doar în plan ideologic; C. Daniel consideră că a existat, în zonele locuite de traci, o competiție reală între cele două tipuri de religiozitate, în urma căreia Zalmoxis – Apollo a ieșit învingător în majoritatea triburilor. Implicit, moralitatea diluată și senzualismul dionysiac au fost înlocuite cu moralitatea mult mai strictă, cu tendințele spre ascetism (la nivel individual) și spre o atitudine pronunțat empatică (la nivel comunitar), ale cultului lui Zalmoxis.

Religia lui Zalmoxis este înfățișată drept o religie de mistere; mai mult chiar, autorul consideră că misterele acestui zeu reprezintă cea mai veche formă a cultelor de mistere. C. Daniel supralicitează ezitarea lui Homer în a afirma posterioritatea lui Zalmoxis față de Pitagora, lăsând loc și posibilității ca Zalmoxis să îl fi precedat pe Pitagora, și susține nu doar vechimea deosebită a cultului lui Zalmoxis, ci și faptul că misterele sale reprezintă forma originală a cultelor de mistere, care este doar reprodusă, uneori în mod forțat, de toate cultele ulterioare.

În investigarea practicilor de mistere, C. Daniel adoptă o perspectivă pronunțat naturalistă. Practica misterelor este considerată drept un set de tehnici de autosugestionare; practicanții, claustrați în locații întunecoase, sub efectul deprinderii senzoriale, experimentează diferite stări halucinatorii pe care le interpretează ca viziuni ale zeilor și ale lumii de apoi, viziuni care au rolul de a le confirma adevărul celor propovăduite de preoții cultului lui Zalmoxis. Astfel că practicanții misterelor și-ar fi auto-indus o credință fermă în dogmele religioase ce le erau propovăduite; certitudinea desăvârșită ce era atribuită acestor idei făcea posibil ca ele să poată reprezenta principii de viață cât se poate de influente în comunitățile tracice.

La fel ca în cazul primelor cinci capitole, editarea lucrării a presupus adeseori reformularea multor pasaje, fie datorită neclarității fie datorită exprimării cu tentă vetustă. Dacă în cazul primelor capitole am încercat să păstrăm în cât mai mare măsură cu putință exprimarea originală a autorului, ulterior am dat prioritate clarității, efectuând mai multe reformulări decât în cazul primei părți a textului.



## IX. CULTUL LUI DIONYSOS LA TRACI

Dionysos, zeul vinului și al viței de vie la vechii greci, era o divinitate de origine tracă, cultul său orgiastic avea caractere cu totul străine de adorarea senină, încătușată în rituri rigide a celorlalți zei ai Eladei. Dionysos nu făcea parte din grupul zeilor olimpici ai Greciei, deși este atestat atât în scrierile redactate în alfabetul linear B cât și în *Iliada*<sup>2</sup>. Aceste lucruri arată că Dionysos a fost preluat de greci de la traci - după cum afirmă mai toți autorii antici - într-o epocă foarte veche, la jumătatea mileniului II î.e.n. Zeul pe care grecii îl numeau „Dionysos” purta la traci nume foarte felurite, pe care le cunoaștem după atestările grecești: „Sabazios”, „Sabos”, „Iakhos”, „Bassareus”, „Bakhus”<sup>3</sup>, „Zagreus”, „Hyes”, „Attes”, „Gigon” și „Diounsos”. Aceste apelatii exprimau fie diferite aspecte ale acțiunilor acestui zeu, fie diferite atribute ale sale fie corespundeau animalului său sacru. Preferința pentru utilizarea acestor apelatii în detrimentul numelui real se datora unei anumite interdicții de a pronunța numele real (tabu al numelui). Pe de altă parte, atât grecii cât și romanii i-au dat lui Dionysos numeroase apelatii, care intenționau să exprime multitudinea binefacerilor, activităților și metamorfozelor sale.

### 1. Dionysos la traci

În Tracia, Dionysos este unul dintre zeii cei mai de seamă.<sup>4</sup> El nu este numai zeu al viței de vie și al vinului, ci și al oracolelor și al manticii, precum și al războiului, dobândind, la fel ca și Ares (Marte), apelativul de „Enyales” - „războinicul”.

Tracii posedau, pe teritoriul satrilor, un mare oracol al lui Dionysos, unde o preoteasă proceea viitorul, la fel ca la Delphi.<sup>5</sup> Se pare că soția tracă a lui Spartacus a fost preoteasă în acel templu, prorocind viitorul în stare de extaz profetic.<sup>6</sup> Acest oracol al tracilor se afla pe muntele Pangaion. Zeul Dionysos mai posedea o incintă sacră în munții Rhodope, unde locuiau bessii. Această incintă sacră avea un templu circular<sup>7</sup>, unde se rosteau oracole interpretându-se flăcările unui mare foc (piromanie).

La traci, Dionysos avea ca plante sacre iedera și vița de vie. Iedera împodobește armele de luptă ale tracilor fiindcă zeul Dionysos, după cum am arătat mai sus, era și zeu al războiului.<sup>8</sup> Frunza de iedera era adesea tatuată pe trupul războinicilor traci, pe când frunza de viță orna, sub formă de tatuaje, mai ales corpul femeilor. Animalele sale sacre erau căpriorul și vulpea.

<sup>2</sup> *Iliada*, VI.130 -137.

<sup>3</sup> Erwin Rohde, *Psyche*, traducere franceză, Paris, 1928, p.269.

<sup>4</sup> Herodot, V.7.

<sup>5</sup> Herodot, VIII.111.

<sup>6</sup> Plutarh, *Crassus*,8.

<sup>7</sup> Macrobius, I.18.11.

<sup>8</sup> Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, XVI.144.

## 2. Zeul Dionysos în miturile grecilor

Desigur, printre miturile grecești, cu privire la Dionysos se găsesc și mituri trace, căci zeul a fost preluat de la traci împreună cu toate miturile sale. La greci, Dionysos, al cărui nume a fost interpretat ca însemnând „zeul de la Nysa”, așezarea unde s-ar fi născut sau ar fi crescut, era un personaj tânăr și frumos. După mai toate tradițiile, el era fiul lui Jupiter. În privința mamei sale, tradițiile grecești nu mai cad de acord. Conform tradițiilor populare, mama lui Dionysos era fie Semele, fie Ceres, fie Arge, fie Io. Alte tradiții grecești afirmă că zeul ar fi fiul lui Isis sau al zeiței Proserpina. Alți mitografi îl consideră fiul Letheiei - frigiană care s-ar fi lăudat că e mai frumoasă decât toate zeițele și care, de aceea, a fost prefăcută în munte. O altă tradiție afirmă că Dionysos este fiul zeului egiptean Ammon și că mama sa ar fi fost Amalthea. S-ar fi născut fie la Theba, în Egipt, fie în India, fie în Libia, fie în Creta, fie la Draconum, fie la Elis, fie la Naxos. Această confuzie referitoare la locul lui de naștere i-au făcut pe Cicero și pe Diodor din Sicilia să susțină că există cinci zei Dionysos, diferiți între ei. Se pare că diferitele opinii despre locul lui de naștere țin de modalitatea în care diferitele popoare se raportau la acest zeu.

Totuși, după mitul cel mai popular, Dionysos a avut drept tată pe Jupiter și drept mamă pe Semele. Întrucât mama sa, Semele, a murit înainte să se nască fiul ei, Jupiter a salvat copilul și l-a închis în coapsa sa, unde a stat tot timpul cât ar fi trebuit să se afle în pântecul mamei sale. Apollonios afirmă că zeul Hermes l-a salvat pe copil din flăcări iar altă versiune relatează că a fost scăpat de nimfa Dinea, fiica fluviului Achelous. Încredințat fie lui Hermes, fie zeiței Proserpina, fie zeiței Rhea, de către Jupiter, Dionysos a fost lăsat în grija zeiței Io și a lui Athamas, care au primit poruncă să-l crească la Orchomene, îmbrăcat în veșminte de fetiță. Pausanias ne-a transmis o legendă care istorisește cum a ajuns zeul în grija viitoarei zeițe Io, fiica lui Cadmos. Se povestește la Brasia, oraș din Peloponez, că regele Cadmes, aflând despre povestea de dragoste a fiicei sale, Semele, a pus ca ea să fie închisă într-un cufăr, împreună cu copilul său, și apoi îi aruncă pe aceștia în mare. Cufărul a ajuns la țarm în dreptul orașului Brasia și locuitorii de aici au găsit-o pe Semele moartă dar pe copil viu. Acesta a fost luat de Io, care l-a crescut într-o peșteră.

Tradiția care face din Dionysos fiul lui Ammon și al Amaltheei relatează că tatăl său, temându-se de Rhea, a ascuns copilul într-o peșteră, la Nysa. Această localitate ar fi fost așezată pe una din insulele lacului Triton (situat în Africa, în Libia de azi; azi lacul Rabes sau, după alții, El-Hammah).

După o altă legendă, Ammon a încredințat copilul Nysei, fiica lui Aristen, și ea a fost învățătoarea lui Dionysos, în vreme ce zeița Minerva îl ocrotea. Totuși, gelozia furioasă a zeiței Hera (la romani, Junona) l-a silit pe Jupiter să-l prefacă pe copil într-un țap, pentru a-l ascunde. Jupiter îl dădu lui Hermes, dându-i poruncă să-l încredințeze nimfelor din Nysa, care l-au crescut într-o peșteră. Drept recunoștință, mai târziu, Dionysos le-a așezat pe acestea printre astre; ele reprezintă

Hyadele, grup de astre reunite în forma de Y, din constelația zodiacală a Taurului, a căror apariție se socotea că anunță ploaia. Printre doicile lui Dionysos figurează Bromia și Bacchea; Mystis îl instrui în mistere iar muzele, fluviile, bassarele și lydiile au contribuit și ele la educația lui. După Diodor din Sicilia, educația lui Dionysos a început la Naxos (cea mai mare dintre insulele Cyclade, din Marea Egee) și a fost condusă de către nimfele Philia, Koronis și Cleis. În textul lui Apollonios din Rhodos (*Argonauticele*), Macris, fiica lui Aristeia, îl primește pe Dionysos din mâinile lui Hermes și îl hrănește cu miere într-o peșteră. Apoi, urmărită de Hera și de gelozia ei, se refugiază la feaci (adică la fenicieni, menționați sub acest nume în *Odiseea*, V.35, VI.95 etc.<sup>9</sup>, locuitori ai insulei Scheria, care ar fi mai târziu insula Kercyra, din Marea Adriatică). În fine, o tradiție păstrată la locuitorii din Patras afirmă că Dionysos a fost crescut la Mesatis, unde semi-zeii pani vroiau să-l ucidă.

Confuzia provocată de aceste versiuni mitologice diferite a fost accentuată și dintr-un alt considerent. Se afirmă că Dionysos a fost încredințat nimfelor de pe muntele Nysa, din Tracia, însă localizarea acestui munte a variat în funcție de țările în care a fost cunoscut și adorat zeul Dionysos. Putem găsi munți având numele „Nysa” în toate zonele unde a existat cultul lui Dionysos.

Dionysos, crescut și educat de Silen și de Aristeia, a fost învățat să caute virtutea și gloria. El a fost cuprins încă din adolescență de un fel de nebulă, din pricina urii ce i-o purta Hera, soția lui Jupiter. Mai târziu, s-a dus să consulte oracolul lui Jupiter de la Dodona, din Epir. Dar o mlaștină împiedica mersul său până acolo. A reușit să treacă peste mlaștină călare pe un măgar pe care, mai apoi, îl așează printre constelații și îi acordă darul vorbirii. Astfel, măgarul apare legat încă de la început de mitul lui Dionysos. Tot stând călare pe un măgar se luptă Dionysos cu Titanii, care s-au speriat de răgetele acestui animal. De asemenea, Silen este întotdeauna reprezentat călare pe un măgar .

Îl vedem pe zeul Dionysos parcurgând întreg Orientul. În Egipt, îl vedem primit de regele Proteu; în Siria, el luptă împotriva lui Damascus, rege al acestei țări, care se împotriva culturii viței de vie. Își continuă drumul său după ce îl biruie pe acest rege și traversează fluviul Tigru călare pe un tigr, iară pe care i-o trimite Jupiter. Apoi, clădește un pod peste fluviul Eufrat și începe să întemeieze civilizația în India. În această expediție memorabilă, nimfele, fluviile și silenii îi făcuseră un cortegiu care îl însoțea pretutindeni și care se mărea mereu prin venirea altora în suita sa: semi-zei pani, fauni, satyri, cureți, toți aceștia fiind enumerați de Nonnos în cartea sa.<sup>10</sup> Dionysos nu găsește pretutindeni o primire favorabilă; astfel, Myrrenos și Deriades, cu cei trei generali ai lor, Blemys, Orontes și Oryandes au luptat împotriva lui. Dar zeul a ieșit învingător și le-a transmis indienilor arta de a cultiva vița de vie. De asemenea, i-a învățat cum să-i cinstească pe zei, după ce le-a așezat legiuiri.

<sup>9</sup> *Odiseea*, V.35;VI.195 etc.

<sup>10</sup> Nonnos din Panopolis, *Dionysiaca*, cartea a III-a .

După această expediție, Dionysos apare în Frigia, la Cybela sau la Rhea, care îi dă un veșmânt pur și îl inițiază în mistere. Apoi, el se luptă cu amazoanele la Panaema și le ucide pe multe dintre aceste femei războinice. După alt mit, el se aliază cu amazoanele, care îl ajută să îi biruie pe Cronos și pe titani, după ce aceștia îl jefuiseră pe Ammon și îi furaseră regatul Libiei. Într-o altă versiune a acestui mit, bătălia cu titanii se petrece în cer iar ei sunt biruiți de Dionysos, fugind din fața lui.

Ducându-se apoi în Iberia (în Caucaz), Dionysos încredințează guvernarea țării zeului Pan (după Pseudo-Plutarh). În Cipru, el îl răpește pe Adonis dar, întorcându-se în Tracia, este urmărit de regele Licurg. Reușește să scape în mare, lângă zeița Thetis, căreia îi dă - drept recompensă pentru ospitalitatea ei - un vas de aur pe care i-l dăruise Hephaistos.<sup>11</sup> Toate bacchantele și toți satyrii care îl întovărășeau pe Dionysos au fost închiși la porunca regelui trac Licurg, dar bacchantelor li se dădu repede drumul. Drept pedeapsă pentru această nelegiuire, țara lui Licurg, locuită de traci, a devenit stearpă iar Licurg însuși, fiind cuprins de nebunie, îl ucide pe fiul său, Dryes. Oracolul întrebă răspunde ca țara nu va deveni iarăși rodnică decât după moartea regelui. Atunci, edonienii, supușii traci ai regelui Licurg, îl legară în lanțuri pe regele lor pe muntele Pangeu iar Dionysos puse caii să-l calce în picioare.

Diodor din Sicilia povestește acest episod într-un mod cu totul diferit: înainte de a se întoarce în Tracia, Dionysos încheiase o alianță cu regele trac Licurg, rege al edonienilor, și trimise pe bacchantele sale în avangardă. Dar Licurg, perfid, a poruncit să fie ucise toate, din care cauză Dionysos l-a atacat cu toată ostirea sa, l-a biruit și l-a răstignit pe cruce. Apoi a numit ca suveran al țării edonienilor pe Tharops, care se arătase foarte credincios lui. Dionysos îl învăță pe noul rege știința orgiasticii, adică sacrificiile și ceremoniile consacrate zeului viței de vie.

După ce i-a învins pe traci edonieni, Dionysos se duse la Theba, în Beoția, unde dădu poruncă femeilor să-și părăsească casele lor și să se ducă să celebreze o sărbătoare dionysiacă pe muntele Parnasos sau pe muntele Citiaeron. După ce și-a manifestat divinitatea în fața thebanilor, Dionysos s-a dus în cetatea Argos, dar aici locuitorii orașului au refuzat să-l cinstească cum se cuvenea. Drept urmare, Dionysos făcu ca toate mamele să se umple de furie, să își rupă în bucăți copii și să îi mănânce. După Pausanias, venind din insulele Mării Egee la Argos, cu o numeroasă escortă de femei, el trebui să se lupte cu Perseu, care ucisese un mare număr de bacchante. Când cearta dintre zeul Dionysos și Perseu se termină, locuitorii din Argos îl cinșiră pe zeu cum se cuvenea și îi înălțară un templu.

O veche tradiție, născută din misterele de la Larna (mistere celebrate în orașul Corint sau la Argos, consacrate lui Dionysos, Proserpinei și lui Ceres, care erau similare misterelor de la Eleusis) relatează cu privire la lupta dintre Perseu și Dionysos că Perseu l-a ucis pe zeu și i-a aruncat leșul în lacul Lerna. De altfel, mai multe tradiții afirmă că zeul Dionysos era supus morții.

---

<sup>11</sup> *Iliada*, VI.130-137.

Navigând pe un vas etrusc din Icaria către Naxos, el îi prefăcu în delfini pe corăbierii care intenționau să-l vândă ca sclav, după ce el însuși se transformă în leu.

Dionysos este înfățișat ca fiind foarte răzbunător și ca pedepsind cu strășnicie pe cei care nu vroiau să-i aducă cinstire și să i se închine. Astfel au fost sancționate fetele lui Mineu, care au refuzat să-i celebreze cultul. Dimpotrivă, el se arăta foarte binevoitor cu cei ce i se închinau. Se duse s-o caute pe mama sa în Infern și o înălță, împreună cu el, la cer, dându-i alt nume decât „Semele” și anume „Thyona”. Trezianii venerau, în templu Dianei Sotera („mântuitoarea”), locul prin care Dionysos o adusesse pe mama sa pe pământ, din Infern. După tradiția locuitorilor din orașul Argos, Dionysos urmase calea pe care i-o arătase Polymnas și ieșise din străfundurile pământului prin mare. Această coborâre în Infern (*Katabasis*) este înfățișată în chip diferit după o altă tradiție. Dionysos a fost ucis de către titani în vreme ce îi apăra pe zei și, timp de trei zile, a fost mort. Atena culese capul său și îl aduse lui Zeus, care adună toate mădularele sale și, după aceea, îl readuse la viață. Alte mituri afirmă că zeița Ceres (Demeter a grecilor) a fost aceea care l-a înviat însă, în acest caz, în mod sigur avem de-a face cu o imixtiune a unor elemente preluate din misterele de la Eleusis.

Tradiția mitică îi atribuie un mare număr de fii lui Dionysos, printre care trebuie menționați: Staphylos (în greacă, „strugure”), Phanos („cel strălucitor”, „cel luminos”), Narceus („cel amorțit”), care îi înfățișă primele jertfe, Dejanira, fiica pe care a avut-o cu Althea și Priap (fiu pe care l-a avut de la Afrodita). Însă, pe lângă aceștia, i se atribuie și mulți alți copii.

Acest ansamblu de tradiții referitoare la Dionysos nu are niciun fel de omogenitate, fiecare epocă, fiecare ținut adăugând unele trăsături la biografia zeului. Este de remarcat că toate miturile ce se referă la un cult de mistere al lui Dionysos își au originile în *Iliada* lui Homer, care le menționează și pe adoratoarele sale, pe care le numește „doici”. De asemenea, *Iliada* scrie despre obiectele folosite în cultul lui, cum ar fi *thyrs*-ul (la Homer, aceste obiecte folosite în practicile de mistere sunt numite „ta thysthla”). Desigur, în *Iliada*, Dionysos nu face parte dintre divinitățile superioare, iar Homer nu menționează șederea zeului în coapsa lui Zeus și nici orgiile sale din mistere; totuși, el pomenește, într-un mod figurat, de bacchante și de obiectele folosite în practicile sale de mistere. În *Iliada*, Dionysos este zeul care îi învață pe oameni să pregătească licoarea îmbătătoare - vinul, de unde denumirea lui Dionysos ca „mainoumenos” („cel beat”, „cel cuprins de beție furioasă”). De altfel, cultul lui Dionysos s-a extins în toate regiunile unde se cultiva vița de vie. Tradițiile cu privire la zeul trac s-au reunit iar orficii au amplificat cel mai mult sărbătorile în cinstea lui Dionysos, în celebrarea misterelor lor. După expediția lui Alexandru cel Mare, cultul lui Dionysos s-a extins până în India și festivitățile sale au dobândit caracteristici tot mai sălbatice și mai neînfrânate.

Dionysos, în contrast cu Apollo, apare ca zeul – natură ; el este emanația forței naturii, este expresia acelei puteri generatoare al cărei simbol este vinul. Ca zeu al vinului, Dionysos este zeul care conferă bucurie, care aduce plăcerile

omenești, care izgonește grijile departe de om, după cum se exprimă Pindar. Dar, în același timp, este zeul inspirator și inspirat, zeul care rostește oracole, iar la Delphi el împarte cu Apollo toate darurile sale. Întrucât arta prezicerii era îndeaproape legată de arta tămăduirii, Dionysos este, ca și Apollo, „iatromantis” - „medic prezicător”. I se atribuie calitățile de „iatros” - „medic” și „hygiates” - „vindecător”. La Amphiclea, în Phocida, Dionysos posedea un templu unde suferinzii veneau să-l imploare să-i vindece. Acolo, în vis, el indica celor ce veneau să se vindece mijloacele de vindecare, după ce aceștia stăteau și dormeau pentru un timp în sala de incubație a templului său. Este zeul care ocrotește agricultura, florile, fructele, arborii și, mai cu seamă, vița de vie. El răpește zeiței Demeter, cu care are unele trăsături asemănătoare, cinstea de a fi inventat plugul, de a fi găsit mierea, de a fi instituit agricultura. Se arată ca păstor, căruia locuitorii satelor îi datorează civilizația.

De asemenea, Dionysos este invocat ca zeu al artei tragediei, ca ocrotitor al teatrului, întrucât melodiile dithyrambice care se făceau auzite la sărbătorile sale au dat naștere dramei.

Mai multe divinități erau în strânsă legătură cu frumosul zeu de la Nysa. La Olympia, lângă Atena, unde se desfășurau, din patru în patru ani, jocurile olimpice, se înălța un altar consacrat lui Dionysos și Grațiilor. De asemenea, zeițele Demeter, Persephona, Afrodita, Artemis, Semele, Ariana, Io, aveau relații strânse cu cultul său.

Însă cultul orgiastic al lui Dionysos se desfășura în primul rând în Tracia; de acolo, acest cult s-a răspândit la Theba, la Nexos și în întreaga Grecie, cât și în Sicilia și în sudul Italiei. Însă trebuie făcută o distincție între practicile din diferite epoci; nu trebuie să confundăm primele sărbători rustice în cinstea lui Dionysos cu ceremoniile ulterioare, care se celebrau pe timpul nopții (în Tracia dar și în Grecia), conform unor ritualuri tainice, și care constituiau misterele lui Dionysos. Acestea au fost înlocuite, mai târziu, cu dezmațul și cu orgiile cele mai desfrânate cu putință. „Altădată - scrie Plutarh - erau celebrate sărbătorile lui Dionysos în forme simple, care nu excludeau deloc veselie; în frunte, era purtat un ulcior plin cu vin și încununat cu iederă, apoi venea un țap care purta un coș cu smochine; în fine, se aducea *phalus*-ul, simbol al fertilității. Dar acum toate acestea au căzut în desuetudine și au fost uitate.”

Existau felurite sărbători ale lui Dionysos, ale căror număr și structură a ceremoniilor varia, în funcție de vremea și de locurile în care erau celebrate. Existau marile sărbători ale lui Dionysos sau *Anthesteriile*, micile sărbători ale lui Dionysos, fie ele rustice sau urbane. Mai existau Dionysiacele trieterice, care se celebrau odată la trei ani. Sărbătorile leneene în onoarea lui Dionysos au fost primele ceremonii instituite; tradiția lor s-a păstrat, fiind numite „vechile (sărbători) dionysiace”, spre a le distinge de noile ceremonii rurale, care au înlocuit vechile sărbători leneene. („Lenaion” se numea templul lui Dionysos, din Atena, unde se celebrau „sărbătorile teascului”, la culesul viilor. Dionysos era numit și „Lenaios” - „zeu teascului”). Sărbătorile leneene, ce se celebrau odată la trei ani, au luat caracteristici de practici de mistere. Marile sărbători dionysiace sau

*Anthesteriile* nu au fost instituite decât tardiv, când atenienii au vrut să îi unifice, printr-o zeitate comună, pe locuitorii orașului și pe cei de la sate.

Sărbătorile în cinstea lui Dionysos au primit diferite denumiri, după locul unde se celebrau, după anotimpul în care se desfășurau sau după ceremoniile care făceau parte din ele. Astfel, *Arcadicele* erau sărbătorile dionysiace celebrate în Arcadia; *Eleutheriile* (sau, în latină, *Liberalia*) își derivau numele de la un nume al lui Dionysos, având sensul de „liber”, „slobod”, și anume „Eleutheros” în greacă și „Liber”, în latină. *Lempteriile*, *Orgiile*, *Nyctelele* făceau referire la procesiunea cu torțe; *Iopachidele* erau numite după strigătul „Io Bacche”, ce se repeta în cursul celebrării acestor sărbători.

Printre sacrificiile ce i se aduceau lui Dionysos figurau, în primul rând, sacrificiile umane, cum se poate vedea în cazul oracolului din Patros și în insulele Chios și Tenedos. Acest obicei barbar a fost înlocuit mai târziu de flagelație. De asemenea, mai târziu, se substituiau animale în locul victimelor umane; de cele mai multe ori era jertfit un țap în cadrul ceremoniilor sângeroase ale lui Dionysos. Alteori se aduceau ca prinos zeului fructe și libații, care se numeau „niphthalia”. Plantele care îi erau consacrate lui Dionysos erau vița de vie, iedera, pinul, laurul și asphodela (plantă din familia liliaceelor). Dintre animale îi erau consacrate delfinul, șarpele, tigru, râsul (*lynxul*), pantera, măgarul. Bufnița, pasărea zeiței Atena, era socotită de credincioșii lui Dionysos drept vrăjmașă a zeului, întrucât se spunea că ouile acestei păsări, dacă sunt mâncate în copilărie, dau aversiune față de vin.

Dionysos avea numeroase nume: „Aigobalos” - „cel care înlocuiește sacrificiul uman cu sacrificiul unui țap”, „Aismnetes” - „stăpânul”, „domnul”, „Agrionios” - „cel ce locuiește pe câmpuri”, „Ampelophytor” - „cel ce plantează vița de vie”, „Akratophoros” - „cel ce dă vin pur”, „Antheus” - „prieten al florilor”, „Amphietes” - „cel ce suferă schimbări ciclice, ca anul”, „Areus”, „Bacchus”, „Baccheios”, „Baccheus”, „Balios”, „Brisaios”, „Bassareus”, „Bromios” - „cel ce freamătă”, „Bous”, „Boukeras”, „Choreios”, „Chrysocomes” - „cel cu părul de aur”, „Dassylios”, „Dendrites”, „Dithyrambos”, „Dyalos”, „Eurychaites”, „Eleuthereus”, „Evios”, „Emboulaus”, „Gorgyeus”, „Abrocomes”, „Isodaites”, „Knesios”, „Kissas”, „Kolonatas”, „Lysias”, „Lampter”, „Leucyanites”, „Lyaaios” - „cel ce alungă mahnirea”, „Limnaios”, „Licnites”, „Lenaios”, „Laphystios”, „Melanaigis”, „Melichios”, „Methymunios”, „Melpomenos”, „Mesadeus”, „Mystes”, „Mitrephoros”, „Nyctelios”, „Nysios”, „Omadios” - „antropofagul”, „Orthos” - „cel ce stă drept”, „Psilas” - „înaripatul”, „Phallen”, „Priapos”, „Pogonitas”, „Katapogon” - „bărbosul”, „Polietas”, „Patroos”, „Pseudanor”, „Pheleus”, „Saotes” - „liberatorul”, „Thriambas”, „Chalcus”, „Sabazios”, „Sphaltes” - „înșelătorul”, „Trigonos” - „cel cu trei nașteri (ca fiu al Semelei, al lui Zeus și al Proserpinei)”, „Telelos” - „cel adult”, „Thesmophoros” - „legislatorul”, „Thyonidas”, „Tauromorphos”, „Bongenes”, „Dikeros”, „Taurokeros”, „Bacchus – Faur”.

Cele mai vechi reprezentări ale lui Dionysos îl arată ca fiind asemănător lui Hermes; la Naxos statuia sa nu are decât capul zeului. Mai târziu, el va fi reprezentat în patru modalități distincte:

1. Având trăsăturile unui copil, când Hermes îl încredințează doicilor sale și când satyrii și bacchantele se joacă cu el;

2. Sub forma unui zeu bărbos și viril. În această ipostază, este denumit „Bacchus” sau „Bacchus indian”, întrucât are portul și atitudinea înțeleaptă a unui oriental. Pe părul său bogat, care îi cade în bucle elegante, stă o diademă largă. Trăsăturile sale sunt calme și blânde, barba sa e lungă și deasă, fiind îmbrăcat cu veșmântul lydian numit „banara”;

3. Bacchus juvenil sau theban. Având un chip aproape feminin, este înfățișat frumos și strălucind de tinerețe. Capul său este încununat cu ciorchini de struguri și cu iederă. Ține într-o mână *thyrs*-ul, iar în cealaltă mână ține o cupă sau un ciorchine de strugure. Uneori este înfățișat complet gol, alteori are umerii acoperiți cu o piele de panteră sau de căprior. Are o privire melancolică;

4. Ca Dionysos cu coarne. În această ipostază, el are coarne de berbec sau de taur. Această reprezentare este asociată cultului său orgiastic. De aceea, este mai rar înfățișat sub această formă. Nu apare niciodată astfel în cazul reprezentărilor statuare, însă pe monede este adesea înfățișat în felul acesta.<sup>12</sup>

S-a considerat că atât cultul cât și mitul lui Dionysos au ajuns în Grecia din Tracia. S-a afirmat și că acest cult a venit din Frigia, adică tot dintr-un ținut locuit de traci. Conform lui Martin P. Nilson<sup>13</sup>, cultul lui Dionysos a ajuns în Grecia și direct din Tracia, dar, în același timp, el a fost importat și din Frigia, prima oară sub forma sa tracă și a doua oară sub forma modificată de cultele asiatice.

### 3. Vechimea cultului lui Dionysos la greci

În ceea ce privește data la care cultul lui Dionysos s-ar fi răspândit în Grecia, Wilamowitz-Moellendorf<sup>14</sup> consideră că acesta nu a putut pătrunde în Grecia înainte de secolul al VIII-lea î.e.n.. Majoritatea autorilor, printre care și Walter Otto<sup>15</sup>, afirmă că grecii au considerat întotdeauna cultul lui Dionysos ca fiind deosebit de vechi pe acele tărâmuri. Se aduce ca argument faptul că vechile sărbători dionysiace, *Anthesteriile*, erau mai vechi decât separația în triburi a grecilor ionieni. La Delphi se considera că adorarea lui Dionysos este mai veche decât cultul lui Apollo. La Smirna, *Anthesteriile* erau atestate încă din epoca în care

<sup>12</sup> Apud. E. Jacobi, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, p.64 sq.; Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*, III-e Auflage, vol. I-II, Berlin, 1870-1875, *sub-voce*; Walter F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză, Paris, 1969, *passim*.

<sup>13</sup> Martin P. Nilson, *The Minoan-Mycenean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927, p.396 sq.

<sup>14</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Glaube der Hellenen*, Basel, 1956, vol.II, p.60.

<sup>15</sup> Walter P. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Paris, 1969, p.58.



cetatea era locuită de grecii eolieni. Însă cea mai veche dovadă a antichității cultului lui Dionysos sunt *Iliada* și *Odiseea*, unde îl putem găsi menționat pe acest zeu și chiar misterele lui.

În cartea a VI-a a *Iliadei*<sup>16</sup>, Diomede discută despre destinul inevitabil hărăzit aceluia care luptă împotriva zeilor. El amintește de soarta ce a avut-o puternicul rege trac Lycurg, care le-a izgonit pe doicile furiosului Dionysos. Acestea au fugit, lăsând să cadă jos obiectele sacre folosite în mistere. Dionysos însuși a fugit și s-a ascuns în mare, unde Thetis, mama lui Ahile, îl primi cu dragoste pe zeul ce tremura de frică. Bacchantele, însoțitoarele lui Dionysos, nu sunt numite „nebune” în acest pasaj din *Iliada*. Dar, în alt loc din *Iliada*<sup>17</sup>, Homer o compară pe o femeie înebunită de groază cu o menadă. Tot astfel, în imnul către zeița Demeter, este menționată o menadă care delirează alergând peste munții acoperiți de păduri.<sup>18</sup> Astfel, Dionysos, cel plin de nebunie, și menadele „nebune” sunt figuri bine cunoscute lui Homer și cititorilor săi. Dionysos apare și la Homer ca zeu al vinului întrucât, în *Odiseea*, 73, el îi oferă un ulcior de aur lui Thetis, drept răsplată pentru ajutorul ce i l-a dat. Tatăl preotului Maron, care îi dă lui Ulise vinul cu care îl îmbată pe Ciclop, se numește „Evantheus”, nume ce i se dă lui Dionysos.<sup>19</sup> Tot astfel, în *Iliada* XIV.325, Dionysos este numit „plăcere a muritorilor”, această denumire referindu-se, desigur, la faptul că el dă bucurie și plăcere oamenilor prin vinul său. De altfel, și Hesiod<sup>20</sup> îl numește pe Dionysos „cel bogat în bucurii”, căci, prin vinul său, el aduce bucurie oamenilor. De asemenea, în *Odiseea* XI.580 se arată că *thyadele*, adoratoarele lui Dionysos<sup>21</sup>, dansau pe muntele Parnas și, de aceea, acest munte primește numele de „loc al dănțuirilor frumoase”. Vom conchide că Homer, după cum reiese din *Iliada* și din *Odiseea*, îl cunoștea pe Dionysos, cunoștea cultul său și, foarte probabil, cunoștea misterele sale. Această familiaritate a lui Homer cu riturile și cultul lui Dionysos implică faptul că Dionysos fusese preluat de greci înainte de războiul Troiei, așa cum o dovedește și menționarea numelui său pe tăblițele de la Pilos. Așadar, acest zeu intră în panteonul grec pe la jumătatea mileniului II î.e.n.. Nu putem afirma cu certitudine dacă a venit la greci de la tracii din Frigia sau de la tracii din Peninsula Balcanică. Cert este că adorarea lui Dionysos și cultul său nu au intrat în Grecia decât după o oarecare rezistență, discutată de E. Rohde.<sup>22</sup> Găsim ilustrată această opoziție chiar și în *Iliada*, în episodul cu regele trac Licurg, care vrea să leucidă pe bacchante și pe Dionysos<sup>23</sup>, întrucât cultul lui Dionysos, cu dansurile sale zgomotoase, desfășurate pe dealuri și prin văi, reușise să le câștige pe femeile din Beoția, pe cele din Argos, iar mai apoi pe cele din Proetos. Cultul lui Dionysos,

<sup>16</sup> *Iliada*, VI.130-137.

<sup>17</sup> *Iliada*, XXII.561.

<sup>18</sup> Walter F. Otto, *op.cit.*, p.61.

<sup>19</sup> Euripide, *Ciclopul*, 141 sq.

<sup>20</sup> Hesiod, *Munci și zile*, 614.

<sup>21</sup> Numite și „bacchante” sau „hyade”.

<sup>22</sup> Erwin Rohde, *Psyche*, trad. franceză, Paris, 1928, p. 295 sq.

<sup>23</sup> *Iliada*, VI.130-137.

care se propaga cu repeziciune, le stârnea pe fetele și pe femeile din Grecia să se alăture cetelor de dansatoare care cântau și se manifestau zgomotos după ce beau vin, străbătând dealurile și pădurile. Această „nebunie” produsă de noul cult al lui Dionysos este menționată și de Diodor din Sicilia, de Pausanias și de Apollodor.<sup>24</sup> Regii unor ținuturi s-au împotrivit acestui cult orgiastic; în această situație au fost regii Pentheu, la Theba, și Perseu, la Argos. Și femeile din Orchomene și cele din Tirynth s-au opus acestui cult. Cultul lui Dionysios pare să fi fost introdus din nordul Greciei în Beoția și, de acolo, în Peloponez; mai apoi, a trecut în unele insule din Marea Egee. Erwin Rohde scrie că „în lipsa chiar și a unei singure referințe textuale, ar trebui să presupunem că exista o repugnanță profundă (în Grecia) pentru tulburarea și amețeala provocate de cultul trac; antipatia căreia i-au dat naștere instinctele lor fundamentale i-a împiedicat pe greci să se abandoneze acestor excitații furioase, să se piardă în oceanul fără de limite al senzației. Vagabondarea neînfrănată prin munți, în cursul sărbătorilor nocturne, care putea să convină unor femei trace, nu putea să fie acceptată fără opoziție de către burghezia greacă, care vedea în acestea o ruptură de toate obiceiurile și ideile morale”.<sup>25</sup>

Noul cult le-a antrenat în vertijul entuziasmului său pe femei și, datorită lor, acest cult a fost introdus în Grecia. De altfel, se poate compara această epidemie de dans, cântece, hore și veselie, cu epidemiile de dans contagios survenite în evul mediu în Germania, care se întindeau cu mare rapiditate peste sate și orașe, începând din regiunea renană. Cete întregi de dansatori, bărbați, femei și fete tinere străbăteau Germania, cântând și invocând uneori pe sfântul Ioan iar alteori numele unor demoni. Biserica romano-catolică a văzut în aceste epidemii de dans contagios, apărute după secolul XIV, o erezie, mai cu seamă că unii dintre dansatori evocau viziuni religioase și cădeau în stări de extaz. Poate că o astfel de contagiune a dansului, a veseliei, a cântecului și a beției, toate puse sub egida zeului trac Dionysos, a facilitat răspândirea acestui cult, care a dobândit rădăcini în Grecia și s-a răspândit în multe alte locuri. În decursul vremurilor, cultul zeului trac Dionysos a dobândit o mare însemnătate în viața religioasă a poporului grec dar și în viața culturală a Greciei, în genere (tragedia greacă reprezenta, inițial, un ritual și o ceremonie dionysiacă). Rolul redus pe care îl joacă zeul trac în *Iliada* și în *Odiseea* nu dă nimic de bănuț cu privire la importanța pe care o va dobândi acest zeu de-a lungul timpului.

Desigur, în epoca clasică, zeul trac Dionysos nu mai avea caracterile sale originare; el a fost umanizat, s-a îmblânzit, cultul său nu a mai fost asociat cu sacrificii umane. Practicile sale de mistere sunt mult elenizate și adaptate spiritualității grecești.

<sup>24</sup> Erwin Rohde, *op.cit.*, p.295, nota 1.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 297.

#### 4. Misterele lui Dionysos la traci

Am demonstrat în capitolul „Enigmaticii agatârși și statul lor” că agatârșii, după cum se poate observa și din numele lor, au fost adoratori ai lui Dionysos. Denumirea de „agatârși” derivă de la doi termeni grecești, „ago” - „eu duc”, „eu conduc” și „thyrsos”, acesta din urmă fiind emblema pe care o purtau închinătorii lui Dionysos. Faptul că agatârșii aveau femeile în comun reprezintă o dovadă a faptului că orgiile din riturile lui Dionysos, unde femeile aveau libertatea să se dăruiască oricui ar fi vrut ele, își găseau continuarea și mai târziu.

Dacă agatârșii aveau aceleași obiceiuri și credințe ca și ceilalți traci, după cum ne asigură Herodot, ei trebuiau să se închine, la fel ca și restul tracilor, lui Dionysos, lui Ares sau zeiței Bendis. Religia henoteistă<sup>26</sup> a tracilor făcea ca fiecare trib să considere drept zeu suprem pe câte altul dintre acești zei. Astfel, Ares (Marte) era zeu suprem la tracii mygdoni, la bisoni și la adoni. Zeița Hera pare să fi fost divinitatea supremă la sarieni și la kebrieni. La această seminiție tracă, marele preot al acestei zeițe era totodată și rege. Vom arăta, în cele ce urmează, că alți traci îl aveau ca zeu suprem pe Apollo și că regii tracilor îl considerau pe Hermes drept zeul lor protector. La agatârșii care purtau emblema acestui zeu, adică *thyrs*-ul, și care își trăgeau numele de la purtarea acestui *thyrs*, este foarte verosimil ca zeul suprem să fi fost Dionysos.

Totuși, cultul lui Dionysos era foarte răspândit și la alți traci, ca dovadă stând faptul că în secolul al V-lea î.e.n., când tracii au început să folosească moneda, au preluat mai cu seamă monede ale insulei Tassos, pe care era reprezentat capul lui Dionysos.<sup>27</sup>

Dacă agatârșii erau adoratori ai lui Dionysos, atunci misterele acestui zeu erau celebrate și la agatârși. La aceștia, misterele lui Zalmoxis nu erau practicate într-o formă acomodată la mentalitatea greacă, ci păstrau toată violența primară a zeului furios și a bacchantelor sale care, în hore nebune, pe jumătate goale și purtând făclii în mâini, treceau peste dealuri și prin văi, în timpul nopții, chiuind și strigând, amețite de „sângele viței de vie” dar și zăpăcite de mișcările bruște ale capului, de zgomotele tobelor mari, de sunetele flautului sau de ritmurile săltărețe ale naiului. În această stare de exaltare, simțurile lor se trezeau și căutau cu înfrigurare parteneri care să le satisfacă instinctele astfel stârnite. Orgia erotică urma întotdeauna orgiei dansului, cântecelor și beției din misterele dionysiace.

Este sigur că existau și alte ceremonii legate de cultul lui Dionysos, în afară de orgii, de hore sau de străbaterea dealurilor și a văilor noaptea, cu făclii în mână. Dionysos este prezent în multe din misterele grecești și, pe de altă parte, existau și practici de mistere proprii lui Dionysos.<sup>28</sup>

Este cert că la agatârși se practicau mistere ale lui Dionysos. După cum am arătat, practicile de mistere erau răspândite la toți tracii, ele răspândindu-se la greci

<sup>26</sup> Henoteismul este acea doctrină religioasă care îngăduie adorarea a mai multor zei, unuia dintre aceștia oferindu-i-se statutul de zeitate supremă.

<sup>27</sup> M. Gramatopol, *Arta și arheologia dacică și romană*, București, 1982, p.116 sq.

<sup>28</sup> Filon din Alexandria, *De vita contemplativa*, 2.

venind de la traci; aşadar, astfel de mistere trebuiau să existe şi la agatârşi. Vom încerca să investigăm structura misterelor lui Dionysos, așa cum ne-au fost ele revelate de greci. De asemenea, vom ține cont de structura generală a misterelor grecești, mistere preluate de la traci.

Am arătat că miturile referitoare la Dionysos vorbesc despre o descindere a sa în Infern, în Hades, în lumea de dincolo, ulterior revenind de acolo, la fel ca Orfeu, Pitagora, la fel ca mistul din misterele de la Eleusis. Inițiatul în misterele lui Dionysos, care poate că se identifica cu zeul sau se considera călăuzit de zeu, cobora și el în Hades, de unde era adus la viață și la nemurire de către Dionysos însuși.

De asemenea, trebuia să existe în misterele lui Dionysos o etapă constând din relatarea miturilor sale, corespunzând etapei „celor rostite/spuse” (*ta legomena*) din misterele de la Eleusis. Aceasta avea ca scop să îl familiarizeze pe mist cu legenda zeului și cu ceea ce putea el dobândi prin inițierea în misterele lui Dionysos.

Dar, mai presus de toate, era necesar ca în misterele lui Dionysos să existe etapa vederii zeului, *epopteia*. Apariția zeului în cursul ceremoniilor din mistere venea să aducă viitorului inițiat confirmarea deplină că zeul este de față, că îl susține și că tot ceea ce se petrecea în cadrul practicării misterelor era supravegheat și poruncit de zeu, zeu care, totodată, îi va hărăzi inițiatului viață veșnică, nemurire, după moartea trupească.

Totodată, euforia creată de ingerarea de vin, de dansuri, de chiote, de cântece, reprezenta un fel de arvună a fericirii ce îl aștepta pe inițiat după moarte, o anticipare a vieții beatifice și fără de griji pe care o va dobândi, după moarte, inițiatul în misterele lui Dionysos.

Desigur, momentul crucial din mistere era constituit din *epopteia* - „vederea/apariția zeului” și avem certitudinea că în cursul misterelor lui Dionysos viitorii inițiați îl vedeau pe zeul viței de vie. Cel puțin menadele, femeile care luau parte la aceste mistere, pretindeau ca l-au văzut pe zeu.<sup>29</sup> Desigur, pe parcursul acestor mistere, celebrate în întuneric, la lumina pâlpâindă a făcliilor, după ingerarea unor cantități mari de vin și după epuizarea dată de jocurile și horele de peste munți și de prin păduri se puteau produce iluzii și halucinații vizuale. Poate că preoții lui Dionysos facilitau producerea acestor iluzii înfățișând viitorilor inițiați oameni mascați sau îmbrăcați în ținuta zeului, care, în întunericul nopții și la lumina torțelor, puteau fi luați drept însuși zeul Dionysos, venit în mijlocul adoratorilor săi. De altfel, aceasta este ceea ce se întâmpla și la Eleusis, unde erau prezentate zeițele Demeter și Proserpina. O astfel de înșelătorie nu putea fi ușor decelată pe întuneric de către femei sau bărbați aflați, mai mult sau mai puțin, în stare de ebrietate. De altfel, Rudolf Otto admite obiectivitatea manifestărilor divine în cursul unor astfel de practici.<sup>30</sup> Dar, după cum arată W. F. Otto<sup>31</sup>, obiectivitatea

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Rudolf Otto, *Le sacré*, traducere franceză, Paris, 1926, *passim*.

<sup>31</sup> Walter F. Otto, *op.cit.*, p. 36-37.

sacralului nu se manifestă decât în anumite stări psihologice și nu poate fi percepută decât printr-o anumită metodă psihologică, aceea a excitației psihice, a extazului și a spaimei. Epifania zeului nu se arată ca reală decât într-o stare de tulburare emoțională.

Cu privire la viziunile pe care le aveau participanții la orgiile dionysiace, E. Rohde scrie: „căci ei trebuiau să considere ca experiențe cu conținut obiectiv senzațiile și viziunile pe care le aveau în starea de extaz”<sup>32</sup> și „chiar după încetarea extazului, viziunile pe care le avuseseră extaticii le apăreau lor ca având un conținut real, precum li s-a întâmplat lui Antipheron, cel originar din orașul Oreos (din Euboia), și altora care au fost în extaz, care spuneau că viziunile au avut loc (cu adevărat) și că și le amintesc”<sup>33</sup>.

Vrăjitorii care au fost mai târziu convertiți la creștinism rămăneau în general convinși, chiar și după mai multă vreme, de realitatea viziunilor pe care le avuseseră înainte și pe care le considerau în continuare ca fiind reale.<sup>34</sup>

După cum știm din relatările despre mitul său, în misterele lui Dionysos erau efectuate și o serie de acțiuni (corespunzând etapei denumite „ta dromena”, din orice mister antic) violente, sălbătice, cum ar fi prinderea unui animal, sfâșierea lui și mâncarea cărnii lui crude. Menadele și bacchantele, sfâșiiind un căprior și mâncând carnea sa crudă, nu făceau decât să-l imite pe zeul adorat, care obișnuia să rupă în bucăți animale și să le devoreze carnea crudă.

Practicarea mistereleor lui Dionysos era însoțită de muzică și de dans, care aduceau într-o stare de exaltare, de extaz, pe participanții la aceste mistere. În această stare de extaz, bacchantele care îl însoțeau pe Dionysos și care erau prezente la toate ceremoniile consacrate lui, rosteau prorocii. De altfel, într-un pasaj din drama lui Euripide, *Bacchantele*<sup>35</sup>, Dionysos este numit „proroc”. Herodot scrie că în Tracia exista un oracol al lui Dionysos la tribul satrilor, unde o prorociță rostea oracole, la fel ca la Delphi.<sup>36</sup> Euripide îl numește pe Dionysos „profetul tracilor”.<sup>37</sup> În Grecia, la Delphi, existau oracole ale lui Dionysos, care erau anterioare celor de la Delphi, ale lui Apollo.<sup>38</sup> În Grecia, exista un oracol al lui Dionysos la Amphicleia, în Phocida.<sup>39</sup> Aristotel scrie că profeții unui oracol trac nu-și rostesc prorociile decât după ce beau mult vin, în vreme ce preoții lui Apollo, la Claros, pentru a fi inspirați, beau dintr-o apă sfântă.<sup>40</sup>

Astfel, vinul trebuie să fi jucat un rol însemnat în misterele lui Dionysos de vreme ce atât bacchantele cât și prorocii săi beau vin înainte de a cădea în extaz și a face prevestiri. Vinul altera starea de conștiință a celor ce luau parte la ceremoniile

<sup>32</sup> Erwin Rohde, *op.cit.*, p.289.

<sup>33</sup> Aristotel, *Peri mnemes*, p.451,a,8.

<sup>34</sup> Erwin Rohde, *op.cit.*, p.289, nota 1.

<sup>35</sup> Euripide, *Bacchantele*, 278 sq. și 217.

<sup>36</sup> Herodot, VII.111.

<sup>37</sup> Euripide, *Hecuba*, 1245.

<sup>38</sup> *Scholii* la Pindar, *Pythica*.

<sup>39</sup> Pausanias, X.33.11.

<sup>40</sup> Macrobius, *Saturnalia*, 1.18.1; Tacit, *Annale*, II.54.

dionysiace și astfel era cu puțință ca ei să aibă iluzii și să fie cu ușurință înșelați de sacerdoții care pretindeau că îl arată pe zeul prezent în mijlocul lor.

Participarea la misterele lui Dionysos le producea fetelor tinere, femeilor dar și bărbaților o jovialitate accentuată și o mare bucurie, produse de cântece, de joc și de vin. Aceasta este explicația pentru cortegiul numeros ce-l însoțea pe Dionysos și care, probabil, lua parte și la celebrarea misterelor sale. Probabil că aceste mistere erau celebrate odată cu festivitățile zeului, adică odată la trei ani.

## X. CULTUL ZEULUI APOLLO LA TRACI

Herodot afirmă, într-un anumit pasaj, că singurii zei la care se închinau tracii ar fi fost Ares, Dionysos și Artemis, exceptându-l pe Hermes, căruia îi aduceau adorația lor doar regii. Totuși, această afirmație este inexactă iar Herodot se contrazice prin cele afirmate tot în propriul său text, care mai menționează și alți zei, în afară de cei amintiți anterior. Din această enumerare sunt omiși Zalmoxis<sup>41</sup>, Gebeleizis<sup>42</sup>, zeița Hera (al cărei cult este atestat de Herodot la triburile Kerbrenilor și Scaioboilor)<sup>43</sup>, zeul Pleistoros<sup>44</sup> și zeița Hestia<sup>45</sup>.

La acești zei traci trebuie să-i adăugăm și pe cei cunoscuți nouă din inscripții grecești: Medyzeus, Deloptes, Manimazos, Debatopeios, Darzalas, Iambadoule, Asdoyles, Soyregethes, Tiltha, Tarozieis, Pyrmeroylas, Tarsozieis, Ithiostla, Goitosyros. De asemenea, trebuie să îi adăugăm pe acei zei cunoscuți din inscripțiile latine: Totoes, Zbelsurdos, Hebros, Bedy (zeul trac și frigian al apelor). De asemenea, sunt menționate numele a numeroși eroi care erau celebrați în cadrul unor culte locale.

Pe de altă parte, este omis din această listă și zeul Apollo, pe care îl găsim reprezentat pe numeroase statui, reliefuri și inscripții din Tracia și despre care știm, din *Odiseea* IX.260, că avea un templu în orașul Ismar, din Tracia, unde se găsea și o dumbravă sacră consacrată lui. De asemenea, știm că avea un preot, Maron, care îi dăruiește lui Ulise vinul cu care îl va ameți pe ciclop.<sup>46</sup>

Zeul Apollo pare să fie o divinitate din cele mai însemnate la traci și nu numai la greci. Pentru a cunoaște miturile legate de zeul Apollo la traci trebuie să prezentăm pe scurt legendele pe care le-au scris mitografii greci cu privire la zeul Soarelui, frate al zeiței Artemis (Bendis, la traci), ambii copii ai zeiței Leto și ai lui Zeus.

<sup>41</sup> Herodot, IV.94-95.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>43</sup> Polyenos, VII.22.

<sup>44</sup> Herodot, IX.119.

<sup>45</sup> Diodor din Sicilia, I.94.2.

<sup>46</sup> *Odiseea*, IX.281 sq.

### 1. Miturile referitoare la Apollo la greci

Dacă mitologia tracă este strâns legată de mitologia greacă, pentru a cunoaște miturile trace referitoare la Apollo, va trebui să investigăm miturile grecești referitoare la acest zeu.

Tradiția mitologică greacă îl considera pe Apollo fiu al lui Jupiter și al zeiței Leto. Aceasta din urmă era fiica lui Saturn și a lui Phebe, fiind născută în insula hiperboreenilor. De la Zeus, ea i-a avut pe Apollo și pe Artemis. După *Iliada*, Apollo s-ar fi născut în Lycia. Imnul homeric către Apollo afirmă că acest zeu s-a născut la Delos. Se atribuie și altor locuri cinstea de a-l fi văzut născându-se pe Apollo. Cultul lui Apollo la Delos dobândind o mare însemnătate, tradiția care afirmă că aici s-ar fi născut zeul a devenit dominantă. Leto, mama zeului, nu găsea un loc unde să poată naște, fiind urmărită de geloasa Hera, soția lui Zeus. În cele din urmă, a fost primită la Delos dar a fost obligată să jure că Apollo va stabili la Delos cultul său. Zeul Apollo s-a născut la șapte luni, în a șaptea zi a lunii; de aceea, i-a fost consacrată cifra șapte. Ca urmare, i se aduceau jertfe în a șaptea zi a lunii, primind și numele de „Hebdomagetos”. După naștere, zeul a fost hrănit de zeița Themis cu nectar și cu ambrozie. La câțiva timp după ce s-a născut, Apollo a străpuns cu săgețile sale pe șarpele Python, care o urmărea pe mama sa, Leto. El a trebuit să se purifice ca urmare a faptului că a săvârșit acest omor și, pentru a expia crima lui, a slujit ca păstor, vreme de opt ani, regelui Admetos al feniștilor. După o altă tradiție, înfuriat că Zeus ucisese cu fulgerul pe fiul său, Asclepios, Apollo i-a ucis pe ciclopi și, ca urmare a acestui omor, el s-a refugiat la regele Admetos. După un alt mit, el urzise, împreună cu Neptun, o conspirație împotriva lui Zeus și, de aceea, amândoi au fost izgoniți din Olimp. Intrând în slujba lui Lamedon, s-au apucat să zidească împreună întăriturile cetății Troia. După ce a umblat o vreme în pribegie, Apollo a recâștigat bunăvoința lui Zeus, care îi încredință conducerea carului Soarelui.

Apollo, zeu olimpien, este răzbunător și trimite peste oameni pedepse și moarte. De aceea, el este înarmat cu un arc și cu săgeți care nu pot fi evitate, ce îi fuseseră dăruite de Hephaistos. De aici provin câteva din numele ce i s-au dat: „Hecates”, „Hecilagos”, „Hecatebolos”, „Hekebolos” („cel ale cărui lovituri ajung departe”), „Clytotoxos”, „Argyrotoxos” („cel cu arcul de argint”). Cei ce cad în urma loviturilor sale nu pier în felul războinicilor într-o bătălie; moartea dată de el este întotdeauna asemănătoare morții naturale. Astfel, în *Iliada*, el lovește cu ciumă, armata lui Agamemnon. Apollo nu este numai un zeu răzbunător, deși el trimite oamenilor, atunci când aceștia o merită, chiar și boli. El este totodată și zeul binefăcător care înlătură bolile, este zeul care, prin oracolele sale, îi învață pe oameni cum să se ferească de ele. Apollo este totodată zeul care înlătură răul, de unde numele de „Apotropaeus”, „Alexicacos”, care îi sunt date. Este și zeul care ajută, zeul care mântuiește, care tămăduiește și, ca atare, este numit „Acestor”, „Acesios”, „Preon”, „Epikourios”, „Opifer”, „Salutaris”, „Medicus” (ultimele trei ultime apelări sunt întâlnite la romani). Ca urmare, atunci când apăreau epidemii

de ciumă sau de alte boli, era consultat oracolul său. De aici provenea numele de „Iatromantis” – „medic – profet” – ce i se dădea.

Apollo este zeul divinației, al oracolelor. În calitate de zeu care pedepsește, el cunoaște binele și adevărul și îl face cunoscut oamenilor.

Apollo face cunoscută voința lui Zeus și, așa cum îl numește Eschil, el este „profetul lui Zeus”. Apollo a pus stăpânire pe oracolul de la Delphi (fostul oracol al lui Themis) după ce a ucis pe paznicul lui, șarpele Python. De la Zeus, Apollo a primit darul prorociei și i l-a transmis lui Hermes și altor zei, cum ar fi Dionysos, sau profetului Chalkas. Este numit și „Lookeios” - „zeul care luminează mintea”. Cu toate acestea, răspunsurile sale sunt obscure și adeseori învăluite (de unde provine denumirea de „Loxias” - „cel strâmb [în răspunsuri]”).

După oracolul din Delphi, cele mai celebre oracole ale lui Apollo erau: cel din Abae, în Phocida, cel de la Didyma, lângă Milet, oracolul din Ichnae, în Macedonia, cel de la Charos, lângă Colophon, oracolul din Delos, cel din Selinonte, în Cilicia, oracolul din Patahe, în Licia, oracolul din Thymbra, în Troada, oracolul din Larissa, în Argolida, oracolul din Oropo, în insula Eubea, cel de la Theba, de pe malurile râului Ismenios. De la acestea proveneau denumirile de: „Clarios”, „Larissaeos”, „Tegyralos”, „Thymbrales”, „Patareus”, „Ismenios”, ce i se dădeau zeului. De regulă, Apollo dădea răspunsuri la oracole la fel ca la Delphi, prin intermediul unei preotese. La Delphi, răspunsurile erau date prin intermediul unei preotese numită „Pythia”, care stătea așezată pe un trepied, deasupra unei cavități de unde ieșeau vapori îmbătători.

Gh.V. Brătescu<sup>47</sup> descrie într-un mod sugestiv oracolul de la Delphi în următoarele cuvinte: „La Delphi, pe care anticii îl considerau "buricul pământului", profețiile se efectuau în numele lui Apollo, prin mijlocirea unor femei numite „Pythii” sau „Pythonise”. Timp de trei zile înainte de ziua hărăzită oracolelor, Pythonisa ținea un post sever, se ungea cu uleiuri în compoziția cărora intrau droguri excitante și se îmbăia în fântâna Castelia, umplută cu apă în care fuseseră macerate frunze și crengi de laur. La ieșirea din bazin, Pythia bea mai multe cupe din această apă. Apoi, preoții o conduceau în templu, unde îi dădeau să bea licoarea profetică, un amestec de vin dulce și plante halucinogene. După un asemenea tratament, Pythia era dusă în peștera oracolelor, plină de mulțimea pelerinilor. Cu părul despletit, ea se așeza încet pe trepiedul sacru de aur, inspirând "vapori profetici" care se ridicau din podeaua grotei (probabil fumul unor plante halucinogene arse în apropierea peșterii, transmis printr-o conductă secretă în cavitatea subterană a oracolului). Intoxicată de substanțele pe care le înghițise, le respirase și le întinsese pe trup, Pythia intra în criză, acest moment fiind pregătit de preoții care îl invocau pe Apollo, de mulțimea credincioșilor ce se rugau și, în general, de întreaga atmosferă de mister ce domnea acolo, la lumina făcliiilor. Fața Pythiei devenea lividă, ochii începeau să i se rotească și să se dea peste cap, corpul intra în convulsii oribile, sudoarea i se prelingea pe frunte și balele se iveau la colțurile buzelor. Acum era clipa întrebărilor, pe care preoții le repetau cu

<sup>47</sup> Gh.V. Brătescu, *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, București, 1985, p.134 sq.



insistență, până când Pythia scotea câteva cuvinte sau fraze de neînțeles pentru mulțimea ce aștepta uluită și prosternată. Acesta era oracolul. După o oră de asemenea delir, Pythia era condusă cu tot alaiul în chilia ei, unde se prăbușea sfârșită, rămânând acolo câteva zile, până mai prindea puteri, dacă nu cumva o moarte subită pune capăt crizei teribile provocată de suprasaturarea corpului ei cu tot felul de substanțe toxice.

După plecarea Pythiei, preoții se retrăgeau într-o încăpere sacră, deliberând asupra interpretărilor pe care urmau să le dea cuvintelor rostite de profetesă. De obicei, ei – fiind perfect informați asupra pulsului vieții politice și sociale – potriveau răspunsurile lor astfel ca să convină intereselor lor de castă sau unui rege care îi mituise în prealabil. Alteori, le exprimau cu dublu sens, fapt ce nu-i angaja cu nimic. Pythonisele erau recrutate de preoți numai dintre femei cu psihic labil sau posedate, termen care indica, în înțelegerea anticilor, indivizi ce manifestau simptome pe care medicina actuală le-ar defini ca specifice epilepsiei. În ochii anticilor, asemenea oameni nu treceau drept bolnavi. Dimpotrivă, se considera că starea lor, despre care știm acum că era anormală, provenea din contactul lor cu divinitățile.

Treptat, oracolul de la Delphi începe să decadă, la aceasta contribuind nu atât Pythonisele, cât preoții templului putrezi de corupți, dedați șarlatanismului, pe care nici nu se mai străduiau să-l disimuleze.”

La Delos, oracolul prezicea prin foșnetul arborilor, iar la Claros prin apa care îi inspira pe profeții ce o beau. Alteori, se interpreta oracolul prin intermediul făinei sacre, de unde numele de „leuromantis” – „prezicător prin făină”.

Apollo era și zeul cântecului și al lirei. Apollo vrea să acorde oamenilor binele pe care îl descoperă ca zeu al oracolelor și prin muzică, mai ales prin muzica cântată la *phormynx* (un fel de chitară). O tradiție îi atribuie inventarea fluiерului. Totuși, în operele lui Homer, Apollo nu are nicio legătură cu muzele, deși *Iliada* îl înfățișează cântând la *phormynx* la banchetele zeilor. De altfel, cântăreții orfici nu-l invocă pe Apollo, ci întotdeauna pe Muză. Totuși, într-o epocă ulterioară, Apollo apare ca mai mare peste muze și conducător al lor, de unde numele de „Musagetes”, ce i se dă uneori. În sunetele lirei sale, pietrele veneau să se așeze singure pentru a fi construite zidurile și astfel au fost ridicate întăriturile cetății Troia. Este în rivalitate artistică și se ceartă cu regele Midas al Frigiei și cu Maryas, satyr frigian. Ca zeu al lirei și al oracolelor, Apollo se arată ca întemeietor de cetăți și ca legislator. Oracolul său le trasează coloniștilor drumul și tot el prescrie *polis*-urilor constituția lor. S-a arătat, de către Otfried Müller, că toată organizarea statelor-orășe doriene se baza pe cultul lui Apollo.

Apollo este și o divinitate pastorală și aici apare sub aspectul dublu, de zeu sever și rău, dar și sub aspect de zeu ocrotitor și salvator. În *Iliada*, el este numit „păstorul de iepe” și, pe muntele Ida (din Troada), el păzește turmele lui Laomedon, de unde apelația de „lukoctonos” – „ucigătorul de lupi”. După poetul Callimach, Apollo ajută mult la fertilitatea ogoarelor.

Încă din opera lui Homer, lui Apollo i se dă numele de „cel strălucitor”, „cel scânteietor”; totodată, el este numit „Phoebos”, care are același înțeles, de

„strălucitor”. Lumina pe care o emană el este lumina cunoașterii. Cultul lui Apollo l-a asociat pe acest zeu cu Soarele și, în cele din urmă, s-a ajuns la afirmarea identității lui Apollo cu Soarele; totuși această poziție este cu totul străină de mitologia antică. Probabil că în opera lui Eschil<sup>48</sup> apare Apollo pentru prima oară ca zeu al Soarelui.

Tradiția mitologică îi atribuie lui Apollo multe legături amoroase cu nimfe și cu muritoare, de la care a avut numeroși copii. Cele mai celebre iubite ale sale sunt: Acacallis, Cyrena, Anthilene, Anethippe, Aethasa, Dia, Coronis, Calliope, Manto, Melia, Urania, Sinope, Thyia, Bolina, Daphne, Cassandra, Clythia.

Trebuie menționate următoarele nume ce i s-au dat lui Apollo: „Actios” (de la numele promontoriului Actium, unde zeul avea un foarte frumos templu), „Acercecomes” - „cel al cărui păr de pe cap nu a fost tăiat”, „Aegletes” - „cel ce emite raze”, „Agreus” - „vânătorul”, „Agyeus Thyraeos” - „protector al ulițelor”, „Anephaeos” - „zeul din Anaphe”, „Boedromios” - „cel ce acordă ajutorul său”, „Daphnites” - „cel ce este încununat cu lauri”, „Delios” - „zeul de la Dolos”, „Delphicos” - „cel ce prezidează oracolul de la Delphi”, „Grynaeos” - „zeul de la Grynios”, „Hyperboraeos” - „zeul hiperboreenilor”, „Smintheos” - „zeul căruia îi sunt consacrați șoarecii”, „Sauroctonos” - „ucigătorul de șopârle”, „Chrysocomes” - „zeul cu păr de aur”.<sup>49</sup>

Apollo este reprezentat purtând un arc și o tolbă, purtând cârja de păstor (în calitate de zeu al păstorilor), purtând o chitară și un *plectron* (în calitate de zeu al cântecului), purtând un trepied (în calitate de patron al divinației). Animalele sale sacre sunt: lebăda, uliul, corbul, cocoșul, șoimul, lupul, șarpele și greierele. Plantele consacrate lui sunt: laurul, palmierul, măslinul, tamarisul. I se aduceau ca sacrificii boi, capre, oi, lupi, iar la hiperboreeni, măgari. Sărbătorile consacrate lui Apollo erau, la Atena, Thargelia, care avea loc în luna Thargelion, iar la Roma, jocurile seculare care durau trei zile și trei nopți. La Delphi, îi erau consacrate jocurile delphice.

Pictorii și sculptorii au făcut din Apollo tipul ideal al frumuseții juvenile și îl reprezintă cu figura foarte ovală, fără barbă, cu fruntea înaltă și scobită în jurul sprâncenelor, cu părul lung și des, legat la ceafă și ridicat în sus, într-un coc, astfel încât bucele să îi cadă pe umeri. În raport cu pieptul, coapsele sale sunt foarte strâmte. În calitate de căpetenie a muzelor, este figurat fie înveșmântat, fie gol, fie având doar hlamida pe el.

## 2. Apollo și Dionysos la greci

Miturile lui Dionysos, așa cum au fost ele receptate de greci, sunt destul de diferite de cele ale celorlalți zei olimpici. Mai întâi, mama sa este o muritoare, pe nume Semele, de neam frigian (trac), care a fost iubita lui Zeus. Miturile grecești

<sup>48</sup> Eschil, *Suppliantele*, 198.

<sup>49</sup> E. Jacobi, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, *sub-voce*; Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*, III-e Auflage, Berlin, 1871-1875, *sub-voce*.

ne asigură că Dionysos s-a dus în Infern ca s-o aducă pe mama sa de acolo, urcându-se apoi la cer cu ea. Dionysos a avut două nașteri, căci s-a născut a doua oară din trupul lui Zeus, după cum povestesc miturile lui. Dionysos este un zeu violent, impulsiv, furtunos, care străbate munți, văi și câmpii în goană nebună, însoțit de un alai nesfârșit, constituit din fete și din femei care scot chiote, joacă și cântă. El răstoarnă toate convențiile, tot ceea ce este înstatornicit, și îi atrage pe toți după el, silindu-i să joace și să cânte. În Dionysos se reflectă o forță elementară, animalică chiar, ce nu caută decât jocul și petrecerea, întorcând spatele cu nepăsare la tot ceea ce este serios, important, de temeii, în viața muritorilor. Dionysos aspiră doar la clipe de fericire, de bucurie, de extaz, care lasă în urmă tot ceea ce este serios.

Spre deosebire de Dionysos, Apollo, ca toți ceilalți zei olimpicieni, își întemeiază cârmuirea sa asupra muritorilor pe ordine, pe ascultare, pe stăpânirea instinctelor de orice fel, pe inhibarea poftelor și pe reprimarea fermă a tot ceea ce este animalic, bestial și violent în oameni.

Așadar, există un antagonism esențial între Apollo, zeu al ordinii, care instituie legile cetățitorilor doriene, și Dionysos, zeu al dezordinii, al beției, al hălăduirii fără de rost, însoțite de cântec și de femei pline de admirație pentru el, care îi înalță imnuri de slavă. Această opoziție este sugestiv reliefată de opoziția dintre spiritul apolinic și cel dionysiac, acestea dând structura esențială a fiecărui tip de spiritualitate (în concepția lui Nietzsche).<sup>50</sup>

Fr. Nietzsche este cel care a expus pentru întâia oară aceste două categorii estetice în lucrarea sa, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii* (1872). Desigur, concepția filozofului german este foarte discutabilă, fiind greu de admis că aceste două principii estetice, apolinic și dionysiacul, ar fi momente esențiale în creația oricărui artist. Apolinicul reprezintă seninătatea contemplativă, tendința spre crearea unei imagini frumoase și a unei forme armonioase, spre echilibru și spre optimism; dionysiacul este caracterizat de distrugerea echilibrului, de lipsa totală a armoniei, răscolind instinctele, unificând contrariile. Tipul artistului apolinic ar fi, după Fr. Nietzsche, cel oniric, pe când tipul dionysiac ar fi un artist al beției.<sup>51</sup> Trebuie totuși să remarcăm că beția incită la visare și deci tipul oniric nu este neapărat apolinic.

Mitologia greacă relatează despre adversitatea pe care a întâmpinat-o Dionysos atunci când acesta a intrat în Grecia sau în alte regiuni din lume. Această adversitate se vedește nu numai în violența regelui Licurg<sup>52</sup> împotriva „doicilor” lui Dionysos și împotriva zeului însuși, în bătălia dată de regele Pentheu din Theba pentru a-l împiedica pe Dionysos să pătrundă în țara sa, în adversitatea regelui

<sup>50</sup> Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Berlin, 1872, *passim*. În română, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*, în *Opere complete*, vol. II, Editura Hestia, Timișoara, 1998, traducere de Simion Dănilă.

<sup>51</sup> Al. Săndulescu (coord.), *Dicționar de termeni literari*, București, 1976, p.23-24; Ionel Achim, Marcel Breazu, Dumitru Matei, *Dicționar de estetică generală*, București, 1972, p.73 sq.

<sup>52</sup> *Iliada*, VI.130-137.

Perseu din Argos.<sup>53</sup> De asemenea, femeile din Orchomenos, fetele lui Minyas, se opun lui Dionysos și tot aceeași atitudine o adoptă și fetele lui Proetos din Tirynth.<sup>54</sup>

În ceea ce-l privește pe Apollo însuși, cel puțin pentru o epocă mai veche, nu avem știri ca acesta să fi manifestat o adversitate vădită față de Dionysos. Mai mult decât atât, Dionysos locuia la Delphi, împreună cu Apollo. De asemenea, de la preoții din templul lui Apollo din Delphi, a provenit impulsul care a adus în prim plan cultul dionysiac.<sup>55</sup> Apollo își împărțea cu Dionysos anul delphic; în lunile de iarnă, la Delphi, în locul peanului lui Apollo, se cântau dithyrambii lui Dionysos. Totuși, în afara lunilor de iarnă, Dionysos nu era slăvit la Delphi. În schimb, pe frontonul templului lui Apollo din Delphi, se găsesc, pe o parte, Apollo cu Leto, Artemis cu muzele, iar pe cealaltă parte Dionysos cu thyadele sale, zeul în stare de exaltare delirantă, însoțit de cortegiul său de adoratoare.

Pe de altă parte, se credea că mormântul lui Dionysos se află în templul lui Apollo, din Delphi. În templul lui Apollo din Amycleia se găsea mormântul lui Hyacinthos, chiar la temelia statuii lui Apollo. Or Hyacinthos era considerat drept fiul lui Dionysos sau chiar drept Dionysos însuși.<sup>56</sup> La Delphi, cele două culte, cel al lui Apollo și cel al zeului viței de vie se completau și erau corelate între ele.

### 3. Zeul Apollo la traci

Cultul zeului Apollo era foarte răspândit la traci încă de înainte de cucerirea romană<sup>57</sup>, cu toate că Herodot nu îl menționează pe acest zeu printre divinitățile adorate de traci.<sup>58</sup> Astfel, în colecția G. Severeanu, se găsește un mic taur de bronz, realizat în stil traco-scitic, datând din sec. IV - III î.e.n., descoperit în Scitia Minor și având pe spate dedicația „către Apollo”, iar pe gât numele trac „Atas”.<sup>59</sup> De altfel, Vasile Pârvan arată că la geți, ca și la celți, nu întâlnim nicio reprezentare antropomorfică a divinității.<sup>60</sup>

Pe de altă parte, în centrul Transilvaniei se găsea o seminiție getică al cărei nume prezintă o asemănare izbitoare cu numele lui Apollo. Este vorba despre *apuli*. Tot de la Apollo și-a luat numele și așezarea dacică Apulon (de la Piatra Craivii, lângă Alba Iulia), unde exista o cetate dacică foarte întinsă, similară celei de la Sarmisegetuza. De la această așezare dacică și-a luat numele și orașul roman Apulum, centrul militar, administrativ și economic al Daciei Romane, care mai

<sup>53</sup> Pausanias, *Descrierea Greciei*, XX.4, XXII.1, XXIII.7-8.

<sup>54</sup> Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.296.

<sup>55</sup> Walter F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Editions Gallimard, Paris, 1969, p.212.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 215.

<sup>57</sup> Pauly-Wissowa, Band VI, Zweiter Reihe, col. 500.

<sup>58</sup> Herodot, V.7.

<sup>59</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.798.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.799.

apoi a fost numit „Municipium Aurelium Apulense”, iar ulterior (probabil între 180-193 e.n.) „Colonia Aurelie Apullensis”.<sup>61</sup>

Pe de altă parte, am arătat în capitolul „Enigma hiperboreenilor și traco-geții” că există numeroase argumente în favoarea faptului că hiperboreenii au fost traci, numeroși autori din antichitate susținând identificarea hiperboreenilor cu tracii. Cultul zeului Apollo era foarte important la hiperboreeni; se spunea că, la fiecare 19 ani, acest zeu locuia la hiperboreeni în timpul lunilor de vară. Mama lui Apollo, Leto (la greci) sau Letona, s-ar fi născut în ținutul hiperboreenilor. Apollo mergea în ținutul hiperboreenilor tras de lebede albe, lebăda fiind pasărea sacră a acestui zeu. Hiperboreenii erau, în totalitatea lor, adoratori ai lui Apollo, căruia îi sacrificau măgari, la fel ca și tracii. Templele lui Apollo de la Delphi și de la Delos posedau oracole ale lui Apollo, care, prin preotesele și prin preoții acestui zeu, le răspundeau celor ce voiau să cunoască viitorul. Ambele aceste două temple aveau legături strânse cu hiperboreenii, primind daruri și soluri din partea acestora. Tot acolo se găseau și mormintele a două fecioare hiperboreene, trimise de acest neam la Delos<sup>62</sup> și care au rămas în acel loc până la moarte. Hiperboreenii, neam tracic, constituiau poporul sacru al lui Apollo.

Avem însă numeroase alte mărturii despre cultul lui Apollo la traco-geți. Un nume sub care era adorat Apollo de către traci era cel de „Sitalkos”.<sup>63</sup> Zeul Apollo și oracolele sale erau luate ca arbitri în numeroasele certuri care se iveau între triburile trace. Astfel, când tracii doloni au fost atacați de vecinii lor, absinthii, și au fost împinși dincolo de ținuturile lor, ei au trimis niște soli la Delphi, la oracolul zeului Apollo, ca să o întrebe pe Pythia ce trebuiau să facă în acea situație.<sup>64</sup> Am arătat că la kikoni se practica cultul lui Apollo și exista un templu consacrat acestui zeu, iar un preot, Maron, oficia în acest templu și la dumbrava sacră a zeului.<sup>65</sup> De asemenea, la vărsarea râului Hebru în mare, exista un templu al lui Apollo pe care locuitorii îl numeau „Zergathium”.<sup>66</sup> Tot astfel, pe monedele emise de regii paeoni (neam tracic), apare foarte des capul zeului Apollo.<sup>67</sup>

Pe de altă parte, cultul Soarelui este atestat la traci încă de Sofocle.<sup>68</sup> Cultul lui Apollo, atestat de numeroase inscripții și temple dedicate acestui zeu în Tracia, era, după câte se pare, foarte vivace. Se prea poate ca cinstirea lui Apollo în Tracia să fi fost extinsă și de coloniile grecești, în primul rând de Apollonia pontică (o mare colonie a Miletului, având strânse legături cu Rhodosul și situată pe țărmul de sud al actualului golf Burgas).

Totuși, cultul lui Apollo pare a fi strâns legat de hiperboreeni și, în ținuturile trace, pare a fi cu mult mai vechi decât crearea coloniilor grecești. O serie

<sup>61</sup> D.M. Pippidi (coord.), *Dicționar de istorie veche a României*, București, 1976, p.40.

<sup>62</sup> Herodot, IV.33-34.

<sup>63</sup> Pauly-Wissowa, Band VI, Neue Reihe, col.500.

<sup>64</sup> Herodot, VI.34.

<sup>65</sup> *Odiseea*, IX.259 sq.

<sup>66</sup> Titus Livius, XXXVIII.41.4.

<sup>67</sup> Pauly-Wissowa, Band VI, Neue Reihe, col. 500.

<sup>68</sup> Sofocle, *Fragmente*, 523.

de simboluri ale zeului Apollo, adică discul, roata, barca, lebăda, au putut fi descoperite în Transilvania.<sup>69</sup> Se știe că religia traco-geților era aniconică, adică era lipsită de reprezentări antropomorfe sau de alt tip ale zeilor, simbolurile zeului Apollo înlocuind imaginea zeului. Aniconismul religiei getice este un fapt bine stabilit și, în acest sens, Vasile Pârvan scrie<sup>70</sup>: „Ca și la celți, nu vedem la geți nicio reprezentare antropomorfică a divinității.” Totuși, în capitolele ce urmează vom arăta că religia geților era aniconică întrucât geții aveau experiența directă a zeilor lor pe parcursul practicilor de mistere. În timpul acestor practici, ei aveau parte de experiențe ale lumii de apoi, experiențe similare celei a lui Pitagora, care mărturisea că i-a văzut pe Homer și pe Hesiod și că pe Hesiod l-a auzit ciripind.<sup>71</sup>

La Sarmisegetuza, s-a găsit un mare disc din andezit, având diametrul de circa 6,50 metri, și reprezentând, fără îndoială, Soarele.<sup>72</sup> De asemenea, multitudinea caselor și templelor circulare din Dacia preromană sugerează în chip clar simbolistica solară, mai cu seamă că cele mai multe sanctuare nu erau acoperite, pentru ca razele Soarelui să poată pătrunde direct în ele.<sup>73</sup>

Simbolistica solară, exprimată prin discul cu raze, crucea înscrisă în cerc, crucea gamată, steaua solară, rozetele, cercul radiat, cercul înconjurat cu puncte etc. apare în spațiul carpato-danubiano-pontic încă din epoca bronzului, ceea ce dovedește că încă de atunci era adorată o divinitate solară, cu, se întâmpla de altfel la toți indo-europenii.<sup>74</sup> Aceste motive solare apar pe ceramică, pe armele de bronz și pe armele de paradă, din aur. Foarte frecvent este motivul cercului cu volute, probabil un simbol al mișcării solare. Nici în epoca bronzului și nici în Hallstatt nu apar elemente figurative și nici reprezentări antropomorfe solare. Doar cavalerul trac prezintă caractere solare.<sup>75</sup> În epoca dacică, simbolurile solare continuă să alcătuiască repertoriul de bază al ornamenticii: rozete solare, cercuri cu cruci înscrise, cercuri cu volute, triskelioane și tetradiskelioane (motive decorative în formă de cruce cu brațe egale și cu extremități executate de obicei în unghi drept).<sup>76</sup>

Odată cu cucerirea Daciei de către romani, Apollo, care fusese identificat de traco-geți cu o mare divinitate locală (numită și „Zergathius”, după cum aflăm de la Titus Livius), este menționat adesea în inscripții. De asemenea, încep să apară

<sup>69</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.295.

<sup>70</sup> Pentru aniconismul religiei getice, vezi Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.774 și 799.

<sup>71</sup> Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, VIII.21.

<sup>72</sup> Paul Mac Kendrick, *Pietrele dacilor vorbesc*, traducere română, București, 1978, p.55.

<sup>73</sup> Dinu Antonescu, *Introducere în arhitectura dacilor*, București, 1984, p.68 și 72.

<sup>74</sup> Cfr. R. Florescu, H. Daicoviciu, L. Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, 1980, p.313.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p.413,435.

statuete votive reprezentându-l fie pe acest zeu fie pe zeul Apollo, în ipostază de cavaler trac (danubian).<sup>77</sup>

De asemenea, însemnătatea Soarelui în mitologia română reprezintă o mărturie peremptorie asupra rolului însemnat pe care l-au avut Soarele și zeitățile solare la geți.<sup>78</sup> În opinia lui Romulus Vulcănescu, s-a ajuns la autohtonii de pe pământul Daciei la „forme evaluate și sofisticate de cult solar care, în unele aspecte ale lui, s-a ridicat până la interpretarea metafizică a Soarelui. Acest fapt a dus, la începutul erei noastre, la un proces de solarizare a creștinismului primitiv local.”<sup>79</sup> Însă acest proces n-ar fi fost posibil dacă Soarele n-ar fi constituit și anterior, la geto-daci, divinitatea supremă, asimilată cu Zalmoxis, după cum vom arăta mai departe. De altfel, în mitologia română, „înfățișarea Soarelui este în general aceea a unui tânăr frumos, voinic, cu capul de aur, care strălucește așa cum se vede pe cer.”<sup>80</sup> Această reprezentare este similară cu cea a cavalerului trac încununat de raze solare. Până de curând, existau în mitologia română numeroase elemente ale unui cult solar, întrucât Soarele „era invocat dimineața și seara ca să le dea (românilor) sănătate și belșug.”<sup>81</sup> De asemenea, măștișorul reprezintă, de fapt, un talisman solar. Hora reprezintă tot un simbol solar și un rit ce ține de cultul Soarelui.<sup>82</sup> Un alt simbol solar este roata, care se găsește sculptată pe multe porți din Maramureș, pe grinzi, pe stâlpi funerari sau este reprezentată pe produsele ceramice. De altfel, există o întreagă mitologie solară la români, care dovedește ce mare însemnătate a avut Soarele în formarea spiritualității românești, spiritualitate ce continuă spiritualitatea traco-getă.

Pe de altă parte, s-a arătat că etnonimul „dacoii” are sensul de „lupi”. După Strabon, dacii s-ar fi numit inițial „daoii”, iar Hesychius, în *Lexicul* său, arată că „daos” era termenul frigian (limbă tracică) pentru „lup”.<sup>83</sup> Mircea Eliade scrie că dacii se numeau pe ei înșiși „lupi” sau „cei ce sunt asemenea lupilor”.<sup>84</sup> Dar, ceea ce n-a consemnat Mircea Eliade este că lupii, alături de lebede, șerpi, șoimi, cerbi, cocoși, vulturi și greieri, erau animalele sacre ale zeului Apollo, ale zeului Soarelui. Dar, dacă lupul era animalul sacru al zeului Soare, Apollo, și, dacă el a dat numele său dacilor, pare verosimil ca zeul suprem al dacilor să fi fost zeul-Soare, Apollo, acesta fiind stăpânul lupilor, ale căror întrupări umane se considerau dacii.

## XI. ADVERSITATEA FAȚĂ DE CULTUL LUI DIONYSOS

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.87.

<sup>78</sup> Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p.367, capitolul „Soarele sfânt”.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p.370.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p.370.

<sup>82</sup> Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal*, Craiova, 1944, *passim*.

<sup>83</sup> Strabon, VII.3.12.

<sup>84</sup> Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.13 sq.

În cartea a VII-a a *Geografiei* sale, Strabon scrie despre Deceneu: „Pentru convingerea poporului, el [Burebista] a conlucrat cu Deceneu, un vraci care a pribegit prin Egipt și a învățat anumite semne prevestitoare, prin care deslușea vrerile divinității. În scurt timp, Deceneu însuși a fost socotit pătruns de suflul divin, la fel cum am vorbit despre Zamolxis. Și, în semn de supunere, geții s-au lăsat înduplecați să taie vița de vie și să trăiască fără vin.”<sup>85</sup> Astfel, interdicția de a cultiva vița de vie a fost introdusă de marele preot Deceneu, în principal din motive religioase. Vița de vie nu se cultiva prea mult în Egipt, acolo unde călătorise Deceneu. În Egipt, în Imperiul Vechi (circa 3000 - 2200 î.e.n.), vinul se aducea ca prinoase și ca libații pentru zei și pentru cei răposați. Se aduceau ulcioare cu vin și se făceau jertfe de vărsare înaintea mormintelor. Exista chiar o sărbătoare a beției în Imperiul Vechi, celebrată în cinstea zeiței Hathor, stăpâna din Dendera. Însă, în epocile târzii, în mileniul I e.n., în Egipt, vinul devine sinonim cu sângele zeului Seth, dușmanul zeilor și stăpân al dezordinei și al haosului. Seth era un zeu ale cărui acțiuni erau similare stărilor date de beția cu vin.

### 1. Interzicerea cultivării vitei de vie

În Egipt, începând mai cu seamă din mileniul I î.e.n., se introduc o serie de interdicții (tabu-uri) legate de Seth. În special obiectele și animalele de culoare roșie-brună au fost interzise și au devenit tabu.<sup>86</sup> Astfel, vinul roșu și vinul, în genere, întrucât produceau nebunie și dezordine printre oameni, întocmai ca zeul Seth, sunt interzise. De aceea, în epocile mai târzii, preoții egipteni din Heliopolis nu beau vin.<sup>87</sup> Nici regii egipteni nu beau vin și nu aduceau libații de vin zeilor și morților.<sup>88</sup> Plutarh mai afirmă în acest text că preoții egipteni nu beau vin pentru că vinul îi face pe oameni nebuni, întrucât vinul este produs din vița de vie care crește din pământul udat cu sângele dușmanilor zeilor (desigur, sângele lui Seth). Plutarh adaugă că faraonilor egipteni nu le-a fost îngăduit să bea vin până în vremea lui Psametic (secolul al VI-lea î.e.n.) și că numai după această dată li s-a permis lor acest lucru.

Spusele lui Plutarh au fost contestate uneori<sup>89</sup>; totuși, ele sunt confirmate de Herodot, care afirmă în mod explicit că „nu există viță de vie în această țară [a Egiptului]”<sup>90</sup>. Dar, dacă avem în vedere numeroasele reprezentări ale viței de vie din mormintele egiptene din Imperiul Vechi, din cel de Mijloc sau din cel Nou, trebuie să admitem că a existat abia ulterior, într-o epocă mai tardivă, o interdicție

<sup>85</sup> Strabon, VII.III.11.

<sup>86</sup> Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, 1985, p.274.

<sup>87</sup> Plutarh, *De Iside et Osiride*, 6.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Hans Bonnet, *Realexicon der aegyptische Religionsgeschichte*, Berlin, 1955, p.863.

<sup>90</sup> Herodot, II.77.



referitoare la cultivarea viței de vie în Egipt. Putem identifica această epocă tardivă cu vremea când Deceneu a călătorit în Egipt.<sup>91</sup>

Așadar, interdicția cultivării viței de vie în Dacia pre-romană, impusă de marele preot Deceneu, a reprezentat o interdicție având motivații religioase. Aceeași interdicție a existat și la celți până la cucerirea romană. O astfel de măsură echivalează cu interdicția celebrării cultului și a misterelor zeului viței de vie și al vinului, Dionysos.<sup>92</sup>

Am arătat că a existat și la vechii greci o puternică ostilitate față de cultul lui Dionysos și că au avut loc conflicte armate care urmăreau să oprească propagarea acestui cult, încă din epoca dinaintea războiului troian (înainte de 1184 î.e.n.). Această opoziție reiese și din cele relatate în *Iliada*<sup>93</sup>, din consemnările referitoare la lupta regelui Perseu din Argos împotriva lui Dionysos și din cele referitoare la lupta regelui Pentheu din Theba<sup>94</sup> împotriva aceluiași zeu. Și la Roma a existat o adversitate față de misterele și ceremoniile cultului lui Dionysos; așa se face că în 186 î.e.n. senatul roman a interzis celebrarea misterelor lui Dionysos, considerate ca fiind primejdioase pentru siguranța statului și pentru moralitatea publică.<sup>95</sup> Stârpirea viței de vie însemna, în fond, interzicerea cultului lui Dionysos. Totuși, în Dacia pre-romană, se practicau cultul și, desigur, misterele lui Dionysos la agatârși, al căror nume, ce însemna „purători de thyrs”, indica limpede că ei îl adorau pe Dionysos. Chiar și așa, vița de vie a fost stârpită din tot imperiul lui Burebista, iar Ovidiu, care a trăit după acest rege, constată că în Scitia Minor nu existau culturi de viță de vie: „și nici vițele, cu cârceii lor, nu se împrietenesc cu ulmul” (*non hic pompineis amicitur vitibua ulmus*).<sup>96</sup>

Vasile Pârvan arată că se importa mult vin grecesc din Elada<sup>97</sup>, întrucât în Dacia, în antichitate, clima fiind mai rece decât acum, strugurii nu se coceau pe deplin. De aceea, podgoriile nimicite pe vremea lui Deceneu nu puteau fi prea mari și, dacă cei bogați puteau bea vin grecesc importat, săracii beau bere tracică<sup>98</sup> sau mied, căci aveau miere din belșug. Evident, tăierea viței de vie făcea ca vinul necesar practicării misterelor lui Dionysos să nu mai fie suficient pentru toți inițiații, întrucât vinul importat din Grecia era scump.

Astfel că tăierea podgoriilor însemna, în fond, oprirea misterelor și orgiilor lui Dionysos.

## 2. Dispariția etnonimului „agatârș”

Pe de altă parte, observăm că din secolul III î.e.n. dispăre din izvoarele scrise termenul de „agathyrșos”. Aceasta, întrucât cei care purtau *thyrs*-ul, arătând

<sup>91</sup> Constantin Daniel, *op.cit.*, p.490.

<sup>92</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.137.

<sup>93</sup> *Iliada*, VI.130-137.

<sup>94</sup> Pausanias, *Descrierea Greciei*, XXII.7.8, II.20.4.

<sup>95</sup> Tudor Dumitru (coord.), *Enciclopedia civilizației romane*, București, 1982, p.124.

<sup>96</sup> Ovidiu, *Ponticele*, III.8.13; apud. Vasile Pârvan, *op.cit.*, p.137.

<sup>97</sup> Vasile Pârvan, *op.cit.*, p.138.

<sup>98</sup> Ateneu, *Deipnosophistae*, p.447,c.

prin aceasta că sunt adoratori ai lui Dionysos, deveniseră din ce în ce mai puțini. Întrucât purtătorii de thyrs deveniseră din ce în ce mai puțini, nu se mai putea da denumirea de „agatârși” geților din spațiul carpato-danubiano-pontic.

Dispariția apelatiei „agathyrsoi” sugerează faptul că adoratorii lui Dionysos fie au dispărut fie nu-și mai puteau etala însemnele zeului lor și azeziunea la misterele sale, fiind supuși unor presiuni puternice din partea adoratorilor altor zei și a adeptilor altor culte.

### 3.Simplitatea veșmintelor geto-dacilor

Pe de altă parte, închinătorii lui Dionysos, agatârșii, aveau un port luxos, folosind podoabe de aur; tocmai în acest sens, Herodot îi numește pe ei „hrysochoroi” - „purtători de aur”.<sup>99</sup> Însă dacii reprezentați pe Columna lui Traian, fie ei comati (capilati) sau tarabostes, nu purtau niciun fel de bijuterii sau podoabe, nici de aur și nici de altceva. Este ca și cum dacii ar fi evitat în chip voit să poarte aur și podoabe, ca și cum ar fi existat, la daci, o interdicție de a purta aur și podoabe luxoase.

De altfel, ceea ce surprinde în cazul veșmintelor dacilor reprezentați pe Columna lui Traian este simplitatea și uniformitatea acestor veșminte, ca și a acoperământului pe care îl purtau pe cap nobilii. Desigur, această simplitate contrasta cu portul elegant și împodobit cu bijuterii de aur al închinătorilor lui Dionysos, agatârșii.

De altfel, în cazul statuilor sau reliefurilor reprezentându-i pe daci, fie comati fie tarabostes (nobili purtând boneta frigiană), nu se pot găsi bijuterii, brățări, inele, medalii sau colane. Această lipsă de podoabe de orice fel este caracteristică atât bărbaților cât și femeilor.<sup>100</sup>

De asemenea, se remarcă faptul că dacii nu erau tatuați (cum erau aceia care nu îl adora pe Zalmoxis). De asemenea, sursele literare nu afirmă despre ei că ar fi fost pictați, cum se scrie despre agatârșii adoratori ai lui Dionysos, calificați drept „picti agathyrsoi”.

De altfel, aceeași tendință către ascetism și simplitate se constată și în atitudinea ostașilor geți ai lui Dromihete, care l-au înfrânt pe Lisimah. După ce l-a luat prizonier pe Lisimah și pe ostașii săi, Dromihete i-a poftit pe toți la masă. Masa prizonierilor era pusă pe un covor regal pe care Dromihete îl luase ca pradă; li s-a servit un prânz cu felurile cele mai gustoase, oferite pe o masă de argint, și li s-au dat vinurile cele mai alese, turnate în cupe de aur și de argint. În același timp, Dromihete a pregătit, pentru ostașii lui și pentru sine, un ospăț pe un culcuș de paie, pe o masă de lemn; vinul a fost turnat în cupe de lemn sau de corn de bou. Totodată, el îl întreabă pe Lisimah de ce a venit la acest popor „barbar, cu moravuri atât de sălbatice, care locuiește într-o țară rece și lipsită de fructe cultivate.”

<sup>99</sup> Herodot, IV.104.

<sup>100</sup> Aceasta se poate constata cu ușurință cercetându-se reproducerile de daco-geți din volumul lui I.I. Russu, *Daco-geții în Imperiul Roman*, București, 1981, p.70-97.

Dromihete pare să fie mândru de sărăcia sa, de traiul său lipsit de toate binefacerile civilizației, pe care o consideră mai degrabă drept o pervertire, o corupere, și pe care nu vrea să o adopte. Simplitatea și ascetismul getic se arată în chip vădit în respingerea plină de fermitate a valorilor civilizației grecești, socotită drept păcătoasă și impură de Dromihete și de ostașii săi.

#### 4. Interzicerea aurului la geto-daci

O dovadă de netăgăduit în favoarea ipotezei că la daci, între secolele III î.e.n. – I e.n., era interzisă purtarea aurului este constituită de faptul că nu se găsește nicio podoabă de aur în mormintele din această epocă.<sup>101</sup> În acest sens, V. Pârvan scrie: „Ceea ce trebuie să mire mai mult ca lipsa chihlimbarului e lipsa aurului în La Tène-ul getic. Dacia, țara aurului, cu nenumăratele ei comori și depozite de obiecte de aur din bronzul IV și chiar din Hallstatt, cu o artă particulară a aurului, ridicată între 1200 î.e.n. și 700 î.e.n. la o rară perfecțiune și distincție stilistică, este, în La Tène, cel mult bogată în argint.” Tot astfel Ștefan Burda<sup>102</sup> scrie: „Pentru lumea geto-dacică din secolele III î.e.n. – I e.n., un fapt rămâne totuși mai greu de explicat, cel puțin în stadiul actual al cercetării, și anume lipsa cvasitotală a produselor artistice din aur. Chiar dacă, pentru aceeași perioadă, constatăm prezența unor extreme de numeroase obiecte de argint, care, din punctul de vedere al artei, ating perfecțiunea.” Mai târziu, în secolul I e.n., apar în Dacia pre-romană obiecte de aur importate din Imperiul Roman.

Tot astfel, aceeași interdicție, desigur, de natură religioasă, interzicea depunerea aurului în morminte. Toate aceste interdicții referitoare la folosirea aurului sugerează un comportament ascetic, situat la un pol opus față de modul de viață al agatârșilor adoratori ai lui Dionysos, care se împodobeau cu bijuterii de aur și așezau în morminte aur sub formă de coliere, mărgelă, brățări, coifuri.

Trebuie să amintim aici că și în Egiptul antic exista, pentru supușii faraonilor, interdicția de a atinge aurul și, implicit, de a purta aurul – excepție făcând aurul dăruit de faraon, despre care se face mențiune în inscripțiile din morminte. În Egipt, aurul se extrăgea din minele de la Wadi Hammamat, iar faraonul Sethi le spune răspicat minerilor ce lucrau acolo: „Aurul însă este trupul zeilor, acesta nu este bunul vostru.”<sup>103</sup> Aurul, trupul zeilor, nu putea fi atins de orice muritor. Un important stareț copt, care a întemeiat numeroase mănăstiri, spune într-o omilie adresată locuitorilor Egiptului din secolul al IV-lea e.n.: „Dacă luați cu atâtea precauțiuni aurul, băgând de seamă să nu-l atingeți cu mâinile pentru a plăcea demonilor în care credeți ..., dacă socotiți că sunteți spurcați de vă atingeți de el.”<sup>104</sup> Așadar, în secolul al IV-lea al erei noastre, în Egipt încă mai persista superstiția cum că aurul nu trebuia atins, așa cum impunea religia egipteană antică. După cum afirmă François Daumas, era interzis a atinge aurul în unele zone, poate

<sup>101</sup> Vasile Pârvan, *op.cit.*, p.557-558.

<sup>102</sup> Ștefan Burda, *Tezaurile de aur din România*, București, 1979, p.31.

<sup>103</sup> Hermann Kees, *Aegypten*, München, 1932, p.129.

<sup>104</sup> Constantin Daniel, *op.cit.*, p.191.

chiar în tot Egiptul, pentru că aurul constituia trupul însuși al zeului Soarelui.<sup>105</sup> Nu știm dacă lipsa aurului din morminte și din portul dacilor se datora unui monopol regal (ca în Egipt), însă este sigur că interdicția folosirii aurului în Dacia pre-romană era de natură cultică și era cu totul contrară uzanțelor agatârșilor închinători ai lui Dionysos.

### 5. Colectivismul geților

Cu privire la agatârși, Herodot afirmă: „La ei, femeile sunt în comun, ca să fie cu toții frați”.<sup>106</sup> Rezultă de aici că în societatea agatârșilor toți erau frați, neexistând nobili care să-i stăpânească și să-i exploateze pe ceilalți. Am arătat în capitolul consacrat agatârșilor că în societatea lor bunurile erau în comun, din moment ce nu exista instituția familiei și copiii erau crescuți fie de mamele lor fie în comun. Însă această formă de societate, care deriva din relațiile ce se stabileau între inițiați, femei și bărbați, în cursul practicării misterelor lui Dionysos, era radical diferită de societatea dacică, unde nobilii (tarabostes) îi conduceau și, fără îndoială, îi exploatau pe supușii lor. În felul acesta se explică adversitatea nobililor față de societatea agatârșilor, societate în care existau relații de egalitate și de fraternitate între toți membrii și a cărei structură era bazată pe cultul zeului Dionysos și pe practicarea misterelor sale.

### 6. Geți și daci

Autorii greci folosesc adesea numele de „geți” pentru a se referi la pe daci. Totuși, unii autori face o distincție netă între geți și daci; printre aceștia sunt Appian<sup>107</sup>, Dion Cassius<sup>108</sup>, Trogus Pompeius<sup>109</sup> dar și Strabon<sup>110</sup> care, de altfel, scrie că geții și dacii vorbesc aceeași limbă. Pentru Strabon și pentru alți istorici greci, „geții sunt mai cunoscuți deoarece aceștia au trecut mereu de pe un țărm pe celălalt al Istrului.”<sup>111</sup> De altfel, *Dicționarul de istorie veche a României* precizează: „Se recomandă să se folosească numele de «geți» pentru triburile nord-tracice de la Dunărea de Jos (Oltenia, Muntenia, sudul Moldovei și Dobrogea, din secolul VI î.e.n. - I e.n. ... și de «daci» pentru triburile din Carpații Meridionali și din toată Transilvania, mai ales în sec. II î.e.n. - II e.n.”<sup>112</sup>

<sup>105</sup> François Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Paris, 1967, p.640.

<sup>106</sup> Herodot, IV.104.

<sup>107</sup> Appian, *Historia romana*, „Prefață”, 4.

<sup>108</sup> Dion Cassius, LXVII.6.2.

<sup>109</sup> Trogus Pompeius, în Iustin, *Epitome*, XXXII.3.16.

<sup>110</sup> Strabon, *Geografia*, VII.3.13.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> D.M. Pippidi (coord.), *Dicționar de istorie veche a României*, București, 1976, p.297.

De altfel, Strabon scrie: „S-a făcut și o altă împărțire a geților, care dăinuie din timpuri străvechi și anume unii dintre ei se numesc «daci» iar alții «geți»; geții sunt cei așezați spre Pont și spre răsărit, iar dacii sunt cei din partea potrivnică.”<sup>113</sup>

Atât geții cât și dacii erau împărțiți în triburi, fiecare trib fiind condus de o căpetenie.

În ceea ce privește credințele și riturile, trebuie să admitem că cele două grupuri aveau culte diferite. Moesii, care sunt considerați geți, erau vegetarieni; se spunea despre ei că „se feresc de produsele de carne dintr-o anumită credință religioasă; de aceea nu se îngrijesc nici de creșterea animalelor. Ei se hrănesc cu miere, lapte și brânză”.<sup>114</sup> Moesii sau mysienii, deși sunt considerați geți, locuiesc pe malurile Dunării, au credințe și rituri care îi arată ca închinători ai lui Zalmoxis, adică duc o viață înfrânată, ascetică, vegetariană. Dar, alături de ei, locuiesc și alte triburi gete, care, după cum relatează Menandru, „nu prea sunt cumpătați”.<sup>115</sup> Mai exact, aceștia duceau o viață destrăbălată, cu beții frecvente și având numeroase soții și amante.

Astfel că dacii, care locuiau în Transilvania, erau urmași ai agatârșilor, după cum s-a remarcat de către unii autori moderni.<sup>116</sup> Credințele agatârșilor erau deosebite de cele ale dacilor pentru că aceștia din urmă nu îl adorau pe Dionysos, ci urmau învățăturile lui Zalmoxis.

Așadar, este dincolo de orice îndoială că doctrinele răspândite de Zalmoxis și de discipolii său au înlăturat, în Transilvania și în ținuturile agatârșilor, cultul lui Dionysos, cu misterele și orgiile sale.

Și în ținuturile de pe ambele maluri ale Dunării, s-au impus credințele și riturile lui Zalmoxis. Ele au fost adoptate de mysieni și de alte triburi gete, cum erau, de exemplu, trausii.<sup>117</sup> Cu toate acestea, la geți, existau și alte triburi, care nu fuseseră câștigate la credința în Zalmoxis.

Așadar, putem trage concluzia că a existat o rivalitate între cultul și riturile lui Zalmoxis și cele ale lui Dionysos, indiferent de numele sub care a fost venerat acest zeu de fiecare trib, în parte.

## XII. CLAUSTRAREA ÎN ÎNTUNERIC A LUI PITAGORA ȘI A DISCIPOLILOR SĂI

Am expus în capitolul intitulat „Originea tracă a misterelor elenice” că au fost practicate în lumea greco-romană mistere ale lui Pitagora și că acestea au fost incluse în misterele orifice, astfel că mai exact ar fi să vorbim despre misterele

<sup>113</sup> Strabon, VII.III.12.

<sup>114</sup> Strabon, VII.III.3.

<sup>115</sup> Strabon, VII.III.4.

<sup>116</sup> W. Tomaschek, I. Niebuhr, I.H. Crișan; cfr. capitolului „Enigmaticii agatârși și statul lor”, publicat în „Danubius” XXVII.

<sup>117</sup> Herodot, V.3.

orfico-pitagorice. În cele ce urmează vom prezenta mai pe larg elementele ce ne sunt cunoscute cu privire la misterele lui Pitagora, despre a căror origine ne vorbește Herodot.<sup>118</sup>

### 1. Izolarea senzorială a lui Pitagora și a discipolilor săi

Citim în Diogene Laerțiu:

„Hermis dă și o altă anecdotă. Pitagora, sosind în Italia, și-a făcut locuință subterană și a rugat pe mama sa să scrie pe o tăbliță tot ce se întâmplă, notând și timpul, și să i-o trimită jos până ce va ieși din pământ. Ea făcu întocmai. După câțva timp, Pitagora veni sus uscat și arătând ca un schelet. Pe urmă se duse la adunare și declară că a sosit din Hades și le citi tot ce se întâmplase. Cetățenii au fost așa de mișcați că plângeau și se văitau și socoteau că Pitagora are ceva de esență divină în el ...”<sup>119</sup>

La același autor citim că Pitagora, în Creta, a coborât în peștera Idei, împreună cu Epemenide (un prezicător).<sup>120</sup> Apoi, Euphorbos relatează despre Pitagora că a fost în Hades și că a suferit acolo, el și alte suflete care se aflau acolo.<sup>121</sup> Diogene Laerțiu scrie despre Pitagora că „el singur spune în lucrarea sa că, după ce a stat două sute șapte ani în Hades, s-a întors pe pământ, printre oameni”<sup>122</sup>.

Și tot Diogene Laerțiu mai scrie: „Același autor (Aristoxenos), după cum s-a spus mai înainte, afirmă că Pitagora a preluat doctrinele sale de la preoteasa delfică Themistoclea. Hieronymos susține că atunci când a coborât în Hades, Pitagora a văzut sufletul lui Hesiod, legat strâns de un stâlp de aramă și ciripind, iar sufletul lui Homer, atârnat de un copac, cu șerpi încolăciți în jur, drept pedeapsă pentru ceea ce a spus despre zei. A mai văzut în chinuri și pe cei ce fuseseră necredincioși soțiilor”<sup>123</sup>.

Cu privire la izolarea lui Pitagora, Porfir scrie că filozoful din Samos își făcuse o peșteră în afară orașului, petrecând acolo mare parte din zi și din noapte, spunând că acolo era casa filozofiei sale.<sup>124</sup> Același informație ne-o dă și Iamblichos<sup>125</sup>, ca și Aristoxenos din Tirint. De fapt, pitagoricienii, și poate, după ei, și Platon, considerau lumea o cavernă.<sup>126</sup> De aceea, pitagoricienii aveau nevoie, în cadrul ceremoniilor lor, de o astfel de peșteră subterană. Chiar Empedocle, probabil

<sup>118</sup> Herodot, IV.95.

<sup>119</sup> Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, p.406.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p.395.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p.396.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p.399.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.400.

<sup>124</sup> Porfir, *De vita Pythagorae*, 9.

<sup>125</sup> Iamblichos, *De vita Pythagorae*, p.27.

<sup>126</sup> Porphyrios, *De antro nympharum*, 8.

influențat de Pitagora, scrie: „am ajuns în peștera ascunsă”<sup>127</sup>, adică în peștera în care, după Empedocle, avea să se petreacă regenerarea. Desigur, pitagoricienii se întâlneau în caverne fiindcă vroiau să semene cu magistrul lor, Pitagora.

Pitagora ar fi stat în peștera de pe muntele Ida, din Creta, de trei ori câte nouă zile.<sup>128</sup> Amănuntul acesta ni se pare însemnat, căci dovedește o cunoaștere exactă a celor ce se petreceau în peșteră și poate sugera că și Porfir a fost inițiat în misterele neo-pitagoreice. Tot pentru a se conforma indicațiilor primite, inițiatul trebuie să coboare în cavernă îmbrăcat în lână neagră.<sup>129</sup> Așadar, nu era vorba de o simplă coborâre într-o peșteră, ci era vorba de săvârșirea unui anumit ritual. Lâna neagră și veșmintele negre măreau obscuritatea din cavernă, căci nicio rază de lumină nu s-ar fi putut reflecta în acest spațiu.

Izolarea în peșteri o regăsim, de asemenea, la discipolii lui Pitagora, cărora li se cerea să îl imite pe învățătorul lor. Iamblicos, în *Vita Pythagorae* (nr. 267, în catalogul pitagoricienilor), arată că unul dintre ucenicii lui Pitagora a fost Parmeniskos. Despre acesta, citim în *Atheneu*, XIV, 614A<sup>130</sup>: „După cum povestește Semos în a cincea carte a *Deliadelor sale*<sup>131</sup>, Parmeniskos din Metapont, un cetățean de frunte prin naștere și prin avere, după ce coborâse în peștera lui Trofonios și apoi venise înapoi de acolo, nu mai era în stare să râdă”, desigur, din cauza trăirilor din acea peșteră și a celor experimentate de el acolo.

Un alt discipol al lui Pitagora, Kerkops pitagoricianul, scrie o carte intitulată *Coborârea în Hades*.<sup>132</sup>

Pe de altă parte, am arătat că la Roma, în 1917, s-a descoperit o bazilică pitagoriciană, așezată la nouă metri sub pământ, în care era o obscuritate deplină și unde oficiile se celebrau, desigur, la lumina făcliilor.<sup>133</sup> Constatăm și în această situație aceeași atracție pentru peșteri sau locuințe și încăperi subterane, învăluite în obscuritate. După cum am arătat în capitolele consacrate misterelor antice, acestea se desfășurau fie noaptea, în întuneric, fie în temple ori clădiri în care domnea o obscuritate deplină. În astfel de condiții se desfășurau toate misterele, cel puțin în părțile lor esențiale, și, mai cu seamă, *epopteia* – „vederea zeului”, etapă care era precedată și urmată de bezna cea mai profundă.

## 2. Izolarea în întuneric în mistere și în oracole

Așadar, am putea considera că și pitagoricienii căutau întunericul pentru motive similare, vroiau să vadă apariția, epifania zeului. În misterele de la Eleusis și în celelalte practici de mistere, apariția zeului era provocată în chip abil de către

<sup>127</sup> Empedocle, *Fragmente*, în Diels, frag. 120.

<sup>128</sup> Cfr. Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 107.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>130</sup> Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, București, 1979, p.152.

<sup>131</sup> *Fragmenta historicorum graecorum*, 396, F, 10.

<sup>132</sup> Ion Banu, *op. cit.*, p.161.

<sup>133</sup> Jérôme Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore*, Paris, 1926, *passim*.

preoții misterelor și de către ajutoarele lor, pe când, în cazul izolării în peșteri a lui Pitagora și a discipolilor săi epifania zeului și a anturajului său, format din eroi și din alte spirite, era naturală, lipsită de orice artificii, de orice falsificare și de inducere în eroare prin manevre de iluzionism. Misterele pitagoreice erau în acest sens superioare altor mistere în cazul cărora era cu neputință ca folosirea de substanțe halucinogene pentru a provoca apariții și viziuni să nu fie, în cele din urmă, dată în vileag.

Apariția zeului, epifania, era naturală; nici Pitagora și nici Parmeniskos nu se aflau în încăperea obscură însoțiți de preoți sau de oficanți care ar fi putut manipula și aranja, în mod fraudulos, apariția zeului. Ei erau absolut singuri, în peșteri sau în încăperi izolate, așa cum era și Zalmoxis (vom discuta ulterior despre acest subiect). O dovadă în plus în favoarea autenticității experienței lor, care consta din percepții care le creau acestora impresia că realmente au fost în Hades, este faptul că Pitagora a slăbit ca un schelet în urma acestei experiențe iar Parmeniskos a căzut într-o stare de depresie, fiindu-i imposibil să mai rădă.

Astfel, izolarea în beznă completă a lui Pitagora și a lui Parmeniskos și, după cum vom arăta, și a lui Zalmoxis, era cu totul diferită de întunericul ce îi învăluia pe practicanți în cadrul misterelor lui Dionysos sau în cadrul misterelor lui Demeter, la Eleusis, unde preoții și asistenții lor dădeau naștere la fel de fel de iluzii, în obscuritatea completă produsă în mod artificial, care îi făceau pe viitorii inițiați să aibă impresia că îl văd apărând pe zeu.

Pe de altă parte, la traci, un prezicător vestit, Rhesos, locuiește într-o cavernă din muntele Pangeu.<sup>134</sup> Și în Grecia mulți *homines religiosi* sau profeți ce afirmau că sunt inspirați de zei trăiau în peșteri obscure, iar în cele ce urmează vom vedea și de ce. În această situație au fost Amphiaros, fost rege în Argos<sup>135</sup>, Trophonios, un celebru prezicător. Mitul despre acest Trophonios, un personaj mitologic, ai cărui preoți făceau prevestiri cu ajutorul oracolelor, începe prin relatarea că el ar fi fost un celebru arhitect minian (a nu se confunda acest popor cu minoenii ce locuiau în Creta în mileniul II î.e.n. Minienii ar fi reprezentat un popor eroic și bogat, care ar fi descins din Minyas. Trophonios ar fi fost fiul lui Chrysas și a locuit la Iolcos, în Thesalia, la Orchomenos, în Beoția, în insulele Teos și Lemnos. Aproape toți eroii din primele relatări tradiționale ale ciclului argonauților ar fi aparținut acestui popor; de aceea argonauții sunt adesea numiți minieni).

Trophonios, împreună cu fratele său, Erginos din Orchomene, ar fi fost arhitecții templului zeului Apollo, de la Delphi. De asemenea, ei au construit clădirea unde era depusă comoara lui Hyrieos, rege la Hyria, în Beoția. Pausanias povestește că cei doi arhitecți așezaseră în această clădire o piatră care se scotea ușor din exterior, și cu ajutorul căreia apoi se putea intra înăuntru. În felul acesta, cei doi frați puteau pătrunde până la comoară, pe care o jefuiau adesea. Regele, văzând atunci că lacătele erau intacte, a întins o cursă celor doi frați iar fratele lui Trophonios a fost prins. Dar, Trophonios care îl însoțea pe fratele său, îi tăie

<sup>134</sup> Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 287, nota 2.

<sup>135</sup> *Odissea*, XV.244, 258.



acestuia capul, spre a împiedeca pe rege ca, recunoscându-l pe fratele său, să-l învinuiască și pe el însuși. Mitul se aseamănă cu o poveste din Egipt, relatată de Herodot.<sup>136</sup> Drept pedeapsă pentru această crimă, pământul l-a înghițit pe Trophonios. În schimb, Plutarh și marele preot Pindar povestesc că cei doi frați, după ce au construit templul de la Delphi, au rugat pe zeu să le dea o răsplată pentru munca lor. Zeul Apollo le făgădui că vor primi o recompensă peste un timp de șapte zile și îi sfătui ca până atunci să se bucure de viață. Dar, în a șaptea zi, cei doi frați eu fost găsiți morți.

Trophonios a fost divinizat după moartea sa. Rațiunile ce au stat la baza divinizării sale ar fi fost binefacerile pe care le-a făcut el poporului din Beoția. O secetă cumplită devastase Beoția vreme de doi ani și, fiind consultat oracolul lui Apollo, Pythia răspunse că trebuie ca toți oamenii din Beoția să urmeze sfaturile lui Trophonios. Atunci, cei din Beoția (regiune din Grecia centrală) au găsit peștera unde dispăruse Trophonios urmărind albinele care roiau din ea. Acest oracol a devenit repede celebru, acolo stabilindu-se preoți care interpretau semnele sale. Modul în care era consultat acest oracol era una foarte ciudată.

Intrarea în peștera lui Trophonios era precedată de un vestibul înconjurat de o barieră de marmură albă, care era flancată de obeliscuri de bronz. O nișă săpată cu dalta crea o deschidere de circa 2,50 metri înălțime și 1,20 metri lățime.

Aici se afla intrarea în peștera în care se cobora cu ajutorul unei scări. Ajungând la o oarecare adâncime, se întâlnea o deschidere strâmtă, în care se introduceau mai întâi picioarele; corpul nu intra decât cu mare greutate și, după aceea, alunecai cu foarte mare iuțeală până în fundul peșterii subterane. Întoarcerea se făcea cu capul în jos și picioarele în sus, tot la fel de repede, cu ajutorul unui mecanism care îl ridica pe vizitator în sus.

Spre a-l împiedeca pe cel ce consulta oracolul să aibă mâinile libere și să poată atinge astfel mecanismul cu care era ridicat, dându-și seama de existența acestuia, preoții oracolului îi cereau acestuia să poarte în mâini prăjituri cu miere, spre a potoli șerpilor flămânzi care s-ar fi aflat pe pereții peșterii. Nu se pătrundea în peșteră decât noaptea, după lungi preparative și doar după o cercetare riguroasă.

Cel ce venea să consulte oracolul trebuia să stea câteva zile și nopți într-un mic templu dedicat lui Agathe Tyche („norocul cel bun”) și lui Agathos Daimon („geniul cel bun”). De asemenea, el trebuia să facă mai multe băi calde, să-și ungă corpul cu untdelemn, să nu bea deloc vin, să se hrănească cu carnea animalelor pe care le-a adus spre a fi jertfite și să se înveșmânteze cu o haină de in. Viitorul i se dezvăluia prin apariții ale unor semne, dar uneori se întâmpla ca zeii să răspundă prin viu grai. Durata șederii în peșteră nu era limitată și uneori cel ce consulta oracolul rămânea cufundat într-un somn de o zi și o noapte. Cei a căror credință era suspectată de preoții acestui oracol ca fiind falsă și despre care exista suspiciunea că doar se prefăceau că cred, nu ieșeau niciodată vii din această peșteră. Trupurile lor erau aruncate din peșteră printr-o altă ieșire decât cea prin care intraseră. Dar acela ce credea și era un închinător sincer ai zeilor oracolului, la ieșire, era așezat

---

<sup>136</sup> Herodot, II.121.

pe un scaun numit „scaunul lui Mnemosyne”, lângă un izvor consacrat acestei muze, și povestea tot ce izbise vederea și auzul său în trecerea sa prin peșteră. În continuare, cel ce a consultat oracolul era dus în templul lui Agatha Tyche și al lui Agathos Daimon și acolo își venea în fire. Impresiile teribile pe care văzul și auzul său le receptaseră se ștergeau cu mare greutate iar cea mai mare parte a celor ce făceau această călătorie la peștera lui Trophonios păstrau pentru tot restul vieții lor semnele unei anumite stări de depresie. De aici provenea și expresia: „a consultat oracolul lui Trophonios” aplicată acelor a căror față era gravă și încrunțată.

Plutarh scrie că oracolul lui Trophonios i-a prezis lui Syla, dictatorul roman (138 - 78 î.e.n.), că va câștiga bătălia de la Cheronea. În plus, înainte de a se da lupta a apărut Trophonios înaintea unui legionar roman, sub chipul unui zeu mai frumos chiar decât Jupiter.

Origene<sup>137</sup> constată că existau la greci anumiți zei care, prin preoții lor, dădeau oracole în încăperi subterane. Astfel sunt Amphilochos, în Acarmania și, mai ales, la Mallos, în Cilicia. De asemenea, a mai existat și Mopsos, celebru prezicător care, după un anumit mit, ar fi fost fiul lui Apollo. În cartea lui Apollonios din Rhodos îl vedem pe Mopsos exercitând facultățile sale de prezicător în mijlocul argonauților, el devenind profetul acestora. El moare în Libia, mușcat de un șarpe. Mormântul lui a devenit sediul unui oracol celebru. Tot astfel, alte mituri grecești povestesc despre eroi sau tot felul de alți oameni care au fost înghițiți de pământ, dar care continuă să trăiască (prin preoții lor) în locurile în care solul s-a deschis sub ei și care pot prezice viitorul celor ce vin în aceste locuri.<sup>138</sup> Eroii din aceste legende continuă să trăiască, însă nu în Hades, ca ceilalți oameni răposați, ci în cavernele lor subterane, unde preoții lor făceau preziceri în numele lor.<sup>139</sup>

Un astfel de personaj a fost Amphiaraios, fiul lui Apollo și al Hypermnestrei, un vestit prezicător și interpret al viselor. Din ordinul lui Zeus, el a fost înghițit de pământul care, dintr-o dată, s-a deschis și l-a lăsat să se prăbușească în adânc pe ghicitor și carul său de luptă. În Beoția, la Orope, Amphiaraios a fost cinstit asemenea unui zeu și tot acolo i se făcu un templu în care se pronunțau oracole. Cei ce consultau acest oracol trebuiau să-i aducă drept jertfă un berbec; în continuare, ei trebuiau să se culce pe pielea acestui berbec în încăperea obscură ca să primească în vis comunicările semi-zeului cu privire la viitor. Sfârșitul acestui semi-zeu este povestit de numeroși autori greci, începând cu Pindar.<sup>140</sup> Această relatare se regăsește și la Apollodor din Rhodos, precum și în *Thebaida*, vechiul poem eroic ce relatează lupta celor șapte împotriva Thebei. După dispariția sa, Amphiaraios a continuat să trăiască pentru totdeauna în sânul pământului, lângă Theba, răspunzând la întrebările ce i se puneau în oracolul, într-o încăpere întunecoasă unde dormea cel ce vroia să-i consulte oracolul. După mitologii greci, au existat și alți eroi ce au fost înghițiți de pământ în felul acesta, de pildă, Censos,

<sup>137</sup> Origene, *Contra Celsum*, III.4.

<sup>138</sup> Erwin Rohde, *op. cit.*, p.95.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p.97.

<sup>140</sup> Pindar, *Nemene*, 9.24 sq., 10.8 sq.

unul dintre lapiții din Thesalia, sau Althemenos care nu murise ci dispăruse într-o prăpastie subterană.

Eroii acestor mituri continuau să trăiască la nesfârșit, nu în Hades, asemenea tuturor celorlalți morților, ci în interiorul pământului într-un fel de camere subterane, care erau numite „megara”, după numele ce se dădea gropilor în care se aruncau jertfe divinităților subterane. Cei înghițiți de vii de pământ, și care trăiesc în aceste caverne, nu sunt, asemenea morților din Hades, insensibili la rugăciunile ce li se aduc și la întrebările ce li se pun. Lor li se aduceau aceleași jertfe ca și în cazul zeilor chtonici, pentru a răspunde la întrebările care le erau puse de cei ce consultau oracolele lor. Răspunsul lor venea numai în visul pe care îl avea solicitantul ce trebuia să doarmă în camera de incubație a oracolului. Erwin Rohde scrie că ideea unui erou ce locuiește pentru eternitate într-o peșteră sau într-o încăpere subterană este un element comun al mitologiilor moderne. Carol cel Mare (742 - 814 e.n.) sau Carol Quintul (1558 - 1580 e.n.) ar locui la Odenburg sau la Unterberg, în pământ, Frederic Barbarosa (1152 - 1190 e.n.) ar sălășlui până la sfârșitul lumii la Kyffhaiser, Henric Păsărarul, rege al Germaniei între 919 și 936 e.n. ar trăi la Sudemerberg, legendarul rege Arthur ar trăi, de asemenea, într-o peșteră subterană.<sup>141</sup> Astfel, legendele referitoare la eroii ce sălășluiesc în subteran s-au perpetuat de-a lungul veacurilor.

### 3. Două tipuri de *descensus ad inferos* (*Katabasis*) în Antichitate

Pentru studiul de față, este important să nu asimilăm viața în caverne sau în încăperi întunecoase în care se celebrau mistere și se pronunțau oracole dusă de eroi, semi-zei și dinaști celebri cu statul în caverne sau în încăperi obscure a lui Pitagora, a lui Parmeniskos și a celor pe care i-au inițiat. Nici Erwin Rohde și nici alți autori care au scris despre reclusiunea în întuneric în Antichitate n-au perceput existența unei importante deosebiri între diferitele tipuri de *descensus ad inferos* (*katabasis*) ale *homines religiosi* din Antichitate.

Pitagora și Parmeniskos au stat singuri în peșteri, claustrați, fără preoți sau asistenți. De asemenea, izolarea lor dura câteva zile și era însoțită de imobilitate și de tăcere completă (conform regulei pitagoricene). Aflăm, de pildă, că în cazul peșterii Ida, din Creta, șederea în cavernă dura nouă zile; se repeta această ședere de trei ori dar, de fiecare dată, ea nu depășea nouă zile. În ceea ce privește majoritatea practicilor de mistere, șederea nu depășea durata de 1-2 zile. Întotdeauna existau preoți, hierofanți, oficianți care ajutau la desfășurarea misterelor și la receptarea răspunsurilor oracolelor. În plus, atmosfera era dominată de zgomote, voci și lumini intermitente de făclii.

Așadar, izolarea lui Pitagora și a lui Parmeniskos în solitudine absolută, în încăperi obscure sau în peșteri a fost mai radicală decât în cazul altor practicanți de mistere.

---

<sup>141</sup> Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 102 – 103.

#### 4. Deprivarea senzorială în timpul claustrării în peșteri sau în încăperi obscure

Trebuie să ne punem întrebarea referitoare la ce fenomene se petreceau pe parcursul acestei claustrări în obscuritate, însoțită de tăcere absolută, post sever și imobilitate (sau reducerea la minim a mișcărilor). Ce anume experimentau Pitagora și discipolii săi atunci când rămâneau claustrați, după exemplul magistrului lor, câte nouă zile sau mai mult ?

Răspunsul este că ei se izolau astfel în speranța că vor reuși să ajungă la zeii infernali, la zeii chtonici, la care credeau că puteau parveni stând în străfundul pământului, în peșteri. Acesta e principalul motiv care l-a determinat pe Pitagora să coboare în peștera de pe muntele Ida. Ulterior, el a putut constata că aceleași fenomene poate să le trăiască și acela ce se clustrează într-o încăpere, într-o locuință obscură, și, de aceea, Pitagora își amenajează o astfel de locuință. După cum vom arăta, același lucru l-a făcut și Zalmoxis.

Ceea ce experimentau Pitagora și discipolii săi în asemenea încăperi obscure se poate cunoaște pe deplin și acum, prin repetarea, în aceleași condiții, a claustrării unui subiect. Acesta trebuie să fie constrâns la imobilitate completă, la liniște desăvârșită, la tăcere completă și la un anumit post alimentar.

Situații similare acestui tip de claustrare se realizează în cazul oamenilor sănătoși care, din diferite cauze, ajung să trăiască izolați și nu primesc niciun fel de stimuli, nici vizuali, nici auditivi și nici tactili. De asemenea, prin situații similare trec bolnavii cu afecțiuni somatice, care anterior nu au suferit de niciun fel de tulburare psihică, dacă sunt ținuti în aceeași stare de izolare, de suprimare a oricărui stimuli din lumea de afară (vizuali, auditivi, tactili sau afectivi).

Primul care a observat ce consecințe psihopatologice are această izolare, cu suprimarea stimulilor de orice fel, este marele medic francez din vremea lui Napoleon I, Guillaume Dupuytren (1777 - 1835 e.n.), care, în 1819, a descris stările de confuzie mentală, însoțite de tulburări afective și halucinații, ce survineau în perioada ce urma operației de extracție a cristalinelor, în cazuri de cataractă, perioadă în care ambii ochi erau acoperiți. De asemenea, o serie de cercetări clinice au întărit ipoteza că este necesară o stare de stimulare a organelor senzoriale pentru a asigura funcțiile normale ale conștiinței la om.<sup>142</sup>

S-a observat, de către Cameron, că lipsa vederii, datorată întunericului, poate fi una dintre cauzele esențiale ale confuziei mentale însoțite de halucinații. Tot astfel, imobilizarea și lipsa stimulilor auditivi a fost considerată drept cauză a halucinațiilor și a delirului consecutiv la bolnavii aflați în „plămânul de oțel”. Atunci când persoane pe deplin sănătoase sunt izolate, prin înlăturarea stimulilor vizuali și auditivi, realizată prin purtarea unor ochelari negri și prin obturarea auzului cu ajutorul unor căști așezate peste urechi, și, mai ales în cazul în care le este limitată și mobilitatea, ei resimt anxietate și o dorință de nestăpânit de a avea parte de stimuli externi și de activitate. De asemenea, ei prezintă o dificultate în

<sup>142</sup> Lawrence C. Kolb, *Noyes' Modern Clinical Psychiatry*, Philadelphia, 1965, p.130.

concentrarea atenției, o reducere a motivației și o dificultate tot mai accentuată de a controla gândirea. După 72 de ore, în unele cazuri, apar deja iluzii și halucinații.<sup>143</sup>

„În 1957, W. Heron a izolat subiecți într-o încăpere luminată, pentru o perioadă variabilă, în funcție de intoleranța individuală la această experiență. pentru reducerea aferențelor (=stimulilor), subiecții au îmbrăcat mănuși și au pus ochelari (negri) de plastic; s-a realizat o izolare fonică, exceptându-se zgomotul monoton al aparatului de aer condiționat, care producea uneori variații de sunete. Se apreciază că unul dintre cele mai interesante fenomene ce însoțeau experiența deprivării senzoriale a fost apariția halucinațiilor. Subiecții au descris aceste halucinații ca fiind foarte asemănătoare cu cele rezultate din intoxicația cu mescalină. Ca și acestea, în dinamica lor, halucinațiile rezultate din izolare au urmat un anumit model: inițial, au apărut puncte de lumină, apoi modele geometrice simple care s-au complicat progresiv, realizând figuri ce puteau fi recunoscute (șiruri de bărbați galbeni cu gurile deschise) iar apoi scene tot mai integrate, cum ar fi desfășurarea unor procesiuni pe stradă etc. În timp ce manifestările halucinatorii luau o desfășurare tot mai amplă, alte canale senzoriale erau activate și subiecții respectivi începeau să audă voci, coruri (cu impresie stereofonică), apoi simțeau descărcări electrice cutanate sau alte halucinații tactile și somatice.”<sup>144</sup> Așadar, astuparea ochilor cu ochelari negri și restrângerea mișcărilor, înfundarea urechilor și lipsa oricăror zgomote (în afară de motorul aparatului de aer condiționat) realiza, în cazul subiecților care au fost supuși acestui experiment, condiții similare celor ce caracterizau claustrarea într-o peșteră obscură sau într-o încăpere întunecoasă. S-au produs, în cadrul acestui experiment, prin simpla deprivare senzorială, prin suprimarea oricărui stimul, halucinații auditive, vizuale și somatice.

Un alt cercetător, E. Ziskind (1963 - 1965) a studiat deprivarea senzorială la bolnavi care, în urma leziunilor oculare (cataractă sau dezlipire de retină), au fost nevoiți să poarte un bandaj ocular timp de mai multe zile. Aceștia au relatat că au avut parte de experiențe cum ar fi iluzii vizuale și distorsiuni perceptuale de tip oniroid.<sup>145</sup> Un alt cercetător, J. Mendelson și colaboratorii săi (1958), în cursul unei epidemii de poliomielită, a constatat, la 8 copii instalați în „plămâni de oțel” (cu o deprivare motorie pronunțată), după două zile, apariția unor halucinații auditive și vizuale (zoopsii policromatice – perceperea, în mai multe culori, a unor animale), cu conținut în general agreabil și cu o durată de aproximativ 15 zile.

Halucinațiile realizate prin izolare senzorială se disting prin următoarele caracteristici: sunt puțin influențabile prin puterea voinței, au o mare vivacitate, fiind foarte des în mișcare, au un aspect nenatural și straniu (cu părți din peisaj care se mișcă în sens invers), au o durată cuprinsă între 20 de minute și 70 de ore. Unele halucinații optice au fost mai distincte și mai durabile în condițiile în care s-au purtat ochelari cu lumină difuză.<sup>146</sup> În afară de aceste condiții realizate în mod

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> Vasile Predescu, *Psihiatrie*, București, 1976, p.113.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p.114.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p.114.

experimental, starea de deprivare senzorială se poate produce, în zilele noastre, și s-au produs adesea, în cazul marinarilor care au suferit un naufragiu și au stat zile întregi într-o barcă de salvare, în cazul soldaților care au stat de gardă un timp îndelungat, în izolare, în cazul conducătorilor de autocamioane care efectuează transporturi internaționale, în cazul piloților care au zburat la mari înălțimi, unde orizontul nu mai era vizibil, în cazul exploratorilor arctici, în cazul scafandrilor care coboară la adâncimi mari, în cazul pacienților care au fost operați de cataractă, în cazul bolnavilor de inimă, care au stat claustrați multă vreme (așa-zisele psihoze cardiace), în cazul pacienților internați în secții de terapie intensivă, mai ales dacă acestea nu au ferestre spre exterior.<sup>147</sup>

Important este faptul că fenomenele halucinatorii de tip vizual sau auditiv apărute la subiecții ce se supun unor experiențe de deprivare senzorială continuă pentru câțva timp și după ce stimulii auditivi sau vizuali au fost restabiliți iar subiectul poate vedea și poate auzi ceea ce se întâmplă în jurul său. Chiar și ulterior izolării senzoriale subiectul continuă să aibă halucinații vizuale și auditive. Un astfel de subiect, B. Gh., în vârstă de 70 ani, pe care am l-am și cunoscut, continua să aibă, din când în când, halucinații auditive chiar și la mai mulți ani după ce stătuse izolat în întuneric pentru câteva luni, într-o stare în care mișcările îi fuseseră mult limitate.

Pe de altă parte, la subiecții supuși în mod voluntar experiențelor de deprivare senzorială, electro-encefalograma arată ritmuri electrice lente, iar ritmul *alpha* se diminuează în amplitudine și frecvență. De asemenea, undele lente, de tip *delta*, devin mult mai frecvente. Asemenea modificări ale electro-encefalogramei apar și în somn iar L. Kubie<sup>148</sup> afirmă că în stările de deprivare senzorială subiectul nu experimentează o stare de veghe reală, întrucât caracterul undelor bioelectrice din starea de deprivare senzorială este similar celor din somnul ușor și din stările hipnogogice.

De altfel, este cât se poate de natural să admitem că în cursul acestor experiențe de deprivare senzorială se produce un somn superficial. În alte situații, deprivarea senzorială ar putea produce o deprivare de somn iar această lipsă de somn este în măsură să dea naștere, după un timp mai lung sau mai scurt, unor halucinații vizuale și auditive. De asemenea, vom remarca că una din privațiunile la care se supuneau asceții era înfrânarea de la somn, cu reducerea duratei somnului până la 1-2 ore pe noapte și dormitul în poziții incomode, în poziția așezat pe scaun (cf. „privegheați și vă rugați”; „întru aceasta privegheați cu toată stăruința”).<sup>149</sup>

Halucinațiile în cazul subiecților privați de somn „sunt de obicei vizuale .... Luby și Gottlieb accentuează că halucinațiile vizuale sunt de obicei precedate de senzații de arsură și de mâncărime în ochi cât și de viziune diplopică (=dublă). Aceste simptome sunt însoțite de iluzii ce au drept suport anumite obiecte existente și, în cele din urmă, de halucinații. Acești autori descriu un subiect supus

<sup>147</sup> Philip Solomon and Vernon D. Parch, *Psychiatry*, Los Altos (California), 1974, p. 207.

<sup>148</sup> Vasile Predescu, *op. cit.*, p.114.

<sup>149</sup> Matei 26:41; Marcu 8:33, Marcu 14:38, Efeseni 6:18.

unui studiu referitor la privațiunea de somn, care avea halucinații vizuale sub formă de figuri geometrice complexe; de asemenea, vorbesc despre un alt subiect care vedea fum ieșind de sub o ușă și despre un altul care vedea licăriri de lumină ce păreau că izbucnesc din pereți”<sup>150</sup>.

În felul acesta, privația de somn, care uneori însoțește deprivarea senzorială și care, în mod cert, era parte a practicilor acelor *homines religiosi* pitagoreici, ar fi putut juca și ea un rol în producerea halucinațiilor în stările de deprivare senzorială.

În plus, postul sau restricțiile alimentare radicale erau în măsură ca, prin modificări ale echilibrului electrolitic, să producă percepții eronate și iluzii.

Autorii germani numesc *Isolierungskrankheit* ceea ce anglo-saxonii înțeleg prin *isolation sickness*, adică acea stare creată prin izolare prelungită și reacțiile psihice provocate de întreruperea tuturor stimulilor senzoriali habituali. Această afecțiune a fost comparată cu starea ce survine în așa-zisa condiție de „spălare a creierului” (*brain washing*) și a putut fi reprodusă experimental de către psihologi și psihiatri. La cei ce au fost izolați o perioadă de timp, se constată o activitate motorie mai pronunțată cât și halucinații auditive care înlocuiesc lipsa stimulilor auditivi normali.

„Unii din acești subiecți izolați pentru o vreme mai lungă vorbesc singuri cu voce tare, ca să își accentueze trăirile lor senzoriale. Pot apărea idei delirante de persecuție și de urmărire, prin interpretarea eronată a excitanților care modifică realitatea.”<sup>151</sup>

Desigur, în cazul izolării în peșteri sau în camere obscure a lui Pitagora, a discipolilor săi și, după cum vom arăta, a lui Zalmoxis și a ucenicilor săi, conlucrau deprivarea senzorială propriu-zisă, reducerea radicală a alimentației prin post (Pitagora iese slab ca un schelet din încăperea subterană) și privația de somn căreia i se supuneau pitagoreicii dar și participanții la mistere. Faptul că Pitagora și, după el, discipolii săi, nu stăteau izolați în peștera de pe muntele Ida din Creta mai mult de nouă zile sugerează faptul că practicanții acestor mistere realizaseră că, în urma unui astfel de regim, după nouă zile, apar în corpul omenesc modificări patologice ireversibile. „Deprivarea totală de somn este compatibilă cu starea de sănătate timp de maximum 10 zile”<sup>152</sup> - ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că se cunoștea, de către Pitagora și de către discipolii săi, limita peste care nu se putea trece fără risc de îmbolnăvire. Acest termen de nouă zile al izolării în peșteră era suficient pentru apariția fenomenelor halucinatorii care, după cum am văzut, pot apărea și mai repede în starea de deprivare senzorială.

În felul acesta, claustrați în peșteri sau în încăperi subterane, Pitagora și elevii lui aveau viziuni și halucinații auditive (Pitagora îl aude pe Hesiod ciripind, scrie

---

<sup>150</sup> Cfr. Solomon P., J. Mendelson, „Hallucinations in Sensory Deprivation”, în *Hallucinations*, J.L. West (editor), New York, Grune and Stratton, 1972; de asemenea, *vide*: Philip Solomon, Vernon D. Patch, *op.cit.*, p.72 -73.

<sup>151</sup> Cfr. Claus Haring, Karl Heinz Leickert, *Wörterbuch der Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, Stuttgart, 1968, p.316.

<sup>152</sup> Cfr. L. Popoviciu, *Somnul normal și patologic*, București, 1972, p.192.

Diogene Laerțiu), halucinații tactile, olfactive și psihomotorii care îi convingeau că se află în Hades, în Infernul grecilor vechi. Nu era vorba numai de viziuni, ca imagini vizuale ce se derulau înaintea ochilor, ci și de sunete, glasuri, cuvinte, uneori cu răsunet stereofonic, de mirosuri, de senzații tactile, ba chiar de impresia că erau electrizați.

În acest punct, trebuie să facem o precizare importantă. În starea de deprivare senzorială, conștiința este păstrată și nu se produce nicio stare de extaz.

Așadar, extazul mistic este o stare cu totul diferită de starea de deprivare senzorială, deși și în una și în alta pot apărea viziuni, voci, senzații de atingere, de arsură etc. Stări de extaz erau produse și în cazul șamanilor și al celor ce au ingerat droguri halucinogene (L.S.D., amenita muscarinia, peyotl etc). În starea de extaz subiectul este într-o stare onirică sau oniroidă, având pragul conștiinței scăzut; în schimb, în starea de deprivare senzorială subiectul este perfect conștient. De asemenea, această stare nu reprezintă nici o stare hipnotică, în care conștiința este mult diminuată.

Desigur, după relatările subiectului, adică într-o modalitate a-posteriorică, este greu de precizat dacă a fost vorba despre o stare de extaz sau de una de deprivare senzorială, întrucât subiectul povestește doar viziunile lui și cele ce a auzit; în aceste condiții doar cu greu putem face distincție între aceste două stări.

Având în vedere epoca în care a trăit Pitagora și discipolii săi, era firesc ca ei toți să fie convinși că sunt în Hades; noțiunile psihopatologice despre fenomenele halucinatorii ce survin în starea de deprivare senzorială n-au putut fi cunoscute decât în vremea noastră, în deceniul al șaselea al secolului nostru (după 1950).

Descrierea a ceea ce au perceput aceștia în starea de deprivare senzorială, când erau izolați în peșteri sau în camere obscure, concordă întocmai cu halucinațiile pe care le au, în vremea noastră, subiecții normali, care au fost dispuși să se supună experiențelor de deprivare senzorială, izolându-se în obscuritate și în tăcere deplină.

Astfel că nu putem pune la îndoială faptul că Pitagora sau discipolii săi au spus adevărul atunci când au afirmat că au fost în Hades; ei experimentaseră în mod real acele halucinații care se produc pe parcursul stării de deprivare senzorială și pe care le-au interpretat drept o coborâre în Infern.

### XIII. DEPRIVAREA SENZORIALĂ ȘI MISTERELE LUI ZALMOXIS

Herodot relatează, în a IV-a carte a *Istoriilor* sale, despre credințele geților și, spre a expune cât mai clar în ce constau misterele lui Zalmoxis, considerăm că este oportună o reproducere integrală a acestui pasaj, în traducerea elenistei Felicia Vanț Ștef:

„93. Înainte de a ajunge la Istru, (Darius) îi supuse mai întâi pe geți, care se cred nemuritori, căci tracii care au în stăpânirea lor Salmydessos și care locuiesc la miazănoapte de Apollonia și de orașul Mesembria - numiți «skyrmiazi» și «nipsei»



- i s-au închinat lui Darius fără niciun fel de împotrivire. Geții însă, care luaseră hotărârea nesăbuită (de a-l înfrunța), au fost robiți pe dată, măcar că ei sunt cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci;

94. Iată în ce chip se socotesc ei nemuritori: credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis - divinitatea lor - pe care unii îl cred același cu Gebeleizis. Tot în al cincelea an aruncă sorții și, întotdeauna, pe acela dintre ei pe care cade sorțul îl trimit cu solie la Zamolxis, încredințându-i de fiecare dată toate nevoile lor.

Trimiterea solului se face astfel; câțiva dintre ei, așezându-se la rând, țin cu vârful în sus trei sulite, iar alții, apucându-l de mâini și de picioare pe cel trimis la Zamolxis, îl leagă de câteva ori și apoi, făcându-i vânt, îl aruncă în sus peste vârful sulitelor. Dacă, în cădere, omul moare străpuns, rămân încredințați că zeul le este binevoitor, dacă nu moare, atunci îl învinuiesc pe sol, hulindu-l că este un om rău; după ce aruncă vina pe el, trimit pe altul. Tot ce au de cerut îi spun solului cât mai e în viață. Când tună și fulgeră, traciile despre care este vorba trag cu săgeți în sus, spre cer, și își amenință zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu afară de al lor.

95. După câte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont, acest Zamolxis, fiind om ca toți oamenii, ar fi trăit în robie la Samos, ca sclav al lui Pythagoras, fiul lui Mnesarhos. Apoi, câștigându-și libertatea, ar fi dobândit avuție multă și, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum traciile duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Zamolxis acesta, care cunoscuse felul de viață ioaian și moravuri mai alese decât cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni și, mai ales, alături de omul cel mai înțelept al Elladei, lângă Pythagoras, a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte, în timpul ospetelor, îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunățile. În tot momentul cât își ospăta oaspeții și le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pământ. Când locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborând în adâncul încăperilor subpământene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Traciile fură cuprinși de părere de rău după el și îl jeliră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi iarăși în fața tracilor și așa îi făcu Zamolxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc elenii că ar fi făcut el.

96. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin câte se spun despre el și locuința lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zamolxis a trăit cu multă vreme înaintea lui Pythagoras. Fie că Zamolxis n-a fost decât un om, fie că o fi fost (într-adevăr) vreun zeu din părțile Geției, îl las cu bine. Așadar, geții care duc astfel de viață, fiind supuși de perși, urmară și ei grosul oștirii.”<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Herodot, IV.94 - 96, traducere română de Felicia Vanț Ștef, vol. I., București, 1961, p. 345 sq.

### 1. Observații asupra traducerii textului din Herodot IV.94 - 96

În ceea ce ne privește, avem de obiectat, împreună cu I.N. Linforth<sup>154</sup>, că verbul  $\alpha\theta\alpha\nu\alpha\tau\iota\zeta\omega$ , pe care eminenta traducătoare de mai sus l-a redat, ca și alți autori, prin expresia română „a se socoti nemuritori” are în primul rând sensul de „a face nemuritor”. Acesta este înțelesul pe care îl are și la Aristotel.<sup>155</sup> La pasiv, are sensul de „a deveni sau a fi nemuritor”, cum se găsește și la Polibiu.<sup>156</sup> Uneori, s-a tradus și prin „a se socoti nemuritori”; în dicționare se regăsesc ambele sensuri pe care le discutăm.<sup>157</sup> Totuși, întrucât se dau explicații asupra riturilor și acțiunilor ce îi fac nemuritori pe traci (rituri ce implicau locuirea în camere subterane), credem că traducerea mai exactă este „a deveni nemuritori”.

În dialogul lui Platon, Charmides, 156, d, se folosește un verb apropiat ca sens, *apathanatizein*. Acesta reprezintă verbul *athanatizo*, cu prefixul *ap*; Simina Noica traduce acest verb prin „a face nemuritor”.<sup>158</sup> Acest verb, ca și *athanatizo*, are sensul activ de „a face nemuritor”, „a diviniza”<sup>159</sup>; același dicționar traduce pe *athanatizo* prin „rendre immortel”. De aceea, credem că acest verb, din pasajul lui Herodot, trebuie tradus prin „a face nemuritor”; geto-dacii, prin misterele lor, îi făceau nemuritori pe inițiați, așa cum deveneau nemuritori și inițiații din celelalte mistere traco-elenice.

Pe de altă parte, după afirmația „iată în ce chip se socotesc ei nemuritori”, ar trebui, în mod logic, să urmeze o descriere a credințelor despre nemurire ale geților. Însă Herodot ne relatează acțiuni, rituri, adică aruncarea în sulite a solului. Așadar, este mai logic și mai consecvent cu contextul să considerăm că mai corectă traducerea lui *athanatizoysi* prin „cum devin ei nemuritori” sau prin „cum se fac ei nemuritori”. De altfel, și Mircea Eliade<sup>160</sup> scrie: „Într-adevăr, verbul *athanatizein*<sup>161</sup> nu înseamnă "a se crede nemuritor", ci "a se face nemuritor". Sensul acestei imortalizări este indicat în relatarea transmisă de Herodot.”

Tot astfel, obiectăm împotriva numelui „Zamolxis”, care nu este de găsit în niciun manuscris al lui Herodot, ci găsim scris „Zalmoxis”. Pe deasupra, „Zamolxis” nu este folosit de niciun scriitor grec în epoca clasică, în vremea când existau state ale geților iar grecii aveau relații strânse cu geții. În Porfir<sup>162</sup> putem citi că *zalmos* are sensul de „piele”, „blană”; se afirmă că Zalmoxis a fost înfășurat,

<sup>154</sup> Apud Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.40, nota 22.

<sup>155</sup> Aristotel, *Fragments*, 245.

<sup>156</sup> Polibiu, 6.54.2.

<sup>157</sup> H.G.Lidell, R.Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1961, *sub-voce*.

<sup>158</sup> Platon, *Opere*, ediția îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, vol. I, București, 1975, p.215.

<sup>159</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec - français*, Paris, 1950, *sub-voce*.

<sup>160</sup> Mircea Eliade, *op.cit.*, p.39 – 40.

<sup>161</sup> Herodot, IV.94.

<sup>162</sup> Porfir, *De Vita Pythagorae*, 14.

după naștere, într-o piele sau blană de urs. Pentru I.I. Rusu<sup>163</sup>, Zamolxis ar proveni de la o rădăcină indo-europeană neatestată însă, *gheme-l* - „pământ”, „sol”, „pământean” și ar fi înrudit cu cuvântul *zemelo* - „pământ”, ca și cu morfemul grec *semele* (care este și numele mamei lui Bacchus). În Hesychius<sup>164</sup>, (citad de Felicia-Vanț-Ștef), în notele traducerii la cartea V a lui Herodot, se află: *zemelen, barbaron, andrapodon, Fryges*, adică: *zemelen* înseamnă „prizonier de război făcut sclav, care este barbar” și „frigieni” (la plural). Astfel, *zemelen* ar fi un termen frigian, care ar fi avut sensul de „prinși de război, prizonieri”. Trebuie să admitem că acest termen nu se poate referi la zeul Zalmoxis al geto-dacilor, deși se afirmă, de către Herodot, că zeul ar fi fost sclav al lui Pitagora. Credem că inițial numele zeului a fost „Zalmoxis” și că, ulterior, prin metateză, acest nume a fost pronunțat „Zamolxis” de către străini.

## 2. Implicații ale textului lui Herodot (IV.94 - 96)

Prof. I.G. Coman<sup>165</sup> afirmă că Herodot nu i-a cunoscut direct pe geto-daci și credința lor, ci doar prin intermediul unor surse de a doua și a treia mână. „Fondul textului lui Herodot”, scrie prof. I.G. Coman, „nu rămâne mai puțin sub semnul incertitudinii cât privește substanța însăși a credinței în nemurire, întrucât părintele istoriei ne prezintă în realitate o relatare-poveste în care e greu să identificăm lucruri precise: rituri, atmosferă, doctrină asupra nemuririi. Herodot zice că informațiile pe care ni le dă el asupra istoriei lui Zalmoxis îi vin de la grecii din Pont și din Hellespont, dar el păstrează tăcerea asupra originii informative a primei părți a relatării”.

Într-adevăr, Herodot nu ne dă relații despre modul în care concepeau geto-dacii nemurirea dar, în schimb, descrie cu claritate sala de primire pe care Zalmoxis o destinase oșpețelor ce le dădea invitaților săi geto-daci. Fără îndoială, era vorba de un ospăț ritual similar celor din mistere, numai că, în timpul ospățului, Zalmoxis expunea *ta legomena* „cele rostite”, fundamentele doctrinei sale, care sunt o parte obligatorie din mistere și care înfățișează, pe scurt, viața în lumea de dincolo, în Hades.

Urmas apoi, la fel ca în toate misterele, *ta dromena* - „cele făcute” iar această etapă constă din coborârea într-o locuință subterană și șederea îndelungată acolo. Ultimul act din mistere, *ta deiknymena* - „cele arătate” în care se producea viziunea zeilor ori a lumii lor, așa-zisa *epopteia*, se petrecea în această locuință subterană. Această etapă avea loc fără vreo înșelăciune sau manipulare, ci, prin simplul efect al izolării și al deprivării senzoriale, se produceau viziuni, se auzeau voci, erau pipăite obiecte neobișnuite și se simțeau mirosuri.

Desigur, timpul șederii în locuința subterană a lui Zalmoxis a fost mult exagerat, nu este cu puțință ca el să fi rămas trei ani și ceva în această încăpere

<sup>163</sup> I.I. Rusu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p.128.

<sup>164</sup> Citat de Felicia Vanț-Ștef, în traducerea sa la Herodot, *Istoriei*, vol. I, cartea IV, note la cap. 94 - 96.

<sup>165</sup> Ion G. Coman, *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p.23.

subterană. Trebuie să remarcăm că și Pitagora își construise o astfel de locuință subterană și, de asemenea, și la Eleusis, despre care avem date precise, misterele se desfășurau tot în astfel de încăperi obscure.

Este evident că la ieșirea din încăperea subterană Zalmoxis, ca și Pitagora, a împărtășit alor săi cele ce a văzut și a auzit pe parcursul șederii sale în peșteră.

Herodot afirmă că lunga absență a lui Zalmoxis i-a făcut să creadă pe geți că a fost, cu adevărat, în Hades. Aceasta nu reprezintă altceva decât părerea unui sceptic grec din Pont și din Hellespont, care trebuia să găsească o explicație pentru faptul că geții credeau cu tărie în călătoria în Hades a lui Zalmoxis. În realitate, geții credeau cu tărie în toate spusele lui Zalmoxis întrucât și ei, sau măcar o parte din ei, fuseseră inițiați în misterele lui Zalmoxis și locuiseră o vreme în încăperi sabterane unde, desigur, au experimentat (ca și cei din zilele noastre, care repetă coborârea în Infern a lui Zalmoxis în altfel de contexte) fenomene vizuale, auditive și tactile similare cu cele ale lui Zalmoxis.

Nu absența îndelungată într-o încăpere subterană i-a făcut pe geți să creadă că Zalmoxis a fost în Hades, ci faptul că au repetat și ei această ședere într-o încăpere subterană și au avut aceleași trăiri, aceleași experiențe senzoriale (viziuni, voci, cântece, senzații de electrizare etc) pe care le-a avut și Zalmoxis. Însă grecii din Pont și din Hellespont trebuiau să găsească o explicație rațională pentru credința atât de puternică în nemurire a geților. Din punct de vedere rațional, ei nu puteau admite că geții, ca și Zalmoxis, au fost în Hades și au văzut tot ce este în Infern. De asemenea, datorită cunoștințelor lor reduse de psihologie, ei nici nu puteau ști că toți acei geți au putut experimenta viziuni similare ca urmare a deprivării senzoriale prin izolarea în încăperi obscure; astfel de viziuni pot apărea chiar și după 2-3 zile de claustrare.

În realitate, Herodot, în textul lui cu privire la Zalmoxis, descrie practica misterelor lui Zalmoxis, cu cele trei etape ale lor, „cele rostite” (*ta legomena*) „cele făcute” (*ta aromena*) și „cele arătate” (*ta deiknymena*). Pe de altă parte, nu putem pune la îndoială faptul că traco-geții chiar au avut asemenea viziuni, au auzit voci sau cântece, s-au simțit electrizați, în urma șederii în astfel de încăperi subterane. Astfel de fenomene senzoriale însoțesc în mod necesar deprivarea senzorială care se produce în cazul izolării prelungite în încăperi obscure. Dacă Zalmoxis a fost învățătorul traco-geților, era cât se poate de firesc ca aceștia să îl imite pe învățătorul lor, luat ca exemplu și model, așa cum se întâmplă cu toți discipolii, din toate timpurile, care se iau după maestrul lor ( procesul psihologic al învățării este, în fond, un proces de imitare). Așadar, era cât se poate de firesc ca și ei să coboare în încăperi subpământene sau în peșteri.

Într-altă ordine de idei, în capitolul 96, Herodot face afirmația că „Zalmoxis a trăit cu multă vreme înaintea lui Pitagora”. Anterior, am putut arăta că, în mod cert, Zalmoxis a trăit înainte de războiul Troiei, căci, cel mai probabil, el a fost învățătorul *abioi*-ilor.

Cu privire la „viața de sărăcie cruntă” a traco-geților, trebuie precizat că spațiul ponto-carpato-danubian era vestit prin bogăția sa în aur, pe care Homer

însuși o constată la căpeteniile trace.<sup>166</sup> „Sărăcia cruntă a traco-geților” reprezenta o condiție asumată de bună voie, nefiind altceva decât asceză și înfrânare, așa cum se constată, de pildă, la *abioi*, care nu mâncau carne și care erau cei mai drepti și mai evlavioși dintre oameni<sup>167</sup>, hrănindu-se doar cu lapte și cu produse derivate din lapte. Aceștia, așa cum constatăm de pe chipurile dacilor de pe Columna lui Traian, trăiau în simplitate, respingeau luxul, podoabele, tatuajele, giuvaerurile, nu beau vin viețuinu în înfrânare existența lor uîrză și virtuoașă.

Traco-geții au adoptat acest stil de viață doar după ce au primit învățăturile lui Zalmoxis și nu înainte ca el să-i fi adus pe ei la virtute. Grecii din Pont, care l-au informat pe Herodot cu privire la traci, nu puteau face aceste afirmații cu privire la traci și nu puteau ști cum trăiau traco-geții înainte de timpul lui Zalmoxis, pentru simplul motiv că aveau puține relații cu spațiul carpato-danubian chiar și în vremea lui Herodot.<sup>168</sup> De asemenea, este greu de acceptat informația dată lui Herodot de către grecii din Pont și Hellespont, pentru că din ea reiese că după reforma religioasă a lui Zalmoxis traco-geții au început să ducă o viață mai prosperă și mai bogată. Însă această aserțiune este greu de susținut, dat fiind faptul că Zalmoxis preconiza tocmai o existență ascetică și înfrânată.

### 3. Au existat, cu adevărat, mistere ale lui Zalmoxis?

Am expus mai sus interpretarea textului lui Herodot cu privire la Zalmoxis și la retragerea sa într-o încăpere subterană și am afirmat că este vorba, în cele descrise de Herodot, de celebrarea unor mistere. În continuare, vom expune și opiniile unor scriitori antici și moderni care dau aceeași interpretare textului lui Herodot<sup>169</sup> și constată că au existat mistere ale lui Zalmoxis.

Despre misterele tracilor, în general, scrie Clement din Alexandria<sup>170</sup>, care a trăit în secolul II e.n. (circa 150 - 216 e.n.), care vorbește despre „misterele tracilor, sanctuarele de înșelăciune ale tracilor, misterele înțelepciunii”. Hellanikos<sup>171</sup> scrie următoarele despre Zalmoxis, arătând că au existat practici de mistere asociate lui: „*teletas katedeixē Getais tois en Trake*”, „el a arătat misterele geților, celor din Tracia”. Origene<sup>172</sup> (circa 183 - 252 e.n.) afirmă că „există o serie de zei, care dau oracole prin incubație, iar aceștia sunt: Zalmoxis la geți, Mopsos în Cilicia, Amphilochos în Acarnania, Amphiaros și Trophonios.”

Incubația reprezenta reclusiunea postulantului la oracole într-o încăpere întunecoasă, vreme de chiar câteva zile. Așadar, Origene confirmă prin acest text că în misterele lui Zalmoxis (care nu dădea răspunsuri la oracole, asemenea

<sup>166</sup> La regele Rhesos, cfr. *Iliada*, X.435-441 și 469-525.

<sup>167</sup> *Iliada*, XIII.6.

<sup>168</sup> Herodot, V.9.

<sup>169</sup> Herodot, IV.94 -96.

<sup>170</sup> Dumitru Fecioru, *Clement Alexandrinul. Scrieri*, partea I, Părinți și Scriitori Bisericești, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982, p.70.

<sup>171</sup> În Suidas, III.500.

<sup>172</sup> Origene, *Contra Celsum*, III.34.

celorlalți semi-zei amintiți mai sus) inițiatul stătea izolat într-o încăpăre obscură, similară încăperii de incubație a oracolelor.

În țara noastră, prof. D.M. Pippidi<sup>173</sup> a semnalat cel dintâi că textul lui Herodot cu privire la Zalmoxis ar putea fi interpretat ca o referire la un ospăț ritual, al unei inițieri care „apropie cultul instaurat de Zalmoxis de misterele grecești și elenistice”.

Mircea Eliade scrie că grecii din Hellespont sau poate Herodot însuși „integraseră ceea ce știau despre Zalmoxis, despre doctrina și cultul său, într-un orizont spiritual de structură pitagoreică ... grecii au fost izbiți de asemănarea dintre Pitagora și Zalmoxis ... De-a lungul raționalismului și euhemerismului lui Herodot sau al informatorilor săi ghicim caracterul mistic al cultului”<sup>174</sup>.

Tot Mircea Eliade scrie că dispariția lui Zalmoxis „echivalează cu *descensus ad inferos* în vederea unei inițieri”. Urmând modelul divin, inițiatul moare ritual, tocmai pentru a obține nemurirea.<sup>175</sup> Și tot același mare istoric al religiilor scrie: „zeul geților îi "nemurea" pe inițiații în misterele sale”<sup>176</sup>.

#### 4. Similitudini între misterele lui Pitagora și cele ale lui Zalmoxis

Am expus structura misterelor lui Pitagora și este evident că există o mare similitudine între acestea și misterele lui Zalmoxis, așa cum sunt ele înfățișate de relatarea lui Herodot.<sup>177</sup> Filiația spirituală a misterelor poate fi de la Pitagora la Zalmoxis, după cum afirmă, ca o primă ipoteză, Herodot<sup>178</sup>, dar ea poate fi și de la Zalmoxis la Pitagora, după cum relatează Hermippos Callimachios<sup>179</sup>, mai ales că Herodot<sup>180</sup> sugerează că Zalmoxis a fost cu mulți ani anterior lui Pitagora. Pare cât se poate de justificat să afirmăm că Pitagora a preluat de la traci, de la Zalmoxis, tehnica deprivării senzoriale.

Iosif Flaviu<sup>181</sup> îl citează și el pe Hermippos care, în cartea sa, *Pitagora*, scrie că acest filozof pretindea că are strânse legături, în permanență, cu sufletul unui discipol al său, pe nume Calliphon, care tocmai murise. Hermippos scrie că Pitagora se conforma învățăturii tracilor (traducere literară: „Acestea le făcea și le grăia, imitând învățăturile iudeilor și ale tracilor, pe care le prezenta ca ale sale; se spune că, într-adevăr, omul acesta a adus în filozofia sa multe din cele legiuite la iudei.) Cum misterele trace sunt cu mult anterioare celor grecești și au dat naștere

<sup>173</sup> D.M.Pippidi, în *Balcania*, VI,1943; *Idem*, *Gânduri de ieri și de azi cu privire la cultul lui Zalmoxis*, în *Note de lectură*, „Studii Clasice”, XIV, 1972, p.207-221.

<sup>174</sup> Mircea Eliade, *op.cit.*, p.33.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p.54.

<sup>176</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere română de Cezar Baltag, vol.I, București, 1981, p.387.

<sup>177</sup> Herodot, IV.94-96.

<sup>178</sup> Herodot, IV.95.

<sup>179</sup> F. Jacoby, *Fragmente der griechischem Historiker*, 1923, Berlin, fragment 73.

<sup>180</sup> *Ibidem*, 96.

<sup>181</sup> Iosif Flaviu, *Contra Apionem*, I.22, 164–165.

acestora din urmă, pare evident că și misterele lui Zalmoxis (ca și cele ale lui Orfeu sau cele eleusine) au fost anterioare lui Pitagora și misterelor lui.

Pentru a analiza asemănarea dintre cele două tipuri de religii de mistere, vom enumera punctele lor comune. Acestea sunt:

I. Încăperea subterană.

II. Are loc o ocultăție, o coborâre în această încăperea subterană.

III. În ambele tipuri de mistere, practicantii coboară singuri și se izolează singuri în aceste camere.

IV. În ambele practici de mistere, se afirmă că, după această coborâre, practicantul dobândește nemurirea. În ambele tipuri de mistere, practicantii au experiențe de deprivare senzorială.

Pitagora afirmă că „tot aerul este plin cu suflete”<sup>182</sup> și susține că a stat de vorbă cu Hesiod și cu Homer, iar Zalmoxis îi învață pe geți că „nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile”.<sup>183</sup>

V. Amândoi realizează o expunere a doctrinei lor, corespunzând etapei „celor rostite” (*ta legomena*), din mistere.

VI. Amândoi propovăduiesc această doctrină în rândul unor auditori care îi înconjoară cu afecțiunea lor; în ambele cazuri, discipolii plâng dispariția dascălilor lor.

VII. În cazul amândurora, dispariția lor este interpretată de Herodot, respectiv de sursa lui Diogene Laerțiu, Hermippos, în felul următor: ei, pur și simplu, se ascund. Se pretinde că dispariția lor a fost pricinuită de coborârea lor în Hades. Se poate obiecta că această ascundere era ușor de descoperit, în caz că ei se aflau într-o cameră subterană clădită de ei. De asemenea, se poate spune că ei nu ar fi avut nevoie să construiască nicio cameră subterană în care să se ascundă, întrucât puteau să plece în alte ținuturi sau putea să stea ascunși în locuri mai retrase, cum ar fi munții sau pădurile.

De asemenea, relatarea despre călătoria lor în Hades ar fi fost mult mai ușor de crezut dacă ei coborau în peșteri unde, în mod tradițional se afirma că există căi de acces către Hades. Atunci, apare întrebarea de ce a fost nevoie ca ei să clădească astfel de locuințe pentru a se ascunde, când puteau să găsească multe alte sisteme de a se face nevăzuți? Însă, în realitate, nici unul nici celălalt nu se ascundeau, ci doar se izolau în încăperile lor subpământene. Izolarea lor trebuia să fie supravegheată și trebuia împiedicat accesul în aceste încăperi a străinilor; de asemenea trebuia să se prevină producerea de zgomote, care ar fi suspendat starea de deprivare senzorială.

Trebuie totuși remarcat faptul că explicațiile lui Herodot și ale lui Diogene Laerțiu cu privire la coborârea în Hades a lui Zalmoxis și a lui Pitagora se întemeiază pe ascunderea acestora, pe absența acestora. Însă absența celor doi nu ar

<sup>182</sup> Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere română de C.I. Balmuș, București, 1963, p.403 și p.400.

<sup>183</sup> Herodot, IV.95.

fi avut credibilitate în cazul în care ei ar fi stat în încăperi subterane construite, care ar fi fost cunoscute de toți.

De fapt, coborârea în Infern (*Katabasis*) nu a fost doar crezută de discipolii celor doi maștri, ci și experimentată, trăită în mod efectiv. Discipolii lui Pitagora, ca și cei ai lui Zalmoxis, imitând pe magistrul lor, trebuiau neapărat să repete acest *descensus ad inferos*. Cu alte cuvinte, relatarea despre dispariția, pentru o vreme, a lui Pitagora și a lui Zalmoxis (realizată prin ascunderea lor într-o încăpere subpământeană) nu reprezenta un argument suficient pentru a-i încredința pe getodaci sau pe discipolii lui Pitagora că există viață după moarte, că nemurirea este ceva real și că magistrii lor au sălășluit cu adevărat în Hades. Era necesar ca fiecare din ei să își imite maestrul și să efectueze în mod individual această coborâre în Hades. Or, tocmai acest lucru se realiza în încăperile subpământene.

Nu este cu puțință să admitem că credința atât de fermă și de tenace pe care o aveau geții cu privire la nemurire să le fi fost inoculată doar prin faptul că învățătorul lor, Zalmoxis, le-a relatat că ar fi fost în Hades în timpul absenței sale de 3 ani. Era neapărat nevoie ca un număr cât mai mare dintre ei să se convingă în mod direct de existența vieții de apoi în Hades, de existența fericită post-mortem. Iar aceasta nu se putea realiza altfel decât dacă geții (desigur, nu toți, ci doar cei inițiați în misterele lui Zalmoxis) aveau, pentru o vreme, experiențe ce puteau fi interpretate drept o descindere în Hades, în celălalt tărâm. Tocmai aceste experiențe erau avute de inițiați, pe parcursul deprivării senzoriale care se producea în cadrul practicilor de mistere.

### 5. Deprivarea senzorială și izolarea lui Zalmoxis

Izolarea într-o încăpere subterană a lui Zalmoxis trebuia, în mod necesar, să dea naștere fenomenelor ce se constată în cazul stării de deprivare senzorială în zilele noastre, când această stare este reprodusă în mod experimental. După cum am arătat, astfel de fenomene se produsese în cazul izolării lui Pitagora în încăperea subpământeană, fenomene pe care Pitagora le-a și relatat.

Este locul să arătăm că izolarea, ca și detenția, au fost folosite de secole în scopuri puritative și terapeutice, dar că abia în 1951 s-au început cercetări asupra efectelor psihologice ale acestor stări, la Universitatea McGill din Montreal (Canada), sub conducerea prof.dr. D.O. Hebb. Scopul acestor studii asupra efectelor izolării era să se afle mecanismele așa-zisei „spălări a creierului”, cât și cauzele deficienței de atenție constatată la cei ce lucrau în condiții monotone, cum ar fi, de pildă, supravegherea unui ecran de radar pentru o perioadă mai lungă de timp. Aceste din urmă cercetări aveau o mare însemnătate pentru evitarea producerii unor alarme false, chiar și în domeniul securității nucleare.

Rezultatele acestor cercetări au fost neașteptate și cu totul surprinzătoare. Subiecții au fost plătiți ca să nu facă nimic, ci să stea întinși într-un fotoliu sau culcați pe un pat, timp de mai multe zile, purtând ochelari negri și ascultând zumbăitul unui ventilator electric. Subiecții au raportat cu repeziciune apariția unor viziuni și iluzii, a diferite stări afective; mai apoi au experimentat o accentuare a



funcțiilor sferei intelectuale (atenția, memoria etc), pe lângă o încetinire a activității electrice a creierului. După publicarea acestor rezultate s-a creat în lumea științifică un mare interes pentru fenomenele de deprivare senzorială și s-a afirmat că această experiență poate fi folosită pentru procesele de spălare a creierelor cât și pentru obținerea de mărturisiri spontane în cadrul investigațiilor criminale. Așa se face că s-au publicat în revistele de psihiatrie și de psihologie peste 1000 de articole și mai multe cărți până în 1976.

S-au folosit multe procedee pentru a diminua cantitativ și calitativ stimulările senzoriale, pe o durată ce mergea de la 5 minute la 15 zile. Aceste procedee pot fi clasificate în două grupe: A. Deprivarea senzorială propriu-zisă; B. Deprivarea perceptuală.

A. În cazul primelor procedee se fac eforturi de a reduce stimulările senzoriale cât mai mult cu putință. Aceasta se realizează prin folosirea unei încăperi întunecoase, care este bine izolată fonic și în care subiecții supuși cercetării poartă mănuși și căști ce le astupă urechile. Subiectul stă culcat pe un pat, cât mai liniștit cu putință.

B. În procedeele de deprivare perceptuală, se încearcă să se diminueze caracterul organizat al stimulării senzoriale, în timp ce nivelul stimulilor sentimentali se menține la normal. Aceasta se realizează prin tehnica McGill, în care subiectul este supus unei stimulări vizuale și auditive variate, fiind înconjurat de un sunet ca acela al unui jet de vapori ce se elimină.

Cu puține excepții, aceste două procedee de producere a deprivării senzoriale conduc la efecte similare.

Nu există niciun dubiu că deprivarea senzorială prelungită este neplăcută și este chiar resimțită sub forma unei dureri. Subiecții își pierd capacitatea de a se concentra și de a gândi clar, vorbirea devine lentă, subiecții sunt obosiți, instabili, neliniștiți, dobândesc o teamă și o anxietate lipsite de motiv, sunt deprimați, au vise complexe și vivace, modificări ale imaginii lor corporale, sentimentul de irealitate și diferite simptome fizice, care nu apar decât rareori la un subiect ținut doar într-o stare de izolare fizică.

De asemenea, se pot produce diferite fenomene similare halucinațiilor, viziuni ce iau forma sunetelor produse de coruri sau voci care îi cheamă pe subiecți. Sunt simțite mirosuri, senzații cum ar fi aceea de a fi atins de o mână străină sau cea de a fi electrocutat. Cele mai multe fenomene senzoriale patologice sunt de tip vizual, mergând până într-acolo că se percep scene complexe.

Totuși, aceste fenomene nu sunt deloc similare cu cele ce apar în psihoze (la bolnavii alienați mentali) și nu sunt asemănătoare nici stărilor halucinatorii produse de substanțele toxice (mescalina, peyotl, hașiș etc.), așa cum au afirmat primii cercetători ai acestor fenomene. Performanțele I.Q. (coeficientul intelectual), care măsoară funcțiile intelectuale ale subiecților, nu sunt deloc diminuate, ba chiar sunt sporite de deprivarea senzorială, ceea ce a făcut ca aceste procedee să fie folosite în experiențele de para-psihologie. Totuși, rezultatele la teste mai complicate, unde se iau în considerare funcții cum ar fi cele ale judecării, raționamentului, imaginației, creativității (de pildă, la testul TAT, unde se prezintă

subiectului o serie de imagini pe care trebuie să le explice sau să imagineze o intrigă legată de acele tablouri) scot în evidență o alterare considerabilă a funcțiilor personalității.

Efectele deprivării senzoriale sunt mai puțin grave decât cele ale deprivării perceptuale. Dar, în ambele, deși în grade diferite, subiecții devin mai sugestibili și pot cădea mai ușor victime persuasiunii. Susceptibilitatea mărită la sugestii și la persuasiune a fost folosită de către autorități în Irlanda de Nord, pentru a obține informații de la membrii organizației teroriste I.R.A. Prin izolare senzorială, s-au obținut unele efecte pozitive în tratamentul fumătorilor înveterați; izolarea senzorială s-a folosit și în tratarea unor psihoze, în special de tip depresiv.<sup>184</sup>

Pe de altă parte, la animale, deprivarea senzorială duce la diminuarea proceselor perceptivă și scade performanțele memoriei. Hymovitch a arătat că șobolanii maturi se orientează mai bine la testul labirintului în cazul în care aceștia se află într-o cușcă unde au posibilitatea de a comunica cu exteriorul decât dacă sunt închiși în cuști unde se realizează o diminuare considerabilă a stimulilor senzoriali (întuneric, tăcere, spațiu redus, singurătate etc.). Acest autor ajunge la concluzia că efectele reducerii stimulilor sunt mai mari în cazul în care șobolanii sunt foarte tineri și constată că aceste modificări, la animalele tinere, pot fi permanente și ireversibile.

Tot pe animale (pe maimuțele *maccacus rhesus*), un alt cercetător, Fuller, constată că izolarea și restricția stimulilor duce la diminuarea percepției, la scăderea capacității de învățare și la modificări ale comportamentului afectiv.

Aceste fenomene ce urmează izolării senzoriale la maimuțele *maccacus rhesus* reflectă nevoia de percepție a organismelor vii; din aceste experimente, se poate deduce că, la animale, izolarea senzorială are efecte dăunătoare, destructive chiar, asupra proceselor mentale. De altfel, și câinii supuși izolării senzoriale realizează performanțe psihologice mai scăzute decât în mod normal. Efectele deprivării senzoriale asupra organismelor vii au fost așadar confirmate chiar și prin experiențe făcute pe animale.<sup>185</sup>

## 6. Deprivarea senzorială la alți *homines religiosi*

Nu numai Zalmoxis, discipolii săi, Pitagora și cei inițiați în misterele orfico-pitagorice se izolau și, prin aceasta, ajungeau să experimenteze fenomene de deprivare senzorială care le dădeau convingerea că se găsesc în Infern și că interacționează cu morții, ci și alte categorii de inițiați în practici religioase treceau prin experiențe similare. De exemplu, esenienii, cărora le sunt atribuite manuscrisele de la Marea Moartă stăteau izolați în peșterile de la Qumran, de pe

<sup>184</sup> John P. Zubek, *Encyclopaedic Handbook of Medical Psychology*, editor St. Krauss, London, 1976, p.501-506; Ph. Solomon, *Sensory Deprivation*, Cambridge (Mass.), 1961, *passim*; Paul Matussek, „Wahrnehmungen, Halluzination und Wahn”, în *Psychiatrie der Gegenwart*, vol.I,2, Berlin, 1963, p.53 sq.

<sup>185</sup> Alfred Freedman (editor), *Modern Synopsis of Comprehensive Textbook of Psychiatry*, New-York, 1976, p.203 – 205.

coasta Mării Moarte, și, prin aceasta, au ajuns și ei să aibă astfel de percepții false, viziuni și glasuri.

Au fost descoperite unsprezece peșteri care au fost folosite sau locuite de esenieni, membrii partidei religioase iudaice care se stabilise la Qumran, aproape de malurile Mării Moarte.<sup>186</sup> Cercetările arheologice au dovedit că aceste peșteri, în care s-au găsit numeroase manuscrise au fost și locuite de membrii comunității eseniene de la Qumran<sup>187</sup>, căci în multe din ele s-au găsit opaițe ca și alte urme incontestabile de locuire. Locuind în peșteri, în întuneric, și postind o perioadă îndelungată, locuind în singurătate, este de așteptat ca și esenienii să fi avut viziuni, atât de tip imagistic cât și auditiv, mai ales dacă șederea lor a fost mai îndelungată. De altfel, citim în scrierile esenienilor despre numeroase apariții ale îngerilor, pe care i-ar fi văzut cu ochii lor<sup>188</sup>, despre misterele și minunile divinității, pe care ei le-ar fi contemplat<sup>189</sup>. Mai mult decât atât, găsim scris în textele lor că l-au văzut pe Dumnezeu cu ochii lor<sup>190</sup>, în zori de zi<sup>191</sup>: „Ființa eternă, ochii mei au contemplat-o”<sup>192</sup>. Esenienii credeau într-o multitudine de îngeri, al căror nume jurau să-l țină secret<sup>193</sup>, și pretindeau să aibă relații strânse cu îngerii care ar fi participat la reuniunile lor. Esenienii făceau toate aceste afirmații în condițiile în care teologia iudaică susținea imposibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeu și de a rămâne în viață după această experiență<sup>194</sup>; așadar, afirmațiile comunității de la Qumran reprezentau o erezie gravă în viziunea iudeilor tradiționali.

De asemenea, scrierile pseudo-epigrafice dintre care, cel puțin unele, sunt scrise de esenieni, descriu și ele această viziune a lui Dumnezeu.<sup>195</sup> Tot așa, în *Cartea tainelor lui Enoch*, sunt descrise câteva theofanii (apariții ale divinității).<sup>196</sup> În cartea apocrifă *Testamentul lui Levi* se poate citi: „Și îngerul mi-a deschis porțile cerului și am văzut Templul cel sfânt și, pe tronul său de slavă, pe Cel Preaînalt”<sup>197</sup>. De asemenea, *Cartea Jubileelor*, tratat scris poate tot de esenieni, face referire la astfel de viziuni ale divinității.<sup>198</sup>

Pentru a putea face astfel de afirmații, întru-totul contrare afirmațiilor din Vechiul Testament, era absolut necesar ca esenienii să fi avut viziuni care sprijineau afirmațiile lor. Putem presupune că, trăind izolați, în peșteri, esenienii au

<sup>186</sup> I. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, traducere română de Mihnea Columbeanu, București, 1965, p.53 - 60.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>188</sup> *Regula Războiului*, X.10-11.

<sup>189</sup> *Regula Comunității*, XI.3,19.

<sup>190</sup> *Immuri*, IV.6.

<sup>191</sup> *Immuri*, IV.23.

<sup>192</sup> *Regula Comunității*, XI.6.

<sup>193</sup> Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des Esseniens de Qumran*, în „Revue de Qumran”, Paris, no.20 (1966), p.564 sq.

<sup>194</sup> Exodul 11:21, Judecători 12:22; Judecători 6:22-23; Exodul 33:20.

<sup>195</sup> *Cartea lui Enoch*, I.1.2; I.XXV.20; I.XIV.24 etc

<sup>196</sup> *Cartea tainelor lui Enoch*, XXII.1; XXII.4 - 6.

<sup>197</sup> *Testamentul lui Levi*, V.1.

<sup>198</sup> *Cartea Jubileelor*, XL.5.

experimentat fenomenele asociate deprivării senzoriale; astfel că cele scrise de ei nu erau minciuni ci purul adevăr. Ca urmare a deprivării senzoriale, ei au avut viziuni și au auzit glasuri pe care le-au interpretat ca arătări ale îngerilor și ale divinității. Abia în 1951 s-au efectuat primele cercetări științifice asupra efectelor deprivării senzoriale și astfel, esenienii nu puteau ști că ceea ce contemplau ei era de fapt efectul izolării și al deprivării de stimuli auditivi și mai ales vizuali.<sup>199</sup>

Esenienii se numeau pe ei înșiși „văzători”, pentru a accentua asupra faptului că aveau viziuni, întocmai ca prorocii din Vechiul Testament.<sup>200</sup> Și într-un text din literatura rabinică<sup>201</sup> esenienii sunt numiți tot „văzători”.<sup>202</sup> Aceeași denumire le este atribuită esenienilor în opera lui Filon din Alexandria.<sup>203</sup>

Această apelație care le este atribuită esenienilor, pe baza tipului special de relație în care intrau ei cu divinitatea, nu ar fi fost justificată dacă această „vedere” a divinității nu ar fi fost una dintre caracteristicile definițiilor ale vieții lor religioase. Desigur, locuind în peșteri, în obscuritate și izolare, deprivarea senzorială determina producerea viziunilor pe care ei le considerau definițiile pentru viața lor religioasă. Nu este exclus ca esenienii să fi avut viziuni și ca urmare a unor fenomene de tip *fata morgana*, de tipul mirajului, întrucât locuiau în Deșertul Iudeei, între Ierusalim și Marea Moartă, unue se produc, la fel ca în toate deșerturile, astfel de iluzii optice.

Într-o lucrare remarcabilă, E. Unger<sup>204</sup> a arătat ce rol însemnat au jucat mirajele și fenomenele optice de tip *Fata Morgana* în istoria religiilor, mai cu seamă în religia sumeriană și în cea babiloniană. Astfel de miraje pot fi observate și în zilele noastre, mai ales în ținuturile pustii. Mirajele erau cunoscute drept iluzii de vechii evrei; termenul ebraic *š-r-b* are sensul de „miraj”<sup>205</sup> iar el poate fi regăsit și în arabă, sub forma *serab*, având același sens.<sup>206</sup> De aceea, probabil că rațiunea pentru care esenienii se numeau pe ei înșiși „văzători” era aceea că, în peșterile în care locuiau, datorită deprivării senzoriale, experimentau tot felul de viziuni. De altfel, esenienii erau cunoscuți drept „oamenii peșterilor” – *magharya*<sup>207</sup>, apelație care le-a fost dată de un autor Karait de limbă arabă din secolul al X-lea e.n.. J. Ch. Kirkișani, și el adaugă că „printre cărțile acestor oameni sunt și tratatele

<sup>199</sup> Constantin Daniel, *Le voyant, nom cryptique des Esseniens dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, în „Studia et Acta Orientalia”, vol.IX (1977), p.25- 40; Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, București, 1981, p.224 – 226 ; Constantin Daniel, *Orientalia Mirabilia*, București, 1976, p.124 – 125.

<sup>200</sup> Constantin Daniel, *Une mention des Esseniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în „Le Muséon”, Louvain, 1966, tome 79, p. 155 – 164.

<sup>201</sup> *Tosephta* la Talmud, *Sota*, XIV.1-5.

<sup>202</sup> Constantin Daniel, cfr. articolele menționate în notele anterioare.

<sup>203</sup> Constantin Daniel, *Orientalia Mirabilia*, București, 1976, p.147-154.

<sup>204</sup> E. Unger, *Fata Morgana, als Geiszeswissenschaftliches Phänomen im Alten Orient* în „Rivista degli Studi Orientali”, Roma, 1958, vol. 33, p.1-51.

<sup>205</sup> Isaia 35:7.

<sup>206</sup> Coranul, sura 24, versetul 39.

<sup>207</sup> Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, București, 1980, p.224.

Alexandrinului, ale cărui scrieri, cunoscute pretutindeni, sunt printre cele mai bune ale acestor *magharya*.” De altfel, reclusiunea în peșteri în scopul apariției de fenomene de deprivare senzorială a fost practică și de Pitagora, care a stat de trei ori într-o peșteră de pe muntele Ida, în Creta, timp de câte nouă zile.<sup>208</sup>

Tot așa, Apollonios din Tyana a locuit o vreme destul de îndelungată într-o peșteră, înainte de a dobândi darul profeției, pentru care a ajuns vestit în antichitatea greco-romană.<sup>209</sup> De asemenea, Mani, întemeietorul maniheismului (religie care a existat la persani încă din secolul III, și care, de acolo s-a răspândit în restul Orientului și în Europa) a trăit multă vreme izolat într-o peșteră înainte de a începe propovăduirea religiei sale. Tot astfel și Mithra, conform vechii tradiții armene, a trăit pentru o vreme izolat într-o peșteră.

Izolarea în peșteri presupunea uneori și deprivarea de somn, care se adăuga deprivării senzoriale. În ultimii douăzeci de ani s-a scos în evidență faptul că lipsa îndelungată de somn (timp de peste trei zile) este în măsură să provoace viziuni la subiecții care sunt supuși la experimente de suprimare voluntară – și nu medicamentoasă - a somnului.<sup>210</sup> Or, după cum reiese din relatarea vieții terapeutilor, o grupare eseniană din Egipt, aceștia dormeau foarte puțin, întrucât, în cursul nopții, trebuiau să citească și să studieze texte sacre.<sup>211</sup> „Cei numeroși” sau „cei mari” (*rabbayim*) trebuiau să vegheze, fără să doarmă, o treime din nopțile anului. De altfel, citim în *Regula Comunității* că unii esenieni adormeau la adunările lor, istoviți de muncă și de nesomn, și că erau pedepsiți pentru aceasta cu excluderea de la riturile de purificare, vreme de zece zile.<sup>212</sup> Amintim faptul că în misterele de la Eleusis, viitorului inițiat i se cerea să nu doarmă pentru o perioadă mai îndelungată și, de asemenea, faptul că discipolilor lui Pitagora li se cerea același lucru. De altfel, privarea de somn era folosită în multe mistere ca rit pregătitor.

### 7. Similitudinea între comunitatea esenienilor și *homines religiosi* ai geto-dacilor

Cu privire la esenieni, trebuie subliniat faptul că Iosif Flaviu îi aseamănă pe aceștia cu *homines religiosi* ai dacilor, pe care el îi numește *pleistoi*.<sup>213</sup>

În diverse pasaje din opera lui Iosif Flaviu pot fi întâlnite apelațiile *pleistoi*, *polistai* și *ktistai* ca denumiri pentru *homines religiosi* daci. Savantul bulgar D. Decev arată că termenul *ktistai* ar reprezenta o formă coruptă a cuvântului *skistai* (un derivat al verbului *skizo* - „a despărți”, „a separa”) și că ar însemna „cei

<sup>208</sup> Porfir, *De Vita Pythagorae*, 16-17.

<sup>209</sup> Philostratos, *De vita Apollini*, VIII.19.

<sup>210</sup> J. Richard, *Neurologie und Psychiatrie*, capitolul „Biologie des Schlafes”, în *Psychiatrie der Gegenwart*, vol. I, I, Berlin, 1967, p. 653.

<sup>211</sup> *Regula Comunității*, V.6 – 8.

<sup>212</sup> J. Carmignac, P. Guilbert, *Les Textes de Qumran*, Paris, 1966, vol. I, VII, 10, p. 50.

<sup>213</sup> Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1.5.22.

despărțiți de frecventarea femeilor”.<sup>214</sup> *Skistai* - „cei separați” poate însemna nu numai „cei separați de femei” ci și „cei separați de lume” „cei izolați”, prin aceasta sugerându-se că ei trăiau asemenea călugărilor, asemenea multor *homines religiosi* care, de regulă, locuiesc izolați, departe de lume.

Dacă *skistai* înseamnă „cei despărțiți/separați de lume”, aceasta implică existența unei importante asemănări cu esenienii, întrucât și aceștia trăiau despărțiți, separați de lume, în așezarea lor de la Qumran, în peșterile în care li s-au găsit manuscrisele și în care probabil că au și locuit. Similitudinea aceasta că nu era restrânsă la caracterul închis al comunității lor religioase, ci, cel mai probabil, avea în vedere și riturile lor.

Textul lui Iosif Flaviu cu privire la acești *homines religiosi* daci afirmă: „Au o existență deloc diferită, ci foarte mult asemănătoare, cu cea a dacilor numiți „pleistoi””.<sup>215</sup> Este cu neputință ca Iosif Flaviu, care, cel mai probabil, a fost ucenic al esenienilor<sup>216</sup>, să nu fi știut că aceștia pretindeau că sunt „văzători”, că numele lor de „esenieni” (în greacă *essaaios*) însemna „văzător”, că ei pretindeau că văd pe îngeri și pe Dumnezeu. De altfel, aceasta era caracteristica definitorie a spiritualității esenienilor: susținerea faptului că sunt în permanentă relație cu divinitatea, că sunt proroci sau vizionari<sup>217</sup> că ceea ce spun și scriu le este dictat de îngeri și de divinitate. Acești *skistai* daci nu erau similari cu esenienii evrei numai prin aceea că aveau averile în comun<sup>218</sup>, că nu se căsătoreau. Pe lângă aceste similitudini, esenienii se asemănau cu *homines religiosi* daci prin faptul că se izolau în peșteri<sup>219</sup>, unde aveau experiențe vizuale și auditive iluzorii, rezultate în urma deprinderii senzoriale, pe care le interpretau drept revelații divine.

O altă asemănare între acești *skistai* daci și esenienii evrei era aceea că ambele comunități se considerau constituite din proroci care primesc mesaje divine.<sup>220</sup> Acești *skistai* (*polistai*, *pleistoi* sau *ktistai*) daci aveau viziuni și se socoteau profeți pătrunși de „suflul divin”, după expresia lui Strabon. Asemănarea dintre cele două comunități religioase trebuia să facă referire la caracteristicile lor definitorii, or acestea sunt afirmațiile lor că văd și aud divinitatea, că sunt profeți inspirați.

Aceste viziuni ale esenienilor erau bine cunoscute de către evreii din secolul I .e.n. și ele se produceau nu numai în așezarea de la Qumran, ci și în alte locuri, în special din Deșertul Iudeei. Aceste experiențe avute de esenieni și poate și de zeloți erau provocate prin mai multe procedee, pe care evreii din acea epocă le cunoșteau, cel puțin în parte. În Matei 24:24-26 se face o posibilă referire la astfel de procedee de a provoca viziuni: „Căci se vor scula Hristoși mincinoși și vor arăta

<sup>214</sup> D. Detschew, *Charakteristik der thrakischen Sprache*, Sofia, 1952, p.85.

<sup>215</sup> Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1.5.22.

<sup>216</sup> Iosif Flaviu, *Vita*, 10.

<sup>217</sup> Samuel 9:9.

<sup>218</sup> A. Bodor, citat de Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj, 1972, p.84 sq.

<sup>219</sup> Strabon, VII.III.5.

<sup>220</sup> Strabon, VII.III.12.

semne mari și minciuni ca să ademenească de s-ar putea și pe cei aleși. Iată v-am spus de mai-nainte. Deci, de vă vor spune: iată, Hristos este în pustie, să nu ieșiți; sau, iată că este în cămări tainice, să nu credeți”.

În aceste pasaje, Hristos trebuie înțeles prin corespondentul său ebraic, „Mesia” - „cel uns”. Așadar, în versetele biblice de mai sus ar putea fi vorba de apariția lui Mesia, de o viziune a lui Mesia, produsă în „pustie” și în „cămări tainice”. Astfel de apariții, în locuri izolate cum ar fi deșertul sau încăperile izolate, ar putea fi datorate deprivării senzoriale. În pustie apariția și viziunea lui Mesia se puteau produce și prin fenomene de tip *fata morgana* și am arătat rolul foarte important pe care E. Unger îl acordă acestui fenomen în istoria religiilor în general, și în istoria religiei sumeriene și babiloniene, în special.

Asemenea viziuni de tip *fata morgana* au avut loc frecvent în pustiu iar vechii egipteni le puneau pe seama apariției unor zeități. În acest sens, Herodot scrie (II.191): „Locuitorii din Chemnis spun că Perseu (care probabil că trebuie identificat cu zeul egiptean Chons) le-a apărut lor des, atât în ținutul lor cât și în interiorul templului, și că au adunat una din sandalele lui, lungi de doi coți.” Tot astfel, Diodor din Sicilia scrie (III.50): „În pustiul acela, ca și în Libia și dincolo de Sirte, se petrece un fenomen foarte ciudat: în anumite anotimpuri, mai ales când bate vântul, cerul este plin de imagini de tot felul de animale. Unele din ele par că stau nemișcate, altele dau impresia mișcării și uneori ele par că ar fugi sau că s-ar fugări unele pe altele; toate sunt de o mărime uriașă și această priveliște îi îngrozește pe cei ce nu sunt obișnuiți cu ele”.

Știm că zeloții, membri ai unei grupări religioase evreiești care în acea vreme (sec. I e.n.) ducea război împotriva romanilor, îi chemau pe locuitorii Palestinei, coreligionari de-ai lor, să contemple în pustiu astfel de miraje, spunând despre ele că sunt „semnele libertății” (cf. Iosif Flaviu, *Bellum iudaicum*, II.XIII.4, 259-260; *Antichități iudaice*, XX.XIII.6, 167).

După cum am arătat, numeroasele viziuni pe care le aveau esenienii aveau loc în „mănăstirea” lor de la Qumran, sau în peșterile în care au fost găsite manuscrisele de la Marea Moartă, peșteri în care, de altfel, și locuiau. Aceste viziuni nu erau experimentate decât de ei și se produceau în „încăperi” și în „cămări tainice”, după cum sugerează textul lui Matei. Tocmai în acest sens, în textul lui Matei, se cere să nu se dea crezare aparițiilor și viziunilor lui Mesia în „încăperi tainice” (Matei, 24:24-26), astfel de viziuni nefiind experimentate decât de cei care le și provocau, prin mijloace specifice. În schimb, viziunile din pustiu, de tip *fata morgana*, puteau fi experimentate de un număr mai mare de evrei, care le puteau considera ca apariții ale lui Mesia ori ca „semne ale libertății”. Astfel, aceste versete din Matei pot fi interpretate ca un avertisment cu privire la viziunile din încăperi ascunse ale esenienilor, viziuni produse prin deprivare senzorială, și cu privire la exploatarea fenomenelor de tip *fata morgana* de către zeloți, care îi chemau pe evrei să experimenteze astfel de fenomene în pustie.

Toate aceste avertismente erau importante întrucât esenienii nu își recrutau prozeliții prin propovăduirea liberă a unui mesaj nou, ci, mai degrabă, se foloseau

de literatura apocrifă a Vechiului Testament, care, într-o anumită măsură ne este cunoscută nouă astăzi datorită esenienilor.

Pe de altă parte, profeții evrei descriu destul de des astfel de viziuni: Isaia 1:1, 2:2, 6:1, 21:1, Ioil 3:1 etc. De altfel, după cum rezultă din 1 Regi 9:9, în vremurile de demult, la evrei, proorocii se numeau „văzători”, ceea ce arăta că ei aveau, în mod frecvent, viziuni și că pe baza acestora prooroceau ei.

### 8. Barzii popoarelor baltice și *homines religiosi* geto-daci

Se cunoaște încă de demult că limba tracă este înrudită cu limbile baltice<sup>221</sup> însă, în ultimul timp, s-a pus în evidență că înrudirea este mult mai apropiată decât s-a crezut. Lucrările lui Mircea – Mihai Rădulescu, au demonstrat că o serie importantă de termeni considerați de origină iliră sau dacă își au corespondente în limbile baltice, ceea ce arată o înrudire destul de strânsă între aceste limbi. Mircea Mihai - Rădulescu<sup>222</sup> a arătat că termeni ca *moș, doină, zână, strungă, stânga, mal* etc. se regăsesc și în limbile baltice. Între vocabularele limbii dacilor și cele ale limbile baltice se găsesc 47 de corespondențe frapante, plus 43 de alte cuvinte asemănătoare ca structură, din domeniul toponimelor și al antroponimelor.

Pe de altă parte, limba tracă, susține același autor, este strâns înrudită cu limbile baltice, înregistrându-se 63 de corespondente frapante, plus 69 de corespondente în domeniul toponimelor și al antroponimelor. Limbile baltice erau vorbite la acea vreme pe un teritoriu de șase ori mai întins decât teritoriul Lituaniei și al Letoniei, ajungând la sud până dincolo de Varșovia iar la est până dincolo de Kiev și Kursk. De asemenea, geții se întindeau tot până la aceste hotare. În acest sens, Vasile Pârvan scrie: „Să tragem concluziile din considerațiile enumerate mai sus. 1. Geții s-au întins până în Boemia, până la cursul mijlociu al Oderului și până la cursul inferior al Vistulei, până la mlaștinile Pripetului și până la cataractele Niprului.”<sup>223</sup> Astfel, în acea epocă, geții se învecinau cu popoarele baltice și erau în strâns contact cu ele, fiind chiar vecine. Desigur, prin aceste contacte și prin această vecinătate, s-au putut produce numeroase influențe culturale și religioase. Astfel, se constată că numele lui Zalmoxis se regăsește și la baltici (lituanieni), sub forma apelației „Zemeluk”.<sup>224</sup> Este destul de probabil ca acest zeu să fi fost preluat de baltici din religia geto-dacilor fiindcă Zalmoxis este menționat de Herodot cu

<sup>221</sup> Dr. I. Basanavicius, „Über die Sprachverwandschaft der alten Thraker und heutiger Litauer”, în *Lietuvin Tauta Vilna*, 1925, p.25, citat în I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p.153.

<sup>222</sup> Mircea Mihai Rădulescu, *Three Substratum Elements: Daco-Romanian „gând”, „a ghici”, „a găsi”*, în „Revue de Etudes Sud-Est Europeennes”, tome XIV, 1976, no.1, p. 135 sq.; *Idem*, *Romanian Words of Dacian Origin* în „Studii de Tracologie”, I, București, 1976, p.105 sq.; *Idem*, *Rennet* în „Indogermanischen Forschungen”, Band 88, 1983, p.180 sq.; *Idem*, *Daco-Romanian and Baltic Common Lexical Elements* în „Ponto-Baltica”, I, 1981, p.15 – 113.

<sup>223</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.752.

<sup>224</sup> I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p.153.



cel puțin un mileniu înainte de a fi atestat ca zeu la baltici. În plus, după nimicirea statului dac de către romani, o parte din daci, dacii liberi, care n-au vrut să se supună Romei, s-au retras spre nord, unde i-au putut întâlni pe balticii cu care, de altfel, erau întrucâtva înrudiți.<sup>225</sup>

Balticii l-au preluat de la traci nu numai pe Zalmoxis, zeul suprem al geto-dacilor, dar și misterele lui. Lituaniienii aveau barzi vizionari, denumiți de autorii latini care au scris despre ei *tulissones* sau *ligaschones*, care erau consultați de popor; „ei făceau elogiul morților la banchetele funerare și pretindeau că îi văd zburând prin aer, pe cai, către lumea cealaltă.”<sup>226</sup> Această relatare despre viziunile pe care le aveau *homines religiosi* baltici, înrudiți prin limbă cu geto-dacii, reprezintă o confirmare a faptului că preoții sau discipolii lui Zalmoxis aveau viziuni. Balticii l-au preluat de la traci pe Zalmoxis, divinitatea supremă a geto-dacilor, a cărui religie de mistere implica și producerea unor viziuni.

Desigur, nu este exclus ca înrudirea lingvistică dintre baltici și geto-daci să se fi asociat și cu o similitudine a credințelor, a riturilor și a zeităților adorate. Altfel spus, ar fi posibil să fi existat și la unii și la ceilalți, în mod independent, același tip de cult de mistere, fără ca unii să fi preluat acest cult de la ceilalți. Totuși, o astfel de coincidență pare puțin probabilă, mai ales dacă ținem cont de faptul că la baltici era adorată o zeitate care avea un nume similar cu cel al lui Zalmoxis, și anume Zemeliuk. Este mai verosimil să admitem că acest nume din urmă, reprezintă o formă derivată a numelui lui Zalmoxis, întrucât preoții popoarelor baltice aveau și mistere similare celor ale tracilor. De asemenea, preoții balticilor aveau viziuni înfățișându-i pe cei morți, pe care le descriau la banchetele funerare, așa cum Zalmoxis le dezvăluia concetățenilor săi cele cu privire la lumea de apoi, tot în contextul unor ospete.<sup>227</sup>

### 9. Șamanii și *homines religiosi* geto-daci

Mircea Eliade neagă în mod categoric existența șamanilor la români<sup>228</sup>, considerând că este șamanism turanic, originar din Siberia, cel constatat în secolul al XVII-lea la ciangăii din Moldova de către episcopul catolic Bandinus. Totuși, Eliade admite că a existat șamanism la grecii vechi.<sup>229</sup>

Legende grecești în legătura cu personaje fabuloase, cum ar fi Aristeas din Proconez, Hermotismos din Clazomene, Epimenide din Creta, ba chiar cele referitoare la Pitagora și la Orfeu, sunt considerate de Mircea Eliade ca mărturii referitoare la anumite practici șamanice, cum ar fi transe extatice, metamorfoze, descinderi în Infern și, desigur, viziuni.

<sup>225</sup> D. Tudor, *Răscoale și atacuri „barbare” în Dacia romană*, București, 1957, p.73.

<sup>226</sup> Mircea Eliade, *Histoire de croyances et des idées religieuses*, vol.III, Paris, 1984, p.36.

<sup>227</sup> Herodot, IV.95.

<sup>228</sup> Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.186 sq.

<sup>229</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.I, traducere română Cezar Baltag, București, 1981, p.287,461.

Misterele traco-elenice, în care erau inițiați o multitudine de indivizi deodată, care nu presupuneau producerea niciunui fel de „extaz” de partea inițiaților, în care inițiatul era pasiv și doar înregistra cele petrecute și auzite pe parcursul celebrării misterelor (și nu activ, ca șamanul), reprezintă rituri și ceremonii total deosebite de practicile șamanilor. Totuși, anumite similitudini pot fi găsite între cele două tipuri de practici. Viziunile și transele șamanice, ca și alte activități ale acestora, se produc într-o stare de alterare a conștiinței, într-o stare de scădere a pragului conștiinței, într-o stare de confuzie. Însă, în cazul șamanilor, sunt folosite o serie de artificii (în special, plante halucinogene) prin care se favorizează obținerea viziunilor. În felul acesta, viziunile șamanice nu sunt „naturale”, ca cele ce se produc în încăperile subterane, în producerea lor fiind favorizată printr-o intervenție exterioară, artificială. Această intervenție umană în producerea transei, a călătoriei extatice, a viziunilor este ușor de detectat și arată că aceste practici nu sunt exclusiv de sorginte divină.

Chiar dacă unele legende legate de fapte ale zeului Apollo au caractere șamanice, altele nu au deloc un astfel de caracter. De pildă, la Delphi, există un *adyton* - „o încăpere rituală”, în care se izola Pythia înainte de a dobândi starea secundă, starea de transă în care răspundea întrebărilor; în acest *adyton* se putea realiza starea de deprivare senzorială. „Dar, ceea ce Herodot relatează despre Zalmoxis nu se înserează deloc în sistemul de mitologii, credințe și tehnici șamaniste sau șamanizante. Dimpotrivă, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (andreon, banchete, ocultarea în locuințe subterane și epifanii după patru ani, imortalizarea sufletului și învățătura privind existența preafericită în lumea cealaltă) îl apropie pe Zalmoxis de mistere.”<sup>230</sup>

Ca o concluzie, putem afirma că șamanismul este într-un totul diferit de misterele lui Zalmoxis, după cum nu are prea multe puncte comune nici cu misterele traco-elenice și nici cu spiritualitatea greacă, în general, unde nu întâlnim niciodată așa-zisa transă șamanică, element nelipsit din șamanism și, mai ales, nu găsim deloc persoana magică a șamanului, care reprezintă punctul central al șamanismului.

#### **XIV. CULTURA SPIRITUALĂ A GETO-DACILOR ȘI MISTERELE LUI ZALMOXIS**

Nu încapă îndoială că geto-dacii au fost un popor enigmatic, mult diferit de celelalte popoare care au trăit în antichitate, a căror viață aparte pune mari probleme cercetătorului contemporan care încearcă să o descifreze.

În spațiul carpato-danubiano-pontic, geto-dacii au avut strămoși enigmatici chiar și pentru contemporanii lor, care au strălucit prin virtuțile lor, prin faptele lor eroice sau prin viața lor misterioasă și fabuloasă.

<sup>230</sup> Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.56.

Abioii, descriși în *Iliada* drept cei mai drepți, cei mai curați și mai evlavioși dintre oameni, constituiau o comunitate în care se postea, ai cărei membri erau vegetarieni și trăiau de bună voie în sărăcie, repudiind bogăția și plăcerile lumii. Tot astfel, hiperboreenii erau *homines religiosi* care i se închinau lui Apollo, trimiteau daruri templelor de la Delphi și Delos, și erau dotați cu facultăți enigmatice. În ceea ce-i privește pe agatârși, care locuiau în Transilvania și în Moldova, aceștia întemeiaseră o societate în care toți trăiau ca frați și în care nu exista nici ură și nici invidie, o societate utopică pentru cei care o cunoșteau de departe și care fusese luată ca model de cei ce sperau într-o lume mai bună și mai virtuoasă.

Geto-dacii înșiși, urmași ai abioi-ilor, ai hiperboreenilor și ai agatârșilor, care trăiau în aceleași locuri în care, anterior, trăiseră aceștia, au fost considerați de către Herodot drept cei mai drepți oameni, desigur, în sensul de cei mai cucernici și mai evlavioși. Și tot geto-dacii au fost calificați drept „cei mai viteji dintre toți oamenii câți au trăit pe pământ”.<sup>231</sup>

În structura atât de singulară a personalității geto-dacilor, un rol foarte însemnat l-au jucat misterele lui Zalmoxis, care au imprimat vieții lor sufletești caractere cu totul aparte, mult deosebite de cele ale popoarelor vecine contemporane lor. Practica misterelor lui Zalmoxis le-a adus geto-dacilor certitudinea că viața de aici este urmată de viața de dincolo, că nu există moarte, ci moartea fizică este doar o aparență și un prag pasager. În plus, certitudinea absolută cu privire la viața de apoi trăită în paradisul lui Zalmoxis, unde toți vor fi fericiți, le inducea geto-dacilor un puternic simțământ al nemuririi care îi elibera cu totul de frica de moarte. Acest sentiment, cum că devin nemuritori în urma inițierii în misterele lui Zalmoxis îi făcea pe daco-geți să fie mult diferiți, prin multe trăsături ale personalității lor, de neamurile vecine.

De altfel, absența fricii de moarte ca și inițierea lor în misterele lui Zalmoxis, prin care le era arătată lumea de dincolo, a marcat în mod decisiv întreaga istorie a geto-dacilor, ca și toată cultura lor spirituală.

### 1. Nemurirea la geto-daci

Geto-dacii nu erau un popor obișnuit, iar faptul acesta reiese și din uimirea cu care descriu autorii greci convingerea atât de fermă a dacilor cum că vor, după moarte, vor avea parte de înviere în lumea de apoi, în Hades, că nu vor muri, ci vor trăi necurmat. Mai mult decât atât, viața de dincolo, dănuirea lor veșnică după moarte nu constituiau obiectul unei simple credințe a lor, al unui act de adeziune intelectuală, nu reprezentau obiectul speranței lor, ci, mai degrabă, era vorba de o convingere foarte fermă. Aveau această convingere întrucât fuseseră în Hades, vorbiseră cu morții, cu eroii, întocmai ca Pitagora. Era vorba de o convingere dobândită în urma unei experiențe directe pe care au avut-o cei inițiați în misterele lui Zalmoxis. Certitudinea absolută referitoare la viața de apoi se întemeia pe faptul

<sup>231</sup> Iulian Apostatul, *Despre Cezari*, XXII.

că inițiații experimentaseră ei înșiși această viață. Spre deosebire de alți *hominess religiosi*, cum ar fi, de exemplu, șamanii siberieni (care, pentru a dobândi viziuni, foloseau o ciupercă uscată, *amanita muscaria*, pe care o amestecau cu făină și din care făceau mici turte), geto-dacii și esenienii știau că viziunile lor nu erau provocate în mod artificial, prin manipulare, iluzionism sau înșelăciune. Ei știau că aceste viziuni nu erau obținute într-o stare similară beției, nici în stări de tip oniroid, ci într-o stare pe deplin conștientă.

Pe de altă parte, viziunile imagistice nu erau singurele percepții lipsite de obiect pe care le receptau inițiații în starea de deprivare senzorială; totodată, ei auzeau vocile acelor pe care îi vedeau, îi puteau atinge pe aceștia, puteau discuta cu ei, și chiar se puteau îmbrățișa cu ei. Cei inițiați în misterele lui Zalmoxis ajungeau să cunoască prin văz și prin auz lumea de dincolo, viața de apoi și realitatea ei obiectivă. Cel inițiat avea certitudinea că există viață după moarte, că era o viață fericită și că va avea parte de ea. De aceea, geto-dacii nu se temeau de moarte și, tocmai pentru că sfidau moartea și se avântau fără de teamă înaintea ei, au fost socotiți drept cei mai viteji dintre toți oamenii care au trăit pe pământ.

## 2. Eliberarea de frica de moarte

Inițierea în misterele lui Zalmoxis avea ca efect, pentru indivizii care trecuseră prin ea, dobândirea certitudinii că moartea nu este un sfârșit, ci un început al unui alt tip de existență, mai fericită și mai îndelungată. Inițierea în misterele zeului lor îi făcea pe geto-daci să fie pe deplin convinși de nemurirea lor. În Antichitate, geto-dacii erau vestiți prin convingerea lor de neclintit că vor trăi după moarte. Nu numai Herodot<sup>232</sup>, ci și alți autori au remarcat fermitatea credinței în nemurire a geto-dacilor.<sup>233</sup> Atât geții cât și alte neamuri tracice se bucurau la moartea unui om și se întristau la nașterea unui copil. Astfel au fost misienii, crobizii, galatii și tribalii<sup>234</sup>, terizii<sup>235</sup>. Despre neamul tracic al transiilor se spunea că plâng la nașterea unui copil, enumerând relele pe care le va suferi copilul nou născut, și se veselesc spunând glume la moartea unui om.<sup>236</sup> Tot asemenea obiceiuri sunt atestate și la kebrenieni și la sykaioboi.<sup>237</sup> Astfel de rituri la moarte au existat până de curând în țara Vrancei, unde, la moartea unui om, se țineau obiceiurile priveghiului, când se glumea, se râdea, se juca chiar în jurul celui decedat, ca să se exprime bucuria că el va fi nemuritor și că a scăpat de chinurile vieții.

De fapt, la traco-geți, din secolul IV î.e.n. și până în secolul IV e.n., este atestată așa-numita „eroizare a mortului” și, în cadrul acestui ceremonial de

<sup>232</sup> Herodot, IV.94–96.

<sup>233</sup> Platon, Clement din Alexandria, Grigorie din Nazianz.

<sup>234</sup> Iamblichos, *De Vita Pythagorica*, XXX.173.

<sup>235</sup> Hellanikos în Suidas, *Lexikon, sub-voce*, apud. I. G. Coman, *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 31.

<sup>236</sup> Herodot, V.4.

<sup>237</sup> Polyenus, VII.22.

eroizare, un rol deosebit îl joacă și cavalerul trac, ce ar fi o divinitate chtonică. Prin eroizare, cel răposat este identificat cu cavalerul trac.<sup>238</sup> Eroizarea defunctului era însoțită de un banchet funerar; de asemenea, în basoreliefuli poate fi observat un călăreț funerar care, desigur, era identificat cu cel răposat. La români, în nopțile de priveghi, mai ales în sudul Moldovei, la căpătâiul mortului se organiza scenariul funerar al horei unchieșilor, care simboliza, printre altele, coborârea strămoșilor din lumea de apoi și primirea celui mort printre strămoși, în lumea de dincolo. Era o scenetă veselă și bizară, care simboliza primirea sufletului mortului printre umbrele moșilor și strămoșilor gentilici ai satului.<sup>239</sup>

Desigur, multe dintre triburile trace menționate anterior, care au crezut în nemurire, au preluat această credință de la geto-daci, la care poate fi constatat un prozelitism religios. De altfel, același prozelitism religios reiese și din relatările despre trimiterea de mesageri și de daruri templului de la Delos de către hiperboreenii din spațiul carpato-danubiano-pontic<sup>240</sup>.

Se poate susține că toate aceste seminții trace care se eliberaseră de frica de moarte și se bucurau la pieirea unui semen de-al lor adoptaseră credințele propovăduite de Zalmoxis și aveau în mijlocul lor inițiați în misterele acestui zeu geto-dac. Este de presupus, așa cum susține prof. dr. I.G. Coman<sup>241</sup> că *homines religiosi* traci, adică *klištii*, *polistaii* și *abioii* răspândeau cultura religioasă printre masele populare din triburile trace și propovăduiau învățătura despre nemurire, despre viața după moarte. Fără îndoială, mulți traci au fost inițiați în misterele lui Zalmoxis, astfel că această doctrină s-a propagat mult în masele populare. Este de presupus că femeile nu erau inițiate în aceste mistere.<sup>242</sup> Din textul lui Herodot reiese că au fost cnemate la ospățul ce preceda inițierea în mistere doar căpeteniile (în text, *toys protoys*) și că doar nobilii, *tarabostes* sau *pilleati*, au fost inițiați. Totuși, este greu de admis această ipoteză întrucât consecințele spirituale ale inițierii în misterele lui Zalmoxis, adică disprețul față de moarte, lipsa fricii înaintea morții, vitejia, se regăsesc la toți geto-dacii. Or, aceste trăsături cu totul neobișnuite în personalitatea unui om nu se puteau afla decât la cei ce știau cu siguranță că moartea este urmată de șederea în lumea paradisiacă a lui Zalmoxis. Toți geto-dacii aveau astfel de convingeri, ca dovezi stând vitejia lor, disprețul în fața morții, care au făcut să fie considerați, de către Iulian Apostatul „cei mai viteji oameni din câți au trăit pe pământ”. Mult timp după dispariția statului dac a persistat amintirea vitejiei nemăsurate a dacilor. Ovidiu îi evoca pe geții „sălbatici, care nu se tem de puterea Romei”<sup>243</sup> și spune despre ei că sunt adevărate imagini ale lui Marte.<sup>244</sup> Vergiliu afirma că țara geților este „țara războinică a lui

<sup>238</sup> Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p.176.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p.193.

<sup>240</sup> Herodot, IV.33-34.

<sup>241</sup> I.G. Coman, *op.cit.*, pag. 31.

<sup>242</sup> Herodot, IV.95.

<sup>243</sup> Ovidiu, *Ex Ponto*, I.II.81-82.

<sup>244</sup> Ovidiu, *Tristia*, V.VII.17.

Rhesus<sup>245</sup>, căci zeul Marte domnea peste ogoarele lor.<sup>246</sup> Mai târziu, Dion Chrisostomos relatează că geții „sunt cei mai războinici dintre toți barbarii”. Lucian scrie că „de câte ori privesc țara geților îi văd că se luptă”.<sup>247</sup> În secolul al V-lea e.n. Sidonius Apollinaris relatează că „tracii erau invulnerabili”.<sup>248</sup>

Toate acestea reprezintă dovezi certe că în misterele lui Zalmoxis au fost inițiați foarte mulți geto-daci, poate că în primul rând luptătorii, și nu numai aristocrații. De asemenea, din textul lui Herodot<sup>249</sup> reiese că inițierea lui Zalmoxis se transmitea descendenților acelora care au fost cândva inițiați: „(Zalmoxis) îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunățile”. Nu este de conceput ca geto-dacii să fi dobândit disprețul față de primejdiile și siguranța că sunt nemuritori dacă nu ar fi fost inițiați în misterele lui Zalmoxis, dacă nu ar fi văzut cu ochii lor și dacă n-ar fi avut personal experiența lumii de dincolo, care le era indusă prin viziunile din starea de deprivare senzorială. Toate acestea reprezintă argumente în favoarea faptului că inițierea în mistere era destul de răspândită printre geto-daci.

### 3. Cultul aniconic ai zeilor

Vasile Pârvan nota în lucrarea sa, *Getica*<sup>250</sup>: „Totuși, la geții din Carpați, orice imagine divină antropomorfică lipsește, atât în perioada a IV-a a Bronzului cât și în perioada a II-a a Hallstattului. Este o epocă aniconică. Zeul suprem este adorat fără nicio imagine sculptată și muritorii înșiși, trecând din viața aceasta la cealaltă, nimiceau prin foc chipul lor muritor, fiind foarte siguri de supraviețuirea lor în tovărășia zeilor, fără această carapace trupească.” În aceeași operă a marelui savant roman putem citi: „Totuși, geții, în general, vor rămâne foarte credincioși reprezentanți ai geometrismului. Ca și la celți, nu vedem la geți nicio reprezentare antropomorfică a divinității”.<sup>251</sup>

Totuși, încă din 1935, D.V. Rosetti<sup>252</sup> presupune existența unei reprezentări antropomorfe a Soarelui la geto-daci. Ca argument aduce faptul că pe o mânășă de amforă getică apare o figură umană cu părul zburlit în formă de raze, iar deasupra capului are o roată, binecunoscut simbol solar. Totodată, s-au găsit alte două ștampile de amfore pe care figurau câte o figură umană schematică, cu capul înconjurat de raze. Aceste două ștampile de amfore datează din secolul I î.e.n. și probabil că imaginea de pe ele este cea a zeului Soare.<sup>253</sup> De asemenea,

<sup>245</sup> Vergiliu, *Georgicele*, IV.462.

<sup>246</sup> Vergiliu, *Eneida*, III.35.

<sup>247</sup> Lucian, *Icaro menippus*, 13.

<sup>248</sup> Sidonius Apollinaris, *Al doilea panegiric al lui Anthemius*, 34-36.

<sup>249</sup> Herodot, IV.95.

<sup>250</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.774.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p.799.

<sup>252</sup> D.V. Rosetti, în *Publicațiile Muzeului Municipal din București*, nr. 2 (1935), pag. 61.

<sup>253</sup> I.H. Crișan, *Burebista și epoca sa*, ed. II, București, 1977, p.456.

I.H. Crișan scrie: „Există însă destule descoperiri arheologice în care diverși cercetători din zilele noastre o văd reprezentată pe Bendis.”<sup>254</sup> M. Bărbulescu menționează nu mai puțin de 13 asemenea reprezentări. Dar, scrie profesorul I.H. Crișan, „toate acestea trebuie privite cu multă circumspecție pentru că o parte din ele nu sunt lucrate de daco-geți, ci constituie importuri (depozitul de bronzuri de la Năieni, județul Buzău, ostașul de bronz de la Costești, masca de bronz de la Piatra Roșie.”<sup>255</sup> Tot în acest sens, I.G. Coman consideră că religia geto-dacilor era aniconică, „adică fără statui și chipuri de niciun fel”.<sup>256</sup> Totuși, traci sud-dunăreni, care nu preluaseră cultul și misterele lui Zalmoxis, aveau reprezentări antropomorfe ale zeităților lor, după cum o dovedesc, de pildă, chipurile unor divinități pe obiectele găsite într-un mormânt trac la Vrața<sup>257</sup>, dar și numeroasele reprezentări ale zeului Apollo, Artemis, Bendis (adesea, călare pe un cerb), Ares și Dionysos.<sup>258</sup>

De aceea, trebuie puse în relație misterele lui Zalmoxis, în care inițiații îi vedeau și îi auzeau vorbind pe zei și pe eroi, cu lipsa reprezentărilor plastice ale zeilor la geto-daci. Din moment ce zeii puteau fi văzuți și auziți în cursul practicării misterelor era inutilă reprezentarea lor prin statui sau prin picturi. Pe de altă parte, reprezentările și înfățișarea acestor zeități care apăreau în cursul practicării misterele lui Zalmoxis era diferită de la un individ la altul și fiecare vedea alt chip. Aceasta întrucât fiecare practicant, pe parcursul experiențelor din timpul deprinderii senzoriale, își proiecta imaginile care existau în subconștientul său (la fel cum se întâmplă în cazul visului) și astfel fiecare vedea altceva și auzea altceva.

Epifania zeilor avea un conținut diferit de la un om la altul, se manifesta diferit pentru fiecare inițiat. Probabil că aceasta a fost principala cauză pentru aniconismul religiei geto – dacilor. Pe de altă parte, geto-dacii cunoșteau și utilizau simbolurile zeilor cât și reprezentarea animalelor sacre ale fiecărui zeu, ca substitut al acestuia. De pildă, porcul mistreț era asociat cu Ares, căpriorul cu Dionysos, lupul poate cu Apollo etc. De asemenea, o serie de figuri geometrice și de desene lineare erau simboluri ale zeităților geto-dace.

#### 4. Cucernicia geto-dacilor

Misterele lui Zalmoxis au putut exercita o puternică influență asupra religiozității geto – dacilor. În textul lui Herodot, IV,93, citim că geții sunt „cei mai drepți” dintre traci. Termenul folosit de Herodot, *dikaiotatoi* - „cei mai drepți”, este superlativul adjectivului *dikaios* care are sensul de „care își împlinește datoriile sale față de zei și față de oameni”<sup>259</sup> atunci când se referă la persoane. Tot astfel,

<sup>254</sup> *Ibidem*, p.459.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p.459.

<sup>256</sup> I.G. Coman, *op.cit.*, p.48.

<sup>257</sup> Hristo Danov, *Tracia antică*, traducere română, București, 1976, fig.103.

<sup>258</sup> Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963, *passim*.

<sup>259</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p.510.

Strabon scrie „nu e nimic neverosimil în știrea privitoare la zelul foarte profund față de divinitate al acestui neam.”<sup>260</sup>

Pe de altă parte, este foarte probabil că la geți, ca și la traci, în general, *homines religiosi*, adică cei numiți *ktistai*<sup>261</sup>, *polistai* (sau *skistai*, după cum apare la Iosif Flaviu<sup>262</sup>) sau *capnobates* la misieni au avut o puternică influență asupra poporului și l-au făcut să fie foarte pios. Probabil că mesagerul dac care era trimis la fiecare patru ani către Zalmoxis „aducea la cunoștința acestui zeu rugăciuni ale credincioșilor, rugăciuni prezentate într-un chip puțin primitiv.”<sup>263</sup>

După cum am arătat într-un capitol anterior, misterele grecești sunt, în marea lor majoritate, de origine tracă și chiar și doar acest fapt, că ei sunt cei ce le-au dat grecilor misterele, poate reprezenta o dovadă suficientă în favoarea cucerniciei deosebite a tracilor.

Nu e mai puțin adevărat că evlavia lor a fost întreținută și stimulată de trăirile pe care le aveau pe parcursul practicării misterele lui Zalmoxis, când li se înfățișa lumea de apoi, paradisul, la care nu puteau ajunge decât printr-o viață cucernică, dreaptă, înfrânată și chiar ascetică. Evlavia lor era însuflețită și intensificată de viziunile pe care le-au avut pe parcursul stării de deprivare senzorială din practica misterele și de certitudinea absolută că viața de dincolo este o realitate, realitatea ei nefiind obiectul unui act de credință sau de adeziune sentimentală, ci al unei evidențe totale, al unei experiențe directe. Aceasta explică cucernicia geto – dacilor, care erau pe deplin încredințați că vor intra în paradis dacă vor trăi în dreptate, cinstind pe zei și luptând pentru biruința binelui.

### 5. Disprețul față de lume și de bucuriile ei

Dacă moartea nu e un sfârșit și dacă ea reprezintă doar pragul spre o altă existență mai plină, mai bogată și mai reală - viața veșnică, atunci toate bucuriile și toată slava lumii acesteia sunt iluzorii și pasagere, și nu se cuvine ca un om să-și irosească viața pământească pentru a vâna iluzii trecătoare. De aceea, geto-dacii s-au dezis cu atât de multă ușurință de satisfacțiile lumești: portul aurului și a podoabelor de aur, băutul vinului, luxul îmbrăcăminții elegante, hrana carnată, și au trăit o viață ascetică, plină de înfrânare. O astfel de viață nu ar fi putut să fie menținută dacă nu era înțeleasă ca reprezentând o condiție absolut necesară pentru a se intra în paradisul lui Zalmoxis, care nu era o perspectivă îndepărtată, ci o realitate la care participaseră, în care trăiseră pentru câțiva timp, pe parcursul practicării misterele. Astfel că încălcarea poruncilor care stipulau înfrânările, postul, abținerea de la consumarea vinului și de la purtatul podoabelor însemna nu pierderea unei perspective problematice, ci privarea de un bun cert, din a căru beatitudine gustaseră deja. Viața de asceză și de privațiuni pe care o duceau geto-

<sup>260</sup> Strabon, VII.4.

<sup>261</sup> Strabon, VII.2.

<sup>262</sup> Probabil *skistai*, de corectat în Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1.5.

<sup>263</sup> Cfr. I.G. Coman, *op.cit.*, p.48.



dacii (sau măcar *homines religiosi* dintre ei) nu ar fi fost justificată dacă nu ar fi fost dusă în perspectiva dobândirii vieții de apoi în paradisul lui Zalmoxis.

### 5. Dobândirea nemuririi

Existau o serie de condiții ce trebuiau îndeplinite de acei geto-daci care doreau ca, după moarte, să ajungă în paradisul lui Zalmoxis, să dobândească acolo nemurirea. Aceste condiții sunt :

a) Întâi de toate, ei trebuiau să fie inițiați în misterele lui Zalmoxis. În toate misterele grecești dobândirea nemuririi era condiționată de inițierea în mistere. De altfel, scopul misterelor era tocmai acesta, de a-l transfigura pe cel inițiat, de a-l face părtaș la nemurire. Probabil că și mesagerul trimis către Zalmoxis la fiecare patru ani era inițiat în mistere, întrucât altfel el nu ar fi mers la moarte cu atâta seninătate. Nu numai el, ci toți aceia dintre care se trăgea la sorți pentru a se stabili cine va fi trimis ca sol la Zalmoxis, fuseseră inițiați în mistere.<sup>264</sup>

b) Totuși, inițierea singură nu putea fi suficientă pentru a deveni nemuritor; nu era îndeajuns să se știe că, după moarte, se poate intra în paradis dacă nu erau totodată îndeplinite și anumite condiții. Acest lucru se poate vedea și în cazul misterelor orfice. Prima dintre aceste condiții pare să fi fost vitejia în lupte, căci geții au fost cunoscuți încă din mileniul II î.e.n., încă de dinainte de războiul Troiei, pentru vitejia lor. Iulian Apostatul atribuie împăratului Traian următoarele cuvinte: „Geții au fost cei mai viteji dintre toți oamenii care au trăit vreodată.”<sup>265</sup> Iar vitejia lor nu era datorată înzestrărilor deosebite ale trupului lor, ci faptului că fuseseră convinși de către zeul Zalmoxis să se poarte vitejește. Desigur, se considera că cel ce nu lupta vitejește nu va avea parte de binecuvântările lumii de apoi.

c) Un argument în favoarea dreptății geto-dacilor este faptul că Herodot scrie despre ei că sunt cei mai dreți (*dikaitatoi*) dintre traci. Am arătat anterior că prin acest adjectiv trebuie să înțelegem că dacii erau cei mai cucernici, cei mai evlavioși oameni, care își împlineau toate obligațiile față de zei și față de semenii. Este deci cât se poate de probabil ca geto-dacii să se fi închinat la zei, să-i fi proslăvit, să le fi adus jertfe, să fi celebrat sărbătorile zeilor, să fi ținut posturile aferente cultului zeilor etc.

d) Să trăiască o viață simplă, chiar în sărăcie, fugind de podoabe, de haine luxoase, de tatuarea corpului (ca agatârșii), de dorința de îmbogățire sau de stăpânire. În felul acesta îi vedem pe daci reprezentați pe Columna lui Traian, pe monumentul de la Adamclisi și pe alte statui.

e) Să nu se îmbete și chiar să nu bea deloc vin, fiindcă „sângele viței de vie” este licoarea lui Dionysos.

f) Exista poate și o interdicție totală legată de consumul cărnii, așa cum se întâmpla în cazul *abioi*-lor. Probabil că practica pitagoreică de a se abține de la

<sup>264</sup> Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, traducere română de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p.58.

<sup>265</sup> *Despre Cezari*, XXII.

consumarea cărnii a fost impusă printre ei ca o poruncă dată de Zalmoxis.<sup>266</sup> Din textul lui Strabon reiese că și misienii erau adepți ai învățăturilor lui Zalmoxis și de aceea nu mâncau deloc carne, ci se hrăneau în special cu miere, lapte și brânză.<sup>267</sup>

g) Ascultarea de poruncile regelui sau de cele ale preoților lui Zalmoxis era, probabil, o altă condiție pentru a se intra în paradisul lui Zalmoxis. De altfel, dacă nu ar fi fost ascultători și disciplinați, geto-dacii nu ar fi putut să obțină atâtea victorii militare asupra popoarelor ce încercau să-i supună. Iar ascultarea de preoții care îi inițiaseră în mistere nu însemna altceva decât obedința față de maestru. În mintea mirenilor, preoții puteau să comunice cu zeii, de vreme ce le arătaseră și lor calea cum să ajungă la divinități. Știm astăzi că un rege trac, Kosingas, care era în același timp și preot al zeiței Hera, îi amenința pe supușii săi ca se va urca în cer, la zeița pe care o slujea, ca să se plângă de neascultarea lor, iar supușii săi nu găseau nimic absurd în această amenințare, tocmai fiindcă știau că zeii erau ușor accesibili pentru preoți.<sup>268</sup>

De asemenea, înclinația spre „filozofie” (după cum se exprimă Iordanes)<sup>269</sup>, adică spre studierea astronomiei, astrologiei sau a științelor naturale, trebuie pusă în legătură cu viziunile pe care le aveau geto-dacii pe parcursul practicării misterelelor, cu acele trăiri pe care le interpretau drept experimentări ale vieții de apoi, ale lumii de dincolo. Preoții lor, mai întâi Deceneu și, mai pe urmă, discipolii lui erau aceia care îi învățau pe geto-daci aceste discipline; ei erau aceia care îi incitau pe mireni să se preocupe cu aceste discipline, afirmând că ele constituie trepte către nemurire și că reprezintă o etapă pregătitoare pentru a intra în paradisul lui Zalmoxis. Deci, studierea științelor naturale, a astronomiei și poate a astrologiei erau impuse de preoți.

După datele pe care le avem, geto-dacii nu susțineau existența unui infern, a unui iad în care ar fi ajuns toți cei care nu reușeau să dobândească viața veșnică în paradisul lui Zalmoxis. Probabil că se susținea că aceștia mor definitiv, că, pentru ei, moartea înseamnă finalul absolut. Așadar, pentru geto-daci, alternativele nu erau paradisul sau infernul, ci viața veșnică sau moartea totală, dispariția atât din lumea de aici cât și din cea de apoi. Din datele pe care le avem reiese că doar cei virtuoși dobândeau nemurirea, ceilalți pierind cu totul, pe veci.

## 6. Politeismul dacilor

Vasile Pârvan nu a afirmat niciodată că geto-dacii ar fi fost „monoteiști”, cam s-a susținut uneori, ci el a susținut întotdeauna că ei au fost „henoteiști”, ceea ce înseamnă că adorau mai mulți zei, dar dădeau preferință unuia singur.<sup>270</sup> „Total deosebiți de traci, care sunt politeiști, geții se arată în credințele lor henoteiști.”

<sup>266</sup> Strabon, VII.III.5.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> Polyenus, *Stratagemata*, III.22.

<sup>269</sup> Iordanes, XI.69-71.

<sup>270</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.156-157.

Dacă religia geto-dacilor era o religie de mistere, după cum s-a putut arăta, și dacă aceste mistere erau însoțite de epifanii, de multiple apariții și viziuni, atunci geto-dacii ar fi trebuit să fie mai degrabă politeiști. De altminteri, Pitagora, ale cărui mistere erau într-atât de asemănătoare cu cele ale lui Zalmoxis încât grecii au pretins că Zalmoxis a preluat practicile sale spirituale de la filozoful din Samos, în cursul practicării misterelor sale avea numeroase viziuni ale zeilor, ale demonilor, ale eroilor, ale geniiilor și ale altor personaje celebre. Atât de multe erau aceste viziuni încât Pitagora spunea: „Tot aerul e plin de suflete”.<sup>271</sup> Pe parcursul stării de deprivare senzorială ce survenea în timpul practicării misterelor lor, în mod cert, geto-dacii, la fel ca și Pitagora, aveau multiple viziuni, în care li se înfățișau suflete, genii sau eroi. De aceea, este cert că geto-dacii erau politeiști, iar politeismul lor își găsea justificare în multiplele viziuni, atât imagistice cât și auditive, pe care le aveau pe parcursul stării de deprivare senzorială și în care li se arătau o multitudine de zei, eroi, semi-zei, genii etc. Spre deosebire de stările oniroide patologice (de exemplu, cele ce survin în starea de *delirium tremens*), în stările de deprivare senzorială se producea o stare de beatitudine, de fericire, care, în contextul multiplelor viziuni avute de cel inițiat, putea fi cu ușurință interpretată drept un indiciu al șederii în paradis.

### 7. Celibatul și cultul lui Zalmoxis

Strabon<sup>272</sup> scrie, avându-l probabil ca sursă pe Poseidonios: „Mai sunt traci care trăiau fără femei. Aceștia se numesc întemeietori (*ktistai*). Ei sunt socotiți sfinți datorită cinstei lor și trăiesc fără teamă”. Pe de altă parte, Iosif Flaviu<sup>273</sup> scrie despre geto-daci: „au o existență deloc diferită, ci foarte mult asemănătoare cu cea a dacilor cei numiți *pleistoi*.” Am arătat în capitolul anterior sub ce variante apare în manuscrise termenul *pleistoi*, însă oricare ar fi numele exact ce li se dădea acestora reiese limpede din textul marelui istoric evreu că acești *pleistoi* reprezentau un grup de geto-daci care trăiau în sfințenie, la fel ca și esenienii.

De asemenea, trebuia ca acești daci să fie necăsătoriți, întrucât cea mai mare parte a esenienilor erau celibatari, deși exista și o grupare eseniană ai cărei membri se căsătoreau și rămâneau căsătoriți până ajungeau să aibă copii<sup>274</sup>. De asemenea, și alte surse eseniene susțin posibilitatea căsătoriei pentru membrii acestei comunități. În *Documentul de la Damasc*<sup>275</sup>, găsim o indicație clară că esenienii se puteau căsători: „Și dacă ei se vor așeza în tabere, potrivit rânduielilor țării, să se căsătorească, să nască copii și să se poarte cum cere învățătura.” Într-un

<sup>271</sup> Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, VIII.32.

<sup>272</sup> Strabon, VII.III.3.

<sup>273</sup> Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1.5.22.

<sup>274</sup> Iosif Flaviu, *Războiul iudeilor*, II.8.13.

<sup>275</sup> *Documentul de la Damasc*, V.6-7.

alt text esenian *Textul celor două coloane*<sup>276</sup>, unde este menționată existența femeilor și a copiilor în comunitate, se precizează că bărbații se pot căsători numai de la vârsta de 20 ani. Mai mult decât atât, în cimitirul de la Qumran s-au găsit schelete de femei și de copii, ceea ce arată că în comunitate existau și femei sau măcar că ele veniseră la Qumran să se înmormânteze alături de soții lor.

Chiar dacă aceste surse indică posibilitatea ca esenienii să se căsătorească, această situație pare să fie doar una accidentală și nu regula. Filon din Alexandria scrie că nici terapeuții (care sunt esenienii din Egipt) și nici terapeutidele nu încheiau căsătorii, ci duceau o viață de celibatari.<sup>277</sup> De asemenea, Pliniu cel Bătrân, scriind despre esenieni, afirmă că nu aveau nicio femeie (*sine ulla femina*).<sup>278</sup>

Astfel că aserțiunea lui Iosif Flaviu, cum că o grupare a dacilor trăiește în chip asemănător cu esenienii, trebuie interpretată ca afirmând faptul că membrii acestei grupări nu se căsătoreau.<sup>279</sup> Dat fiind că celibatul constituia un fapt extraordinar în viața esenienilor, Iosif Flaviu nu i-ar fi asemuit pe ei cu *pleistoi* geto-dacilor dacă această ultimă grupare ar fi avut membri căsătoriți.

Putem deci admite că membrii acestei grupări geto-dace, *pleistoi*, nu erau căsătoriți, trăind asemenea călugărilor creștini. De altfel, celibatul reprezenta cel mai frecvent întâlnit mod de viață printre *homines religiosi* din antichitate, căsătorii stabilind doar Vestalele, unii preoți din Asia Mică și esenienii, în parte. Nu se poate susține că toți închinătorii lui Zalmoxis nu ar fi fost căsătoriți, ci doar cei mai zeloși dintre ei, „cei ce sunt socotiți sfinți”, după expresia lui Strabon<sup>280</sup>. Cine erau membrii acestei comunități de „sfinți” dintre geto-daci? Desigur, preoții care trăiau izolați, poate în peșteri, la fel cum a trăit și Deceneu (care a fost socotit zeu iar peștera în care a locuit a fost socotită sfântă).

### 8. Sfințenia la *homines religiosi* geto-daci

Strabon afirmă că tracii numiți *Ktistai* „sunt socotiți sfinți, datorită cinstei lor, și trăiesc fără teamă”.<sup>281</sup> În greacă, textul lui Strabon este: *anierosthai te dia timen, kai meta adeias zen*. Forma verbală *anierosthai* derivă de la verbul *anieroo*, având sensul de „a consacra”. În textul lui Strabon, verbul, fiind la pasiv, are sensul de „sunt consacrați”. De asemenea, într-un alt pasaj, referitor la muntele Kogainon, „socotit sfânt”<sup>282</sup>, se folosește adjectivul *hieron*, care are sensul de „sacru”, „divin”, „sfânt”.

<sup>276</sup> *Textul celor două coloane*, I.9-10, apud. Iosif Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, traducere română de Mihnea Columbeanu, București, 1965, p.166-167.

<sup>277</sup> Filon din Alexandria, *Apologia iudeilor*, 14-18.

<sup>278</sup> Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, V.17.

<sup>279</sup> Constantin Daniel, *Esséniens et eunuques*, în „Revue de Qumran” (Paris), nr. 28 (1968), p.353-390.

<sup>280</sup> Strabon, VII.III.5.

<sup>281</sup> Strabon, VII.III.3.

<sup>282</sup> Strabon, VII.III.5.

Însă, în antichitate, un munte sacru, sfânt, era un munte tabu, nefiind permis accesul la el. În ceea ce privește persoanele sacre, consacrate zeilor, cum probabil că au fost *ktistai*-i geto – daci, și ei erau greu accesibili, relaționarea cu ei fiind foarte dificilă, chiar dacă nu întocmai imposibilă.

Atributul esențial al sacralității la antici era puritatea; nu era îngăduit ca ceva întinat să spurce persoanele sacre. Dacă ținem cont de faptul că puritatea era condiția pe care trebuiau să o cultive orficii, membri ai unei grupări întemeiate tot de un trac și anume de Orfeu, putem considera că puritatea rituală, adică evitarea contactului cu sângele, cu cadavrele, cu anumite animale, era o exigență fundamentală în viața acestor *homines religiosi* geto-daci. Rudolf Otto a analizat în amănunțime toate aspectele sacralității și ale sacralității<sup>283</sup>, însă, desigur, acestea nu se suprapun întru-totul conceptului de puritate. Sacralitatea implică puritate, dar puritatea nu este deloc echivalentă cu sacralitatea, mai ales când este vorba de persoane. Disciplina purificării, cathartica, cum a fost ea numită uneori, a cunoscut o mare difuziune în antichitate, deși, în Grecia, practicile purificatorii se răspândesc abia începând cu a doua jumătate a mileniului I. Chiar și așa, atât Pitagora cât și Empedocle își dezvoltă sistemele lor filozofico-teologice pornind de la practicile cathartice care par să fi fost preluate de la fenicieni.<sup>284</sup>

Cathartica lui Pitagora este imposibil de separat de cea a orficilor. Una din practicile cathartice orfico-pitagoreice, interdicția referitoare la consumul cărnii<sup>285</sup>, poate fi întâlnită și la *homines religiosi* geto-daci. De exemplu, ea este adesea atestată cu referire la *abioi*.<sup>286</sup> Suntem îndreptățiți să presupunem că și alte practici cathartice caracteristice misticii orfico-pitagoreice, nu numai interdicția de a consuma carne, puteau fi întâlnite la acești asceți.

De pildă, s-ar putea considera că interdicția referitoare la purtarea aurului (pentru care avem ca dovadă absența podoabelor de aur, între secolele III î.e.n. - I e.n.) poate fi pusă în relație cu următoarea regulă pitagoreică: „Nu te apropia pentru împreunare de o femeie care poartă vreo podoabă de aur”.<sup>287</sup> După cum am arătat, știm cu siguranță că măcar una dintre regulile discipolilor lui Pitagora: „Abține-te de a mânca din carnea făpturilor vii” era păzită de asceții geto-daci.<sup>288</sup> Și regula „Să nu porți inel”<sup>289</sup> pare să fi fost respectată de către geto-daci, întrucât în mormintele lor s-au găsit foarte puține inele.

## 9. Morala geto – dacilor

Putem infera anumite lucruri cu privire la morala geto – dacilor pe baza unor informații răzlețe, dar și părtinitoare, ale autorilor greci și latini. Însă trebuie

<sup>283</sup> Cfr. Rudolf Otto, *Le sacré*, traducere franceză, Paris, 1929, *passim*.

<sup>284</sup> Constantin Daniel, *Civilizația feniciană*, București, 1979, capitolul „Catartica”, p.248 sq.

<sup>285</sup> Strabon, V.III.5.

<sup>286</sup> *Iliada*, XIII.4-6.

<sup>287</sup> Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol.I, partea a 2-a, București, 1979, p.58.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

să ținem cont de faptul că aceste date provin fie de la scriitori ostili tracilor și geților fie de la autori care îi laudă pe daci și pe geți pentru a scoate în relief defectele concetățenilor lor.

Pentru început, este necesar să precizăm că morala geto-dacilor comportă o sancțiune - pierderea existenței postume, a nemuririi, și, de aceea, la fel ca în toate societățile arhaice, morala se confundă cu religia, întrucât sancțiunea moralei era de natură religioasă. În ziua de astăzi, noi izolăm în mod artificial morala de religie și de drept, dar, în antichitate, acestei trei domenii erau amalgamate într-un tot unitar, în care abia în epocile ulterioare au fost operate distincții. Dintr-o perspectivă contemporană, se fac distincții între cele trei domenii, însă trebuie să avem întotdeauna în vedere faptul că pentru geto-daci, religia, morala și dreptul reprezentau un tot inseparabil.

*Homines religiosi* geto-daci, *ktistaii* sau *pleistoi*, duceau o viață ascetică și lor, în mod a-prioric, nu li s-a putut reproșa nicio imoralitate, întrucât, în viziunea contemporanilor lor, *homo religiosus* era mai presus de *homo ethicus*. Sfințenia implica în mod necesar o conformare desăvârșită cu legile moralei. Totuși, sacrificiile umane reprezintă niște practici inumane, la care luau parte toți *homines religiosi* geto-daci. Din perspectiva acelei epoci, trimiterea unui mesager la fiecare patru ani, sau chiar în fiecare an, către zeul Zalmoxis reprezenta un lucru moral.<sup>290</sup> Tot astfel, uciderea soției și înmormântarea ei laolaltă cu răposatul ei soț<sup>291</sup>, deși astăzi ar fi considerată drept o gravă încălcare a celor mai elementare legi morale, în mentalitatea geto-dacilor ar fi putut să reprezinte o faptă pe deplin acceptabilă din punct de vedere moral. Nu avem cunoștință ca asceții geto-daci să se fi opus unor astfel de practici. În ceea ce privește sacrificarea prizonierilor de război<sup>292</sup> zeului Ares, nu avem informații că această practică ar fi fost dezaprobată de *homines religiosi* geto-daci și este foarte probabil ca ei să nu se fi opus acestei practici.

Nu avem informații certe asupra modului în care *homines religiosi* geto-daci se raportau la actele de cruzime săvârșite în acea vreme de poporul în mijlocul căruia trăiau și, de aceea, este greu de formulat o opinie tranșantă în această privință. Totuși, idealizarea artificială a asceților geto-daci nu pare justificată. Cu toată sfințenia lor, asupra căreia exista un consimțământ deplin în mediile geto-dacilor, acești asceți rămân niște oameni lipsiți de compasiune, de milă și de afecțiune pentru semenii, ei situându-se la nivelul moral general al lumii antice, fie că este vorba de lumea greacă, de cea romană sau de cea „barbară”.

În ceea ce privește nivelul de moralitate al poporului geto-dac, al oamenilor de rând și nu al asceților, suntem obligați să constatăm, pe lângă nenumărate calități remarcabile și unele lipsuri. De altminteri, acestea sunt reliefate și de Ștefan Stoica, în două interesante lucrări<sup>293</sup>. În conformitate cu metodologia a

<sup>290</sup> Clement din Alexandria, *Stromata*, IV.8,57.

<sup>291</sup> Herodot, V.5.

<sup>292</sup> Vergiliu, *Eneida*, III.35.

<sup>293</sup> Ștefan Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, 1984, p.73-74; Idem, *Ethosul daco-geților*, București, 1982, p.58-61.

numeroase tratate de morală, acest autor distinge între: 1.morala civică; 2.morala familială și 3.moralele sau deontologiile profesionale.

Pe baza surselor pe care le avem, putem afirma că nemurirea constituia răsplata, sancțiunea pozitivă, pentru aceia ce au trăit o viață conformă cu învățăturile lui Zalmoxis. Aceia care au fost inițiați și care s-au conformat regulilor de viață fixate de Zalmoxis urmau ca după moarte să intre în paradisul lui Zalmoxis. Nu cunoaștem conținutul precis al acestor reguli, însă existența lor este menționată de Agathia.<sup>294</sup>

Din izvoarele care au ajuns până la noi aflăm că li se atribuia geto-dacilor vitejia cea mai mare cu puțință și dreptatea.<sup>295</sup> Vitejia este virtutea care îi evidențiază pe geto-daci dintre toate popoarele antichității, ei fiind considerați „cei mai pregătiți pentru moarte”, după cum scrie Pomponius Mela.<sup>296</sup> Totodată, ei erau considerați ca „fiind mai porniți spre luptă decât a fi înclinați să întreprindă o călătorie” (după cum scrie împăratul roman Iulian Apostatul).<sup>297</sup>

Porfir scrie că geto-dacii îl adoră pe Heracles, semi-zeul care era simbolul vitejiei, al eroismului dorian, la grecii antici.<sup>298</sup> La geto-daci, ca și la ceilalți traci sud – dunăreni, a existat în permanență un cult al eroilor și s-au putut identifica la aceștia din urmă un număr considerabil de eroi, cărora li s-au înălțat monumente și inscripții funerare. De altfel, Iordanes scrie despre geto-daci că, după victoria lor asupra armatei lui Fuscus, „le-au numit pe căpeteniile lor semi-zei”<sup>299</sup>

Setea de libertate era nespus de puternică la geto-daci; citim că agatârșii s-au împotrivit cu armele imensei oștiri a lui Darius și l-au determinat pe regele persan să se retragă dinaintea lor.<sup>300</sup> Tot astfel, aflăm din izvoarele istorice că ei s-au împotrivit lui Alexandru Macedon și că l-au învins pe un general al lui Zopyron, pe care l-au zdrobit, împreună cu întreaga sa armată, după cum relatează Curtus Rufus.<sup>301</sup> Tot astfel, geto-dacii s-au opun cu armele înaintării lui Darius, regele persan, care, având o mare armată, îi copleșește totuși.<sup>302</sup> În caz că erau învinși și ar fi urmat să devină prizonieri de război și sclavi ai învingătorilor lor, dacii se sinucideau în masă, ca să nu-și piardă libertatea și să poată merita intrarea în raiul lui Zalmoxis. Acest lucru reiese în chip limpede din scena CXI de pe Columna lui Traian, unde sunt reprezentați daci care își iau viața singuri sau îi pun pe alții să-iucidă.<sup>303</sup> Regele geto-dac biruit se sinucide, așa cum a făcut-o și Decebal, episod

<sup>294</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor*, București, 1933, vol.II, p.477.

<sup>295</sup> Herodot, IV.93.

<sup>296</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *op. cit.*, vol.I, p.389.

<sup>297</sup> Iulian Apostatul, *Despre Cezari*, XXII.

<sup>298</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *op. cit.*, vol.I, p.743.

<sup>299</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *op. cit.*, vol.II, p.421.

<sup>300</sup> Herodot, V.125.

<sup>301</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *op. cit.*, vol.I, p.365.

<sup>302</sup> Herodot, IV.93.

<sup>303</sup> Cfr. I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, 1981, p.177; în scena CXL a Columnei lui Traian se observă cum se sinucide un grup de daci.

reprezentat în scena CLV de pe Columna lui Traian.<sup>304</sup> După spusele lui Strabon<sup>305</sup>, tracii care cădeau prizonieri erau uciși de către tovarășii lor de captivitate, în cazul în care nu reușeau să evadeze.

De asemenea, se pare că geto-dacii cinsteau pe vrăjmașii care au căzut eroic pe câmpul de luptă; în acest sens, Origene scrie: „Apoi, fiindcă cinstim pe cel prins și mort, cum spune Celsus, el crede că noi am lăcut la fel ca geții care cinsteau pe Zalmoxis”.<sup>306</sup> Cu privire la alte popoare, se știe, din *Iliada*, că Ahile necinstește cadavrul lui Hector, deși acesta se luptase eroic cu el<sup>307</sup>, și refuză să-l înapoieze tatălui său, Priam, ca acesta să îl poată înmormânta după rituri. Se știe și că sciii făceau pocale din țeasta vrăjmașilor lor sau îi scalpau; de asemenea, făceau din pielea dușmanilor lor un fel de cuirasă, pe care o purtau.<sup>308</sup>

După cum am arătat anterior, potrivit poruncilor lui Zalmoxis, geto-dacii îndrăgeau simplitatea și respingeau luxul, fastul, dorind să trăiască în chip cât mai modest. Desigur, geto-dacii se arătau foarte cruzi în decursul războaielor pe care le-au purtat cu vrăjmașii lor. O parte din ceea ce prinși în lupte erau sacrificați, probabil lui Ares, care era adorat de toți tracii. Totodată, prizonierii de război erau torturați, fapt care rezultă din scena XXIII a Columnei lui Traian.

De asemenea, se pare că geto-dacii se băteau în duel, pentru a decide de a cui parte este dreptatea.<sup>309</sup>

Era unanim admis în antichitate că virtuțile mărețe ale geto-dacilor trebuiau puse în legătură cu credința lor în nemurire și, desigur, este greu de contestat acest punct de vedere. Etica lor își găsea un fundament în certitudinea absolută pe care măcar aceia care fuseseră inițiați în misterele lui Zalmoxis și avuseseră experiența directă a paradisului acestui zeu, a eroilor, a demonilor, o aveau cu privire la nemurire.

Morala vieții de familie a geto-dacilor ne este mai puțin cunoscută. Legat de aspectele familiale ale vieții geto-dacilor, s-a emis ipoteza că aceștia ar fi fost poligami. Vasile Pârvan contestă în mod categoric existența poligamiei la geto-daci<sup>310</sup>; în acest sens, el oferă câteva argumente care par destul de convingătoare. Astfel, el arată că nici Menandru<sup>311</sup>, nici Heraclides Ponticus și nici Solinus, atunci când aduc în discuție problema poligamiei, nu vorbesc despre daci, ci despre tracii sud-dunăreni. Apoi, era o situație frecvent întâlnită în antichitate ca treapta stăpânitoare să aibă mai multe soții, să fie poligamă. După cum Filip al II-lea al Macedoniei era vestit pentru poligamia sa, tot așa vor fi fost poligami și diferiți regi sau principii geți. Totuși, tradiția care, aproape la unison, vorbește despre

<sup>304</sup> *Ibidem*; în scena CLV de pe Columna lui Traian este înfățișată sinuciderea regelui Decebal.

<sup>305</sup> Strabon, III.17.

<sup>306</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *op. cit.*, vol.I, p.715.

<sup>307</sup> *Iliada*, XXII.381 sq.

<sup>308</sup> Herodot, IV.64–66.

<sup>309</sup> Ovidiu, *Tristele*, V.43-44.

<sup>310</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.146-147.

<sup>311</sup> Citat de Strabon, VII.III.4.



comportamentul moderat al poporului geto-dac contrazice afirmațiile referitoare la posibila existență a poligamiei la ei. De asemenea, pe Columna lui Traian cât și pe monumentul de la Adamclisi vedem că fiecare bărbat dac este însoțit de câte o singură femeie. În plus, romanii nu îi acuză niciodată pe geto-daci de poligamie; nici Ovidiu nu le impută geților poligamia, deși avea toate motivele să le fie ostil.

Vasile Pârvan conchide: „ca și beția, tot așa și poligamia getică e o legendă născută din confundarea moravurilor nordice, dace, cu cele sudice, gete”.<sup>312</sup>

Totuși, credem că lucrurile stau diferit în ceea ce privește așa-zisa poligamie a geto-dacilor. Aceștia se căsătoreau cu mai multe soții, dar în mod succesiv; puteau avea mai multe soții, dar una după alta și nu în același timp. Din moment ce *homines religiosi* ai dacilor nu se căsătoreau, ducând o viață de celibatari, este greu de admis că poporul, fie că era vorba de nobili (*tarabostes*) sau de oameni de rând (*comati*), treceau la extrema opusă și aveau mai multe soții. Nu poate fi admisă existența unei astfel de situații în societatea dacă întrucât a avea mai multe soții ar fi însemnat întocmai situația contrară sfințeniei preoților care duceau o viață celibatară. Într-un astfel de caz, majoritatea dacilor ar fi întruchipat contrariul purității caracteristice preoților.

De altfel, dacii sunt urmașii agatârșilor care locuiau în Transilvania și care, după spusele lui Herodot, aveau femeile în comun<sup>313</sup>. Herodot afirmă despre agatârși că sunt poligami, ceea ce, având în vedere situația specială a agatârșilor, trebuie interpretat în sensul că un om putea avea, în mod succesiv, mai multe partenere. Acest termen, „poligam” (în greacă, *polygames*), are sensul de căsătorit de mai multe ori, dar nu neapărat simultan. Strabon, citându-l pe Menandru, scrie că „niciunul dintre noi nu ia o singură femeie, ci zece sau unsprezece soții” și nu precizează în niciun fel dacă e vorba de soții cu care sunt căsătoriți simultan sau dacă e vorba de căsătorii încheiate în mod succesiv.

Cel mai important argument împotriva practicării poligamiei la traco-geți este cel al lui Stelian Stoica<sup>314</sup>, care arată că proporțiile modeste ale locuințelor geto-dacilor, case și bordeie care n-aveau mai mult de două camere, pledează în favoarea familiei monogame.

Pe de altă parte, marea diversitate a semnițelor, deosebirea dintre cultele practicate de diferitele triburi, diferențele mari dintre legiurile ce guvernau fiecare neam în parte permiteau ca poligamia să existe la unii traci și să fie interzisă la alții. În ceea ce-i privește pe dacii propriu-ziși, dacii ce îl adorau pe Zalmoxis, ei nu puteau fi decât monogami, dată fiind preferința lor înspre o viață ascetică, lipsită de lux, cumpătată, plină de moderație.

Trebuie adăugat și faptul că elogiul plin de entuziasm pe care Horațiu<sup>315</sup> îl face femeilor geto-dace nu putea fi adresat unor femei căsătorite în cadrul unei familii poligame, ci unor neveste care sunt singure la bărbatul lor și de a cărui familie se îngrijesc în cele mai bune condiții.

<sup>312</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.146.

<sup>313</sup> Herodot, IV.104.

<sup>314</sup> Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, 1984, p.86.

<sup>315</sup> G. Popa-Lisseanu (ed.), *op. cit.*, vol.I, p.211.

Sociologii își dau consensul cu privire la faptul că factorul economic este hotărâtor în cazul opțiunii pentru o familie de tip poligam. „La toți primitivii de azi, cine poate să întrețină mai mult decât o soție, o face. A avea mai multe femei constituie chiar un semn de distincție.”<sup>316</sup> Și la musulmanii de azi ca și la chinezi, până la revoluția din 1911, nu erau poligami decât cei avuți, care dispuneau de venituri importante.

În acest sene, Traian Herseni scrie: „Majoritatea societăților etnografice (arhaice, primitive sau întârziate) admit poliginia, dar efectiv n-o practică decât foarte puțini, din cauza sărăciei. Deși factorii economici sunt mai puternici decât cei juridici, apar de foarte timpuriu drepturi formale, care nu pot fi exercitate din lipsă de suport economic, pentru a deveni astfel privilegiu de fapt ale celor înstăriți.”<sup>317</sup> Or, locuințele geto-dacilor, așa cum au fost ele scoase la iveală în urma săpăturilor arheologice, s-au arătat destul de sărăcicioase. Conformația și dimensiunile locuințelor exclud posibilitatea existenței poligamiei la geto-daci.

Așadar, trebuie să îi dăm dreptate lui Vasile Pârvan, ale cărui opinii le-am citat mai sus, și că conchidem că la daci, spre deosebire de geții sud-dunăreni, nu a existat poligamie. Pe de altă parte, ostilitatea pe care învățătura lui Zalmoxis o arăta față de lux, fast, pompă și propovăduirea simplității, a ascezei și a sărăciei asumate în mod voluntar exclud în mod categoric poligamia la geto-daci, chiar și la cei avuți și la nobili (*tarabostes*). Aceasta ar fi constituit o încălcare prea flagrantă a învățăturii lui Zalmoxis, care propovăduia o viață simplă, cumpătată și înfrânată.

Este foarte probabil ca cele afirmate de Strabon cu privire la Burebista să fie exacte. Acesta, „ajungând în fruntea neamului său, a început să-i instruiască pe oamenii săi, ticăloșiți de multe războaie (între ei) și atât de mult i-a ridicat, prin cumpătare și prin ascultare de porunci, încât în câțiva ani a creat o mare domnie”<sup>318</sup>. Putem deduce de aici că, anterior domniei lui Burebista, dacii „se ticăloșiseră”, adică abandonaseră viața cumpătată, înfrânată și cu tentă ascetică și începuseră să trăiască în lux și în desfrânare. Însă, Burebista (70 - 44 î.e.n.), care aproape că a fost contemporan cu Strabon (născut către 54 î.e.n., mort între 21 și 25 e.n.), îi readuce, cu ajutorul lui Deceneu, la o viață lipsită de ostentație, de lux și de desfrânare. De asemenea, Burebista interzice cultura viței de vie. Putem conchide că, anterior lui Burebista, adică în secolele II - I î.e.n., s-ar fi putut întâmpla ca nobilii geto-daci și cei avuți să-și fi îngăduit și luxul de a avea mai multe soții. Însă cel mai probabil este că revenirea la viața cumpătată poruncită de Zalmoxis, singura ce putea conduce la nemurire, să fi fost însoțită și de o renunțare completă la poligamie, întrucât era radical incompatibilă cu stilul de viață simplu, modest și înfrânat propovăduit de Zalmoxis drept condiție pentru accederea în paradisul său. De altfel, cu aproape un secol în urmă, Gr. G. Tocilescu a susținut că reforma lui Burebista și a lui Deceneu a implicat și abolirea poligamiei.<sup>319</sup> Iar I.H. Crișan scrie: „Tocmai acestei stări îi va pune, într-o măsură oarecare, capăt Burebista, cu ajutorul marelui preot Deceneu, reușind să ridice la maximum potențialul politic și

<sup>316</sup> Nicolae Petrescu, *Primitivii*, București, 1944, p.143.

<sup>317</sup> Traian Herseni, *Sociologie*, București, 1982, p.405.

<sup>318</sup> Strabon, VII.III.11.

<sup>319</sup> Gr. G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p.371.

militar al daco-geților, lucru pe care nu l-ar fi reușit fără o prealabilă educare morală a întregului neam.”<sup>320</sup>

## XV. ZALMOXIS, ZEUL CARE SE ARATĂ

Numele lui Zalmoxis este profund inserat în viața geto-dacilor, Zalmoxis fiind socotit de vecinii greci ai tracilor zeu, rege, profet, om de rând discipol al filozofului Pitagora și fost sclav al acestuia.<sup>321</sup> Desigur, se pot obține anumite informații cu privire la personalitatea reală a lui Zalmoxis stabilind sensul și etimologia numelui său. De aceea, în cele ce urmează, ne vom strădui să enumerăm principalele ipoteze ce s-au enunțat cu privire la originea acestui nume.

### 1. Etimologia teonimului „Zalmoxis”

În antichitate, Porfir<sup>322</sup> a fost cel dintâi care a propus o etimologie a acestui nume, spunând că, atunci când s-a născut, Zalmoxis a fost înfășurat cu o piele de urs. În limba tracă, cuvântul „zalmon” desemnează blana sau pielea unui animal. Astfel că Zalmoxis ar avea înțelesul de „îmbrăcat într-o piele de urs”.<sup>323</sup> În sprijinul acestei ipoteze, E. Rohde afirmă că „Bassareus”, unul din teonimele ce i se dădeau lui Dionysos, are sensul de „îmbrăcat într-o piele de vulpe”, vulpea fiind animalul sacru al lui Dionysos. Și ursul este considerat în folclorul românesc drept un animal sacru<sup>324</sup>, întrucât nu mănâncă mortăciuni, ci se hrănește numai cu fructe de pădure, atacă rar animalele, iar atunci când o face doar le suge sângele, iar stârvurile le lasă lupilor. Deshibernarea ursului marchează, în folclorul românesc, începutul primăverii. Se afirmă că dacă un urs e prins și dus în sat, în casa vânătorului, nu intră în casă dacă aceasta nu e curată. Dacă e curată, el intră, bea și mănâncă tot ce-i dau cei din casă. Părul de urs e folosit pentru afumare, în medicina magică românească. Cui visează un urs îi va merge bine.

În neolitic, s-au folosit figurine reprezentând urși și s-au găsit vase care înfățișează sau schițează corpuri de urși. Deosebit de important este faptul că s-a afirmat de către mitografii antici că Zalmoxis purta o piele de urs pe umăr. Totodată, ursoaica pare a fi animalul sacru consacrat zeiței Artemis - Bendis la traci.

În Arcadia, regiune cu o puternică influență tracă, zeița Artemis, care era considerată căpetenia nimfelor, era simbolizată printr-o ursoaică.<sup>325</sup> La unele

<sup>320</sup> I.H. Crișan, *Burebista și epoca sa*, ed. a II-a, București, 1977, p.461.

<sup>321</sup> Herodot, IV.95.

<sup>322</sup> Porfir, *De vita Pythagorae*, 13.

<sup>323</sup> Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.269, nota 1.

<sup>324</sup> Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p.502.

<sup>325</sup> E. Jacoby, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, p.138.

popoare întâlnim o practică divinatorie ce se bazează pe urmele lăsate de urs (urme de labe pe pământ, urme de păr în mărăcini), ceea ce dovedește caracterul sacru al acestui animal. Există colinde de Anul Nou în care este amintit sau implicat ursul; colindătorii, mascați în urși și în ursari, urează fericire gazdelor care îi primesc. Colinda ursului reprezintă un text recitat de colindători și care relatează cum animalul moare și învie, într-o dramă ce evocă mitul renașterii naturii, în special a faunei, fenomen simbolizat de ieșirea ursului din hibernare.<sup>326</sup> Pe de altă parte, dacă la traco-geți ursoaica este animalul sacru al zeiței Bendis, ursul ar putea fi animalul sacru al fratelui zeiței Artemis, Apollo, care, după cum vom vedea mai jos, trebuie considerat a fi totuna cu Zeul Soarelui, Zalmoxis.

De asemenea, în tradiția folclorică românească, se ține o sărbătoare denumită „Martinii”, nume ce derivă de la numele ursului la români și anume „Moș Martin”. Se țineau Martinii în zonele de munte pentru ca oamenii să fie feriți de pagubele pricinuite de urși viilor, porumbului, culturilor de varză și stupinelor.<sup>327</sup>

Acest statut special atribuit ursului în folclorul românesc face cât se poate de verosimilă ipoteza cum că ursul era asociat cu Zalmoxis, fiind animalul său sacru. De altfel, cultul ursului și uciderea lui ca sacrificiu suprem adus zeilor reprezentau practici foarte răspândite în întreaga Siberie și sunt întâlnite chiar și în zilele noastre la populațiile aino, din nordul Japoniei.

S.A. Tokarev scrie cu privire la acest cult al ursului la populația aino: „Dintre formele sociale mai largi ale cultului, pe primul loc se situează cultul vânătoresc al ursului, cu trăsături rămase din totemism. Acest cult (având multe asemănări cu cultul ursului la popoarele din regiunea Amur - Sahalin) este legat de reprezentarea ursului sub chip de divinitate, ca „fiu al zeului munților” etc. Punctul central al acestui cult este sărbătoarea solemnă a ursului, cu uciderea rituală a unui urs. În vederea acestei sărbători, un pui de urs este prins din vreme și este crescut în cușcă, dându-i-se o îngrijire deosebită (în trecut, femeile alăptau la piept chiar acest pui de urs). Înainte de uciderea ursului, el este dus solemn prin întregul sat, din casă în casă. După aceea, el este legat de un stâlp sacru, într-o piață rituală și este omorât cu săgeți. Carnea lui este mâncată în cursul unei solemnități speciale (împărțășire din trupul zeului!) iar craniul și oasele sunt păstrate ca relicve.”<sup>328</sup>

Cu privire la această etimologie, trebuie remarcat că textul lui Porfir afirmă: „ten gar doran hoi Thrakes zalmon kaloyan” - „căci traciai numesc pielea (de animal) «zalmon»”. În textul lui Porfir se afirmă că „zalmon” înseamnă, în limba tracă, „piele”, „blană”, în general, și nu „piele de urs”, în mod special.

După Lagarde și Rösler<sup>329</sup>, acest termen trac ar fi înrudit cu sanskritul „caraman” - „piele”, „învelit în piele”. Împotriva acestei etimologii, Fick<sup>330</sup> observă existența lui „l” în termenul trac „zalmon” și faptul că „l”, în tracă și în

<sup>326</sup> Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p.503.

<sup>327</sup> *Ibidem.*

<sup>328</sup> S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, traducere română I. Vasilescu-Albu, București, 1976, p.126.

<sup>329</sup> A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, București, 1941, p.18.

<sup>330</sup> *Ibidem.*

frigiană, ar proveni din „g” sau „gh” și nu din „k”. Fick<sup>331</sup> compară morfemul „zalmo” cu grecescul „hlemo-s”, ce provine, ca și „hla-nid” și „hlanta” din rădăcina „ghal” - „a acoperi”. A doua parte a numelui „Zalmolxis” este pusă în legătură cu rădăcina indo-europeană „valk”, care a dat în greacă „elko” și care, în limbile slavo-baltice, are înțelesul de „a se îmbrăca”, „a scoate”, „a târî”. De exemplu, în lituaniană, „vilk-eti” are sensul de „a se îmbrăca cu o haină”, în slava veche, „uz - valkas” are sensul de „acoperământ”. „Zalmoxis” ar fi o formă derivată din „zahmogolxis”<sup>332</sup> - „purător de piele sau de manta”.

Pentru G. Bessel<sup>333</sup>, cuvântul „Zalmoxis” are sensul de „cel ce locuiește sub pământ”. Însă această etimologie este adecvată mai degrabă apelatiei „Zamolxis” decât termenului „Zalmoxis”. Bessel arată că în limba avestică (iraniana veche) „zem” este un morfem ce a dat termenul „zemar” - „sub pământ”. Termenul avestic „Ksi” are sensul de „a locui”. Din compusul „zemarksi” ar fi provenit „Zamolxis” - „cel ce locuiește sub pământ”. Totuși, această etimologie este destul de greu de acceptat.

P. Kretschmer afirmă într-un articol<sup>334</sup> că „Zamolxis” trebuie pus în legătură cu „Zemelō” (care se regăsește în inscripțiile funerare greco-frigiene) cu termenul trac „Zemelen” - „pământ” și cu denumirea „Semele” (zeița pământului, mama lui Dionysos), termeni care ar deriva din radicalul indo-european „g'hemel” - „pământ”, „sol”, „ceea ce aparține pământului” (cf. cu termenul avestic „zam” - „pământ”, cu termenul lituanian „Zeme”, cu termenul leton „Zeme”, cu termenul din prusaca veche „same”, „semme”, cu termenul paleo-slav „zemlya” - „pământ”, „țară”).

Ultima silabă a numelui „Zalmoxis” - „xis” se regăsește în numele unor regi sciți. Unii autori au susținut că „xis” trebuie explicat prin termenul scit „xais” - „domn”, „rege”. În acest caz, Zalmoxis ar însemna „rege/domn al oamenilor”. Însă juxtapunerea unui morfem scitic la un element lexical trac nu este admisibilă.<sup>335</sup>

Pe de altă parte, tot în Porfir<sup>336</sup> putem găsi o altă etimologie propusă încă din antichitate pentru numele „Zalmoxis”: „Unii oameni, spre a interpreta acest nume, spune că Zalmoxis are înțelesul de «om străin» (*xanos aner*).” Însă nu s-a putut găsi nicio explicație plauzibilă pentru această ultimă etimologie, sugerată de Porfir.

În schimb, este incontestabilă similitudinea fonetică dintre numele zeului lituanian Zemeluk și „Zamolxis”. Cel mai probabil este că Zemeluk este forma sub care a fost preluat, de către popoarele baltice, numele zeului geto-dac Zamolxis. Numele vechilor zei ai popoarelor baltice ne-au fost dezvăluite foarte târziu, în

<sup>331</sup> August Fick, *Die ehemalige Spracheinheit der Indo-germanen Europas*, Göttingen, 1873.

<sup>332</sup> A. Nour, *op.cit.*, p.18.

<sup>333</sup> G. Bessel, *De rebus geticis*, Göttingen, 1854, p.44.

<sup>334</sup> P. Kretschmer, *Zum Balkanskythyschen, Skythen und Thraker*, în „Glotta”, Band XXIV, (1936), p.45.

<sup>335</sup> Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, 1970, p.53.

<sup>336</sup> Porfir, *De Vita Pythagorae*, 15.

secolele XII - XIV e.n., de cronicarii germani Thiatmor von Merseburg, Adam din Bremen și Saxo Grammaticus.

## 2. „Zamolxis” sau „Zalmoxis”? Zeu chthonian sau uranian ?

În unele manuscrise mai recente, în loc de „Zalmoxis”, apare forma „Zamolxis”, probabil o formă derivată prin metateză din „Zalmoxis”. Interpretările etimologice ale formei „Zamolxis” au pus acest termen în legătură cu morfemul slav „zemlya” - „pământ”, cu termenul dac „zemel”<sup>337</sup>, cu „Semele” – numele zeiței pământului, mamă a zeului Apollo și a zeiței Artemis, și cu frigianul „Zemelo” – numele dat zeului pământului. „Zamolxis” ar proveni de la rădăcina „g’hemel” - „pământ”, „sol”, „pământean”<sup>338</sup>.

O altă interpretare etimologică a termenul „Zalmoxis” pune acest cuvânt în legătură „zalm”, pe care putem să-l găsim în numele regelui Zalmodegikos, iar în forma „zelm” în antroponime ca Zelmutos și Auluzelmis având sensul de „limpede”, „luminos”.

Același termen, „zol”, se regăsește în „Zoltes” - numele unei căpetenii trace din secolele III - II î.e.n. Acești termeni pot fi puși în relație cu rădăcina „g’hel” - „a sclipi” sau cu „g’el” - „limpede”, „luminos” (care se regăsește în denumirea aurului din letonă – „zēts”, slavă veche – „zlato”, rusă – „zolotos”, bulgară - „zlato”.

„În acest caz”, scrie Hadrian Daicoviciu<sup>339</sup>, „Zalmoxis ar fi el însuși o divinitate cerească și caracterul urano-solar al religiei daco-getice, demonstrat arheologic, n-ar mai fi cătuși de puțin uimitor.”

Desigur, dacă Zalmoxis a fost un zeu chthonian, trebuie să optăm pentru forma „Zamolxis” a numelui său, a cărui primă parte, „Zamol”, ar fi înrudită cu slavul „zemlya” „pământ”, cu „Semele” – numele dat zeiței mamă a lui Dionysos și cu un cuvânt frigian care ar fi avut și el sensul de „pământ”.

Însă, dacă Zalmoxis ar fi fost un zeu chthonic și numele său corect ar trebui scris „Zamolxis”, atunci ce sens ar mai fi avut practica funerară a incinerării, în care fumul produs de rug se ridică la cer? De ce erau incinerăți geto-dacii și nu înmormântați în pământ, pentru a fi mai aproape de zeul lor chthonian? Dacă Zalmoxis ar fi fost un zeu chthonian, de ce i se înălțau temple și altare pe înălțimi, pe muntele Kogainon și la Grădiștea Muncelului? Nu ar fi fost mai firesc să aibă temple în pământ, în peșteri?

Un alt argument în favoarea faptului că Zalmoxis nu a fost un zeu chthonian este faptul că misterele sale inițial nu se desfășurau în peșteri, ci în locuințe

<sup>337</sup> I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, ed.II, p.128.

<sup>338</sup> A. Walde, J.Pokoxng, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin, I-III, 1927-1932, p. 662.

<sup>339</sup> Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, București, 1972, p.219-220.

subpământene construite special pentru aceasta. Dacă Zalmoxis ar fi fost un zeu chtonic, misterele celebrate în peșteri l-ar fi apropiat mai mult pe iniția de zeul său. Or, misterele lui Zalmoxis, ca și cele orfico-pitagorice, se celebrău în locuințe și nu în peșteri. Un alt argument ce sprijină ipoteza că Zalmoxis era un zeu uranian (mai exact, unul solar) este faptul că mesagerul trimis la fiecare patru ani la Zalmoxis este aruncat în sus, către cer, și nu îngropat în pământ.

### 3. Alte ipoteze etimologice privitoare la numele „Zalmoxis”

După cum arăta Ion Horațiu Crișan, grafia numelui „Zalmoxis” comportă discuții. Herodot, Platon, Mnaseas, Hellanicos, Porfir și, mai târziu, Iordanes, scriu „Zalmoxis”. Altfel spus, cei mai însemnați autori greci care au scris despre acest zeu l-au numit „Zalmoxis”. Începând cu Strabon (sec. I î.e.n. – I e.n.), autori ca Diodor din Sicilia, Lucian, Diogene Laerțiu, Hesychius și Iulian Apostatul au scris „Zamolxis”. Însă aceștia sunt autori greci care au scris într-o epocă tardivă, așa că nu ne putem baza pe aserțiunile lor, dacă acestea sunt contrazise de autorii greci din epoca clasică. Autorii moderni, în frunte cu Mircea Eliade, au preluat grafia „Zalmoxis”. Totuși, I.I. Russu a stăruit în mod consecvent asupra grafiei „Zamolxis”, adoptând părerea lui P. Kretschmer. Desigur forma Zamolxis reprezintă o metateză a formei inițiale, „Zalmoxis”.

În ceea ce privește forma „Zalmoxis”, Nicolae Densușianu<sup>340</sup> face afirmația că acest teonim „nu putea fi altceva decât un simplu epitet hieratic al lui Saturn”, însă o astfel de ipoteză este imposibil de admis. El scrie că, din punct de vedere etimologic, „Zalmoxis” ar trebui pus în relație cu un termen din limba dacilor, care îl desemna pe Zeul – moș. Ultima silabă a acestui teonim, „is”, nu ar reprezenta altceva decât un sufix grecesc. Prima silabă a acestui nume, „zal”, ar trebui pusă în legătură cu un termen din limba dacilor ce ar avea sensul de „zeu” sau chiar „zeul”. Ipoteza lui Nicolae Densușianu este reluată în epoca noastră de A. Pandrea.

Această etimologie este oarecum înrudită cu cea propusă de Porfir, care, precum am arătat, propune două etimologii. Una asociază cuvântul „Zalmoxis” cu termenul „zalmon” - „blană”, „piele”, „blană de urs”; cea de-a doua interpretează termenul „Zalmoxis” ca având sensul de „bărbat străin”. Porfir era un erudit, foarte bine informat cu privire la religiile diferitelor popoare, iar etimologiile sale, chiar dacă sunt puțin verosimile, trebuie totuși analizate cu atenție. Prima, care asociază termenul „Zalmoxis” cu cuvântul „zalmon” - „blană de urs” nu poate fi admisă, întrucât face abstracție de ultima silabă a acestui teonim, „xis”, și nu explică dispariția consoanei „n”, din „zalmon”, în „Zalmoxis”. A doua etimologie propusă de Porfir, care interpretează termenul „Zalmoxis” ca având sensul de „bărbat străin” (în greacă, *xenos aner*) trebuie discutată mai pe larg.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> Nicolae Densușianu, *Dacia Preistorică*, București, 1913, p.213.

<sup>341</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p.1341.

„Xenos”, luat ca adjectiv, poate avea în greaca veche sensurile de: 1. „străin”; 2. „straniu”, „insolit”, „surprinzător”, „extraordinar”. Luat ca substantiv, „xenos” ar însemna: 1. „oaspete”; 2. „străin căruia i se acordă ospitalitate”. Aceste sensuri sunt însă mai puțin relevante pentru discuția noastră, întrucât, în „xenos aner”, „xenos” este adjectiv. Dacă admitem că „moxis”, din Zalmoxis, reprezintă un substantiv, al cărui sens îl vom arăta mai jos, prima parte a acestui teonim trebuie să fie un adjectiv, nefiind cu puțință ca aceasta să fie un substantiv.

Acest adjectiv poate avea sensul de „străin”. Totuși, întrucât Zalmoxis era un zeu adorat de daci, un zeu profund inserat în spiritualitatea geto – dacă, nu putem accepta sensul de „străin” pentru acest adjectiv. Așadar, rămâne de luat în considerare sensul de „straniu”, „insolit”, „surprinzător”, „extraordinar”, ca posibil sens al primei silabe a teonimului „Zalmoxis”.

Conform sensului pe care Porfir îl atribuie teonimului „Zalmoxis” (sens redat în grecește prin „xenos aner”), „aner” are sensul de „bărbat”, „om”, și este evident că traduce a doua parte a numelui „Zalmoxis”, și anume silaba „moxis”. „Moxis” își găsește corespondente în slava veche - „mož”, în rusă - „muž”, în lituaniană - „žmogus” (având sensul de „bărbat”), în daco-romană - „moș”, în afghană - „mašar” (având sensul de „fiu mai mare”), în albaneză - „moshe” (având sensul de „vârstă”), în tohariană - „mok” (având sensul de „bătrân”). Desigur, „moxis” trebuie apropiat și de „moț”, termen daco-roman folosit în Munții Apuseni și având sensul de „bărbat”.

Numele lui Zalmoxis trebuie să fie pus în relație cu misterele sale, cu riturile tainice care îl revelau pe zeu adoratorilor săi.

Porfir, care era bine informat în domeniul religiilor din zona în care trăia și care a scris mai multe tratate despre acestea, afirmă că „Zal” ar fi sinonim cu grecescul „xenos” - „straniu”, „ciudat”, „extraordinar”. Acest sens ar fi justificat de caracterul straniu al practicii de mistere. Pe de altă parte, trebuie să observăm că, la multe popoare, numele zeilor făcea obiectul unei interdicții, a unui tabu.

Astfel, Herodot II,61, nu menționează numele lui Osiris într-un pasaj în care discută despre acest zeu și scrie „ar fi din partea mea o impietate să pronunț (acest nume)”. La evrei, pronunțarea numelui lui Dumnezeu era interzisă iar încălcarea acestei porunci reprezenta o gravă ofensă (Exodul 20:7, Leviticul 19:12, 26:16, Deuteronomul 5:11). De altfel, nu se știe nici astăzi cum se pronunța numele lui Dumnezeu de către evrei. Numele zeului protector al orașului Roma, ca și numele orașului Roma, erau tabu, fiind interzisă pronunțarea lor.<sup>342</sup> Tot astfel, cea mai mare parte a numelor zeilor semiți erau secrete, zeii fiind desemnați prin termeni ca „Baal” - „Stăpânul”, „Malek” - „regele”, „Adon” - „stăpânul”, numele real, care era folosit în exorcisme și invocații fiind cunoscut doar de câteva persoane.<sup>343</sup>

De asemenea, papirusurile magice grecești acordau o mare însemnătate cunoașterii numelor reale ale divinităților egiptene, pe care le descriu în chip

<sup>342</sup> Macrobius, *Saturnalis*, IX.3

<sup>343</sup> Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des esséniens de Qumran*, în „Revue de Qumran”, Paris, nr.20, 1986, p.565.



minuțios, pentru că numai cei ce cunoșteau aceste nume puteau să-i cheme pe zei în așa fel încât aceștia să răspundă la chemare.<sup>344</sup>

Toate acestea explică de ce numele unui zeu căruia îi erau asociate practici de mistere și care se arăta pe parcursul unor astfel de practici nu putea fi un nume explicit și trebuia ascuns, cel puțin în parte. De aceea, zeul care apare în practicile de mistere este „straniu”, „ciudat”, „insolită”, „extraordinar”.

Totuși, credem că sensul primei silabe a numelui „Zal-moxis”, silaba „zal”, nu este cel afirmat de Porfir, adică de „straniu”, „insolită”, „extraordinar”; sensul acestei silabe trebuie să fie în legătură cu modul exact al apariției acestui zeu în cursul practicilor de mistere. De altfel, Porfir însuși era un mistic, aparținând grupului neo-platonicienilor și fiind unul dintre principalii discipoli ai lui Plotin, despre a cărui viață a și scris. De asemenea, la Tyr, el l-a cunoscut și pe Origene. Porfir însuși a avut numeroase viziuni mistice, la care face referire în capitolul 23 din *Viața lui Plotin*. El, ca și maestrul său, Plotin, spera să transforme filozofia într-o știință despre Dumnezeu (*theosophia*).<sup>345</sup> Porfir a scris o serie de tratate pe teme religioase: *Despre filozofia oracolelor*, *Despre imaginile zeilor*, *Despre înfrânarea de la consumul cărnii* și 15 cărți intitulate *Împotriva creștinismului*. Din toate aceste lucrări ne-au parvenit fragmente în care Porfir dezvoltă o tehnică a vieții religioase.

Porfir, un bun cunoscător al religiilor și, mai ales, un practicant al lor s-ar fi ferit să dezvăluie sensul exact al celor ce se petreceau în cursul misterelor lui Zalmoxis, mulțumindu-se să afirme că numele „Zalmoxis” se referă, la modul general, la un bărbat sau la un moș straniu, ciudat, insolită, temându-se, la fel ca și Herodot, să nu comită un sacrilegiu în caz că ar fi dezvăluit adevăratul sens al numelui zeului geto-dac. De altfel, mărturia lui Porfir cu privire la Zalmoxis este demnă de luat în considerare, dat fiind că acesta era un om cult, că era instruit în domeniul religiilor, fiind autorul a numeroase tratate pe această temă.

Dacă prima silabă a teonimului „Zalmoxis”, adică „Zal”, ar fi avut sensul de „straniu”, „ciudat”, ar fi trebuit să ni se dezvăluie și în ce anume consta caracterul său straniu, ciudățenia sa, prin ce era extraordinar acest Zalmoxis. Întrucât Porfir nu dă o astfel de explicație, trebuie să deducem că un tabu, o interdicție, acopereau, și în cazul lui Zalmoxis, dezvăluirea exactă a sensului numelui său. Astfel s-ar justifica de ce Porfir nu vrea să dezvăluie ce se petrecea în cursul misterelor lui Zalmoxis.

Am presupus că teonimul „Zalmoxis” trebuie pus în relație cu ceremoniile ce aveau loc în cursul misterelor lui. Or Zalmoxis apărea în cursul misterelor sale într-un mod „straniu”, „ciudat”, la fel cum apărea orice alt zeu în cadrul unor practici de mistere. Caracterul său straniu era dat de luminozitatea sa, de faptul că în cursul practicării misterelor sale apărea un personaj, un bărbat sau un moș, strălucitor, luminos. De altfel, așa cum am arătat în cadrul expunerii referitoare la

<sup>344</sup> *Papyrii graecae magicae*, editat de Karl Preisandanz și colab., tom I, Berlin, 1928, tom II, Berlin, 1931

<sup>345</sup> A. și M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol.V, Paris, 1928, p. 835.

misterele grecești, *epopteia* - „vederea”, „apariția” zeului - era însoțită de luminozitate, de o strălucire puternică, creată, la Eleusis, prin luminarea cu făclii a unei statui a zeului aflată într-un loc plin de obscuritate.

Pe de altă parte, prima silabă a teonimului, „Zal”, pare a fi în legătură cu termeni geto-daci care desemnau corpuri luminoase, strălucirea, luminozitatea. Putem considera că „Zal” ar putea fi un adjectiv având sensul de „luminos”, „strălucitor”. Poate că Porfir cunoștea acest sens, însă este la fel de posibil ca sursele sale de informare să nu fi vrut să îi dezvăluie toate amănunțele legate de misterele zeului. În orice caz, traducerea lui „Zal” prin „straniu”, „insolit” este aproximativă și nu oferă nicio informație despre modul în care își făcea apariția Zalmoxis în cursul misterelor sale.

a) în ceea ce privește prima parte a compusului „Zal-moxis” și anume silaba „zal”, sunetul său inițial și anume spiranta „z” ar putea proveni din rădăcina indo-europeană „g'el” - „limpede”, „luminos” sau din rădăcina „g'hel” - „a sclipi”.<sup>346</sup>

Considerăm că, pentru a doua parte a compusului „Zal-moxis”, trebuie să acceptăm sensul de „moș”, de „bărbat”, iar pentru prima parte a acestui teonim, adică „Zal”, trebuie să considerăm că derivă din adjectivul „g'el” - „limpede”, „luminos”. Așadar, „Zal-moxis” ar însemna „moșul luminos” sau „bărbatul luminos”.

Cu alte cuvinte, etimologia propusă de Porfir pare să fie exactă doar în ceea ce privește cea de-a doua parte a numelui „Zal-moxis”. În acest sens, „moxis” ar deriva de la un etimon traco-get ce a dat în română cuvântul „moș”<sup>347</sup>, cuvânt având un foarte mare număr de sensuri și multiple forme derivate. Aproape că nu poate fi găsit, în limba română, un termen cu atât de multe sensuri și care să fi fost preluat în mai toate limbile vorbite de popoarele vecine cu românii. Nu putem reconstitui cu prea multă probabilitate forma traco-getă a acestui termen din limba română.

Romulus Vulcănescu<sup>348</sup> arată că, în mitologia precreștină a românilor, prin cultul morților, strămoșii și moșii au fost ridicați la rangul de semi-divinități și divinități. Astfel, după marele nostru etnolog, la români au existat zei moși și semizeii moși (dintre aceștia din urmă fiind, de pildă, Moș Crăciun, Moș Ajun, Moșul Pădurii). Zeii moși, dintre care cel mai mare era Fărtatul, au involuat în plan mitic, devenind semi-divinități ale timpului sacru, ale meteorologiei populare și ale cultului morților. Însă, inițial, Zeul - moș era un zeu suprem care își avea reședința în Munții Carpați iar însemnele puterii sale erau lumina, Soarele, Luna, astrele. Zeul - moș avea atributele unui zeu suprem<sup>349</sup> și caracteristici evident similare cu cele ale lui Zalmoxis. Divinitatea principală a păstorilor era Zeul - moș<sup>350</sup> și despre

<sup>346</sup> I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p.128.

<sup>347</sup> Mircea Mihai Rădulescu, *Daco-Romanian-Baltic Common Lexical Elements*, în „Ponto-Baltica”, I, 1981, p.52-56.

<sup>348</sup> Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p.215.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p.216.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p.216.

el se cântă în colinde. Numit și „Păcurărașul moș” și „Cioban moș”, el suferă modificări morfologice în colinde.<sup>351</sup>

b) Prima parte a numelui „Zal-moxis”, „zal”, ar putea fi pusă în legătură și cu alți termeni din limba dacă care trimit la ideea de „strălucire”, „luminozitate”.

Nu știm cu exactitate cum se numea Soarele în limba geto-dacă, dar, după cum scrie V. Pârvan, în mod cert, în mileniul I î.e.n., ca și în apusul celtic sau în nordul germanic, tot la fel și în Carpați, clasa nobilă credea în zei cerești; printre ei, cu siguranță era și zeul Soarelui, cu simbolurile lui: discul, roata, barca, lebăda. Era acel zeu denumit uneori Apollo Hyperboreul, despre care povestesc legende elene referitoare la cultul Soarelui și al lebedei la neamurile de la miazănoapte.<sup>352</sup> „Reprezentările simbolice ale zeului solar, roata, lebăda, barca etc., transmise de lumea mediteraneană nordicilor pe la începutul epocii bronzului, își îndepliniseră și în Carpați aceeași misiune ca și aieva.”<sup>353</sup> Am arătat anterior că Zalmoxis a trăit în mod cert înainte de războiul Troiei, întrucât *abioi*-i menționați în *Iliada*<sup>354</sup>, vegetarieni, cucernici și drepți, au fost instruiți de un învățător care propovăduia aceleași doctrine ca și Zalmoxis și care, prin aceasta, trebuie considerat drept Zalmoxis însuși. Așadar, Zalmoxis a trăit într-o epocă în care cultul zeului Soare domina religiile indo-europene și, de aceea, putem formula ipoteza că, dacă Zalmoxis a fost zeul suprem al geto-dacilor, el trebuie să fi fost o personificare a Soarelui.

Soarelui i se spune în latină „sol - solis”, în greaca veche „helios”, în greaca homerică „selas” (ce provine dintr-un radical „sel” - „a străluci”), în lituaniană „saule”, în sanskrită „surya”, în prusaca veche „saule”, în germană „sonne”. Dacă presupunem că „Zal” - prima silabă din numele „Zalmoxis” - însemna „Soare”, atunci numele acestui zeu ar avea înțelesul de „om - soare” sau de „moș - soare”, corespunzând lui Făt Frumos din Soare din mitologia română. După cum afirmă Romulus Vulcănescu<sup>355</sup>, dintre caracterele esențiale ale mitologiei române, solarismul este o dominantă mitică proprie spiritualității pre, proto și române. Poporul român interpretează Soarele și rosturile lui cosmice și terestre ca fiind esențiale pentru concepția și viziunea sa despre viață și lume. Soarele este reprezentat și într-o pictură rupestră din defileul Dunării, peștera „Gaura Chindiei” (jud. Caraș - Severin), pictură efectuată cu ocră roșu și datând din mileniul VI î.e.n.<sup>356</sup> De altfel, concepția referitoare la un „om-Soare” nu există numai la români, în mitul lui Făt Frumos din Soare, ci poate fi găsită la multe alte popoare, de exemplu la boșimanii din sudul Africii.<sup>357</sup>

<sup>351</sup> *Ibidem*, p.546.

<sup>352</sup> Vasile Pârvan, *Dacia*, București, ed.V-a, 1972, p.52.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p.78.

<sup>354</sup> *Iliada*, XIII.4-6.

<sup>355</sup> Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p.367.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p.173.

<sup>357</sup> Mandics György, *Civilizația și culturile Africii vechi*, București, 1981, p. 123.

Putem presupune că prima silabă a teonimului „Zalmoxis”, adică „Zal”, reprezenta fie numele geto-dac al Soarelui fie numele prin care era desemnat un atribut solar.

c) În mai multe limbi indo-europene de tip satem, deci apropiate de limba geto-dacică, ideea de „strălucire”, „sclipire”, „scânteiere” este desemnată prin termeni asemănări din punct de vedere fonetic cu morfemul „Zal”, din „Zalmoxis”. Astfel, în lituaniană, există „žerin”, „žereti” - „a străluci” și „žarije” - „cărbune aprins”, în slava veche există „zorja” - „strălucire”, „zarja” - „rază”, în slovenă există „zorja” - „strălucire”, în slovacă există „zor” - „strălucire”, în sârbă și în croată există „zrcodlo” - „oglină”, în rusă există „zercalo” - „oglină”.

Așadar, exista o rădăcină „zer” - „zar” - „zor”, care făcea referire la ideea de „strălucire”, „sclipire”, „scânteiere”.<sup>358</sup> Tocmai această rădăcină pare să poată fi identificată și în prima silabă a numelui „Zalmoxis”.

d) Pe de altă parte, trebuie să menționăm un alt termen care poate fi pus în relație apropiată cu „Zal” - prima silabă a compusului „Zalmoxis”. Este vorba de radicalul „zar” care, în unele limbi indo-europene, are sensul de „aur”: în kurdă există „zer” - „aur” și „rerin” - „de aur”<sup>359</sup>, în rusă, ucrainiană și bulgară găsim „zoloto”, în slava veche există „zloto”, în sârbă și în croată există „zlato”, în slovenă și în poloneză există „zloto”, în lituaniană „zeltas”, în letonă „zelts”, în avestică „zaranya” și „zairi”<sup>360</sup>, în afghană „zar”, în persană tot „zar”<sup>361</sup>, cu multiple forme derivate („zaraf” - „schimbător de bani”, „Zarathustra” - „cămila de aur”, unde „zarath” are sensul de „aur” și „ushtra” de „cămilă”, „zarkhane” - „monetărie”). Adrian Rize<sup>362</sup> arată că numele „Zarand”, dat unei regiuni din Munții Apuseni, regiune bogată în zăcăminte de aur care au fost exploatate încă de înainte de epoca romană ar trebui pus în relație cu termenul iranian „zar” - „aur”.

Am arătat că aurul, considerat în mai în toate mitologiile ca metal al zeilor, este un metal solar și, totodată, este simbol al firii divine, după cum spunea Sf. Chiril al Alexandriei.<sup>363</sup> La vechii egipteni, era permisă folosirea lui doar în cazul în care fusese primit de la faraon; de asemenea, am arătat că la geto-daci, între sec. III î.e.n. și I e.n., nu era permisă utilizarea lui și nu se permitea depunerea sa în morminte.

Nici în Egipt aurul nu poate fi găsit în mormintele din mileniul al V-lea î.e.n., însă în epoca faraonilor aurul nu se putea nici cumpăra și nici vinde; aurul era lucrat în podoabe în temple. Exista un monopol regal al aurului în Egipt iar

<sup>358</sup> Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der Indo-germanischen Sprachen*, I-er Band, Berlin und Leipzig, 1930, p.602.

<sup>359</sup> Cfr. K.K. Kurdaev, *Gramatika kurdsogo iazyka*, Moscova, 1978, p.152 și 82.

<sup>360</sup> M. FASTER, *Etimologičeski slovar ruskogo iazyka*, Moscova, 1967, sub-voce.

<sup>361</sup> H.F.J. Junker, Bozorg Alavi, *Wörterbuch persisch - deutsch*, V.E.B., Leipzig, ed.II, 1977, p.381.

<sup>362</sup> Cfr. Adrian Riza, *Concordances lexicales entre elements roumains anciens et elements relevantes des aires iraniennes et caucasiennes*, în „Studia et Acta Orientalia”, București, VIII (1971), p.29 - 44.

<sup>363</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, în Migne, *Patrologia graeca*, vol. 77, col. 899-900.

faraonii acordau arme de aur și podoabe de aur, chiar o mască de aur, ostașilor care s-au arătat viteji în lupte. Era așa-zisul „aur al vitejiei”<sup>364</sup>. Același monopol regal asupra aurului pare să fi existat și la daci; se pare că au existat relații între *homines religiosi* geto-daci și Egipt, căci Deceneu a fost pentru o vreme în Egipt.<sup>365</sup> Acest monopol al faraonilor egipteni asupra aurului dovedește că aurul era socotit un metal sacru.<sup>366</sup>

Se pare că și la geto-daci exista un monopol regal asupra aurului; interdicția de a depune aurul în morminte era probabil corelată cu o interdicție de a purta podoabe de aur de către cei în viață.

Tot astfel, la incași, în Peru, era interzisă purtarea aurului de către popor; doar regele incaș și familia sa puteau să poarte aur. De asemenea, în India, cei ce făceau parte din casta *paria* nu aveau voie să poarte nimic de aur, ci doar podoabe de fier.<sup>367</sup>

e) Se știe că în spațiul carpato - danubiano - pontic existau zăcăminte importante de chihlimbar (ambru), mai ales în zona județului Buzău. Chihlimbarul este o rășină fosilă pietrificată, cel mai adesea de culoare galbenă, ce provine de la câteva specii de pin. Chihlimbarul a servit, în antichitate, la confecționarea de amulete și de obiecte de podoabă. În Europa, încă din neolitic, chihlimbarul a fost întrebuințat la fabricarea podoabelor și a amuletelor. De asemenea, grecii și romanii au folosit mari cantități de chihlimbar pentru a confecționa bijuterii și amulete. În antichitatea europeană, cele mai mari zăcăminte de chihlimbar se aflau pe țărmul Mării Baltice, în regiunea orașului Kaliningrad. De asemenea, pe țărmurile Mării Nordului se găseau mari zăcăminte de chihlimbar. Chihlimbarul era unul dintre principalele articole de comerț din antichitate, fiind adus de la mai depărtări, așa cum și cositorul era adus din Bretania, argintul din Grecia, din Anatolia sau din Peninsula Iberică, aromatele din Arabia, lapis-lazuli din Afghanistan și mătasea din China. Asemenea celebrului drum al mătăsii, exista un drum al chihlimbarului, care trecea și prin spațiul carpato-danubiano-pontic, unde locuiau geto-dacii.

În ciuda existenței a atât de multe zăcăminte de chihlimbar în regiunea Buzăului, în ciuda faptului că drumului chihlimbarului trecea prin zona Daciei iar la Roma, în Grecia și în întregul bazin mediteranean se importau mari cantități de chihlimbar, totuși, spre deosebire de situația din alte regiuni ale lumii, în mormintele geto-dacice nu s-a găsit deloc chihlimbar, nici în epoca bronzului, nici

<sup>364</sup> Cfr. *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1926, sub-voce „Gold”, p. 379.

<sup>365</sup> Strabon, VII.III.11.

<sup>366</sup> Constantin Daniel, *La prohibition au fer dans l’Egypte ancienne*, în „Studia et Acta Orientalia”, VII (1968), p.3-21.

<sup>367</sup> Jeannine Auboyer, *Viața cotidiană în India antică*, traducere română de Achim Popescu, București, 1976, p.44.

în Hallstatt, nici în La Tène. Vasile Pârvan<sup>368</sup> scrie: „Déchelette a făcut o observație foarte judicioasă ... ritul incinerării, devenind comun, chihlimbarul a ars împreună cu corpul.” Într-adevăr, chihlimbarul fiind o rășină, arde atunci când este pus în foc, și, ca urmare, în mormintele de incinerare nu poate fi găsit chihlimbar. Chiar și așa, Vasile Pârvan este de altă părere decât arheologul francez: „Totuși, explicația nu e suficientă, împrejurările de la noi nu sunt unice în Europa; ținuturile de la Adriatică, Bosnia, regiunea Anconei etc. sunt foarte bogate în colane de chihlimbar și doar și pe acolo au fost incinerări de morți și incendii de sate. Prin urmare, adevărata concluzie trebuie să rămână tot aceea pe care am formulat-o la examinarea Hallstattului getic și anume că chihlimbarul era un material destul de rar folosit la noi.”

Mai departe, Vasile Pârvan scrie în legătură cu aceeași problemă: „Nu putem să dăm niciun răspuns la întrebarea dacă chihlimbarul (existând la noi în județele Gorj și Buzău) a fost exploatat sau cumpărat și folosit în țara noastră în a doua epocă a fierului. Într-adevăr, nu găsim chihlimbarul nicăieri, nici în morminte, nici în locuințe. Explicația că ritul incinerării, pentru sepulturi, și incendierea stațiunilor în timpul războaielor ar putea explica absența acestui material așa de ușor inflamabil nu este suficientă. Circumstanțe analoage nu au împiedicat conservarea chihlimbarului pe coastele Mării Adriatice. Este deci cu mult mai probabil că chihlimbarul a fost cu adevărat puțin folosit la noi.”<sup>369</sup>

Explicația absenței chihlimbarului în mormintele geto-dace credem că este alta. Mai întâi, trebuie să arătăm că, în antichitate, chihlimbarului i se spunea „piatra Soarelui” și că era considerat a fi „raze de Soare încremenite pe crestele valurilor oceanice”<sup>370</sup>. Chihlimbarul, în special cel galben, este strălucitor și dobândește o puternică luminozitate când este luminat de Soare. Pe deasupra, frecat cu o cârpă, el dobândește proprietăți electrice, se încarcă cu electricitate statică și capătă proprietăți magnetice. În aceste condiții, chihlimbarul pare a poseda magnetism natural și, la fel ca și fierul meteoritic, pare să fie „viu”, întrucât atrage la el mici particule de frunze uscate sau de lemn.

De altfel, chihlimbarul, numit în greaca veche „elektron”, a dat numele său electricității. În antichitatea greacă, Aristotel și Hippias au afirmat că Thales din Milet, primul filozof grec, „atribuia un suflet și lucrurilor neînsuflețite, dovedin acest lucru prin piatra magnetică și chihlimbar”<sup>371</sup>.

<sup>368</sup> Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.557.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p.788.

<sup>370</sup> Maria Păun, „Piatra soarelui”, *tezaur al unei lumi străvechi*, în „Știință și Tehnică”, no.8/1985, p.30 sq.

<sup>371</sup> Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere română C.I. Balmuș, București, 1963, p.121.

Datorită strălucirii și culorii sale, în antichitate, i s-a atribuit chihlimbarului o origine solară; Pliniu cel Bătrân explică formarea acestei substanțe scriind că ultimele raze de Soare, lansate cu putere pe pământ, lasă un fel de sudoare grasă, pe care valurile o iau și o aruncă mai târziu, sub formă de chihlimbar, pe malurile mării.<sup>372</sup>

Astfel, chihlimbarul reprezintă o substanță care are afinități cu Soarele, strălucind puternic și având culoarea galbenă, ca lumina Soarelui. De aceea, chihlimbarul a fost numit „piatra soarelui”. De asemenea, chihlimbarul era considerat sacru datorită faptului că, după cum arăta Thales din Milet (sfârșitul secolului VII î.e.n. - începutul secolului VI î.e.n.), se presupunea că este viu, că are suflet, ca argument aducându-se capacitatea sa de a atrage la el și de a pune în mișcare mici bucăți de lemn sau frunze uscate. Datorită sacralității sale, chihlimbarul nu era depus în morminte, alături de cel răposat, vecinătatea unui mort putând altera puritatea sa. Pe de altă parte, chihlimbarul, prin strălucirea sa, prin culoarea sa galbenă, prin valoarea sa, are o înrudire certă cu aurul, și el considerat drept metal solar de toate popoarele antice. Tocmai din cauza similitudinii sale cu aurul, care nu putea fi depus în morminte, nici chihlimbarul nu este de găsit în sepulturi. Ca și aurul - metal sacru, nici chihlimbarul - substanță sacră - nu putea fi impurificat prin depunerea sa în morminte.

#### 4. Sensul numelui „Zalmoxis”

Din această lungă trecere în revistă a posibilelor etimologii ale numelui „zalmoxis” se pot deduce câteva lucruri.

Partea a doua a acestui nume, „moxis”, e de pus în relație cu termenul românesc de „moș” și cu termenul slav „muž”.

Prima parte a acestui nume este fonetic foarte apropiată de termeni care, în limbile indo-europene, au sensul de „strălucire”, „sclipire”; de asemenea, poate fi pusă în relație cu termeni care au sensul de „aur” sau de „soare”. Așadar, *grosso modo*, putem considera că sensul silabei „zal” este ceva de genul „strălucitor”, „sclipitor”, „luminos”, așa cum sunt Soarele și aurul.

Putem afirma cu certitudine că „Zal-moxis” are sensul de „moșstrălucitor”. „Zal” este apropiat fonetic de termeni ce au sensul de „Soare” sau de „aur”, iar acești termeni evocă ideea de „strălucire”, de „luminozitate”, de „sclipire”.

În stadiul actual al cunoștințelor noastre, nu putem afirma cu certitudine care este sensul exact al primei silabe a numelui „Zalmoxis”; totuși, este cert că sensul ei trimite la ideea de „strălucire”. Astfel că sensul compusului „Zal-moxis” este ceva de genul „om/moș strălucitor/luminos”.

---

<sup>372</sup> Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, XI.36.

### 5. Apariția lui Zalmoxis în cursul practicării misterelor sale

Am arătat în cursul expunerii noastre asupra misterelor traco-elenice că partea esențială a acestor ceremonii este *epopteia* - „arătarea”, „înfățișarea” zeului înaintea inițiaților care au posibilitatea de a-l percepe pe acesta în mod direct.

Pe parcursul stării de deprivare senzorială care, după cum am arătat, reprezintă procesul esențial al practicării misterelor lui Zalmoxis, apăreau inițial puncte de lumină și apoi pete de lumină precum și figuri luminoase. Starea de deprivare senzorială a fost realizată și de asceții care au stat izolați în întuneric, în peșteri sau în camere izolate, fără niciun fel de contacte cu alți oameni, care au stat treji, „veghind și priveghind”. Experiențele avute de ei în stări de tipul deprivării senzoriale sunt descrise în texte cum ar fi *Apophthegmata patrum aegyptiorum* (în traducere română, *Pateric*).<sup>373</sup> Lucrarea cuprinde sfaturi ale sfinților bătrâni „pentru multe feluri de năluciri și înșelăciuni diavolești cu care amăgește și înșeală vrăjmașul pe mulți, vrând ca să-i smintească din calea mântuirii, și să-i depărteze de Dumnezeu, și să le fie în zadar osteneala lor”.

„Acestui frate adeseori i se arăta diavolul în chilia lui, în chip de înger de lumină.” (cap.VII,2)

„Un frate oarecarele, într-o noapte citindu-și pravila sa (priveghea) ... iar vicleanul diavol, prefăcându-se în chip de înger luminat ...” (cap.VII,4)

„Unui frate oarecare i s-a arătat diavolul în chip de înger luminat, într-o noapte...” (cap.VII,5)

„Și știm pre un om ca aceia, la care au venit un pâlcc de diavoli luminați strălucind, ca o ceată de îngeri, cu o căruță de foc având cai de foc, și ca o mulțime de ostași înarmați ...” (cap.VII,9)

„Un frate oarecare ședea în tăcere, liniștit în chilia lui, păzindu-și pravila și orânduiala sa. Iar vrăjmașul diavolul .... s-a închipuit vicleanul în chip de înger luminat ...” (cap.VII,10)

Multe din vedeniile pe care le povestesc de regulă *homines religiosi* fac referință la personaje foarte luminoase. De pildă, Avva Antonie, starețul Lavrei Elioților, lavră zidită de el, relatează: „Înainte de a ajunge sihastru am căzut în uimire (extaz) și am văzut un tânăr care strălucea mai mult decât Soarele”.<sup>374</sup>

De altfel, trebuie să admitem că multe din viziunile avute de *homines religiosi* catolici erau datorate deprivării senzoriale și deprivării de somn; așa se face că mulți dintre aceștia descriu viziuni luminoase produse în cursul stărilor lor

<sup>373</sup> *Apophthegmata patrum aegyptiorum*, Migne, *Patrologia graeca*, vol. XL, în traducere română, *Pateric ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrâni*, București, 1829, și Râmnicu-Vâlcea, 1930.

<sup>374</sup> Ioan Evcrata, *Limonariu*, Migne, *Patrologia graeca*, vol. 74, col. 119-122, cap. LXVI.



de extaz. De exemplu, în cazul lui Heinrich Suzo (1300 - 1366 e.n.) „lucirile strălucitoare constituiau o trăsătură obișnuită a viziunilor sale.”<sup>375</sup> Tot astfel, Sf. Margareta-Maria (1647 - 1690 e.n.) avea viziuni însoțite de flăcări sau de un soare care producea o lumină strălucitoare.<sup>376</sup>

Viziunile care apăreau în cursul practicării misterelor lui Zalmoxis se produceau în încăperi obscure. Aceste viziuni ce apăreau în întuneric trebuie să fi fost luminoase întrucât altfel nu ar fi putut fi percepute în întuneric. Vederea unui bătrân înconjurat de o lumină strălucitoare a putut fi interpretată ca o epifanie, ca *epopteia* zeului principal al geto-dacilor, ca arătarea divinității primordiale. Aspectul cărunt, părul alb, accentuau luminozitatea capului acestui personaj. Astfel că numele „Zalmoxis” - „bătrân/moș strălucitor” se explică prin modalitatea aparte în care apărea Zalmoxis adoratorilor săi, pe parcursul practicării misterelor sale.

## XVI. RITUALUL MISTERELOR LUI ZALMOXIS

Relatarea lui Herodot despre ocultarea lui Zalmoxis într-o încăpere subterană cât și relatările referitoare la desfășurarea misterelor traco-elenice sau la cele ale zeilor adorați de traci (Dionysos, Bendis, Apollo) constituie surse destul de ample pe temeiul cărora putem încerca să reconstituim scenariul misterelor lui Zalmoxis la geto-daci.

Însă, întâi de toate, va trebui să stabilim epoca în care a început celebrarea acestor mistere și, implicit, va trebui să încercăm să precizăm, cu aproximație, perioada în care a trăit Zalmoxis.

### 1. Perioada în care a trăit Zalmoxis

Herodot expune relatarea grecilor din Hellespont și din Pontus Euxinus, conform căreia Zalmoxis ar fi fost sclavul lui Pitagora și deci a fost contemporan cu marele gânditor grec. Or, acesta a trăit între anii 582 - 500 î.e.n., deci în secolul al VI-lea î.e.n.<sup>377</sup> Însă, totodată, Herodot mai scrie – și aceasta reprezintă opinia sa și nu o informație preluată de la grecii din Hellespont și de la Pontus Euxinus: „eu cred, de altfel, că Zalmoxis a fost anterior lui Pitagora cu un mare număr de ani.”<sup>378</sup>

---

<sup>375</sup> James H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, traducere franceză, Alcan, Paris, 1925, p.93.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p.166.

<sup>377</sup> Aram Frenkian, *Studiu introductiv la Diogene Laerțiu, Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963.

<sup>378</sup> Herodot, IV.95.

Așadar, conform lui Herodot, Zalmoxis, fie el om fie zeu al geților, a trăit cu mult înainte de Pitagora. Putem afirma că misterele lui Zalmoxis au fost instituite de Zalmoxis însuși, în timpul vieții sale. Or, misterele traco - elenice au fost elaborate înainte de războiul Troiei, în mileniul al II-lea î.e.n.. Astfel, Dionysos, care este menționat în *Iliada*<sup>379</sup>, a avut mistere care, de asemenea, sunt atestate în *Iliada*, laolaltă cu participanții la aceste ceremonii. Aceste mistere sunt și ele anterioare războiului Troiei.

Pe de altă parte, în antichitate, exista un consens unanim în privința faptului că Orfeu a trăit înainte de războiul Troiei, marele poet și cântăreț fiind, de altfel, menționat și de Herodot.<sup>380</sup> Misterele de la Eleusis, și ele de origine tracă, după cum am arătat anterior, au fost instituite tot înainte de războiul Troiei. Cultele de mistere, înrudite cu riturile societăților secrete ale popoarelor primitive, reprezintă practici religioase mult mai vechi decât cultele zeităților cetăților din antichitate. Dar, dacă misterele tracice, preluate apoi de greci, au apărut în mileniul al II-lea î.e.n., nu poate fi admis ca traco-geții să fi avut mistere abia începând cu mileniul I î.e.n. Se poate considera că misterele traco-geților erau tot atât de vechi ca și cele ale celorlalți traci, adică la fel de vechi ca misterele orfice, ca cele dionisiace sau ca cele de la Eleusis. Un alt argument în favoarea vechimii misterelor lui Zalmoxis este faptul că *epopteia*, epifania divinității în misterele lui Dionysos, în misterele orfice sau în misterele de la Eleusis era artificială fiind produsă prin manipulare, prin procedee iluzioniste care îi înșelau pe inițiați și le dădeau acestora iluzia că percep zeitatea. Toate aceste procedee vizau imitarea apariției naturale, a viziunilor produse pe parcursul deprivării senzoriale ce constituie parte a practicării misterelor lui Zalmoxis. De aceea, este logic să inferăm că *epopteia* și, în genere, practicile de mistere din orfism, cele aferente cultului lui Dionysos sau cele de la Eleusis, imitând *epopteia* din misterele lui Zalmoxis, au apărut mai târziu decât misterele lui Zalmoxis, pe care le-au avut ca model. Așadar, se poate conchude că misterele lui Zalmoxis sunt anterioare celorlalte mistere tracice, așa cum originalul este anterior copiei. De aceea, suntem îndreptățiți să afirmăm că Zalmoxis și misterele sale au existat încă din mileniul al II-lea î.e.n., de înainte de instituirea celorlalte mistere trace.

Există și un alt argument care poate susține în mod decisiv această afirmație. După cum am arătat în capitolul „*Abioii* geto-daci în *Iliada*”, *abioii*, popor trac (după cum afirmă unul dintre cei mai fecunzi scriitori din antichitate, Didymos), erau caracterizați de următoarele note definitorii:

a) Locuiau la nord de Grecia, dincolo de Dunăre;

b) Erau vegetarieni și se hrăneau preponderent cu lactate, existând la ei o interdicție referitoare la alimentația cu carne;

<sup>379</sup> *Iliada*, VI.137.

<sup>380</sup> Herodot, II.81.

c) Creșteau cai, deci aveau nevoie de câmpii pentru a-și putea paște caii. Această caracteristică sprijină plasarea *abioi*-ilor în câmpia Munteniei sau în sudul Moldovei;

d) Erau, după spusele lui Homer, cei mai dreپți dintre oameni. Așadar, ei primiseră o învățatură morală și religioasă, probabil de la un reformator religios. Nu ar fi fost cu puțință ca ei să devină cei mai dreپți dintre oameni fără ca, în prealabil, pe parcursul a mai multor generații, să fi primit o educație moral-religioasă.

Se constată că *abioii* traci sunt foarte asemănători cu traco-geții adoratori ai lui Zalmoxis și, ca urmare, suntem nevoiți să îi identificăm pe unii cu ceilalți. În cazul unei astfel de identificări, cultul lui Zalmoxis și misterele sale datează dinainte de războiul Troiei, ca și celelalte culte de mistere trace. Argumentele care ne constrâng să admitem că *abioii* traci sunt identici cu adoratorii lui Zalmoxis ar fi următoarele:

1. Despre geții adoratori ai lui Zalmoxis, Herodot scrie, întocmai ca și Homer despre *abioi*, că sunt „cei mai dreپți” dintre oameni.

2. Ca și *abioii*, geții adoratori ai lui Zalmoxis locuiau dincolo de Dunăre, în spațiul carpato – danubiano – pontic.

3. Ca și geții adoratori ai lui Zalmoxis, *abioii* erau vegetarieni. Pentru antici, interdicția referitoare la alimentația cu carne reprezenta o prevedere cu importante și grave consecințe religioase, căci îl excludea pe cel ce o respecta de la participarea la jertfele aduse zeilor și de la ospețele rituale ce însoțeau sacrificiile.

4. Ca și *abioii* traci, geții creșteau cai și erau vestiți pentru călăreții lor, unii din zeii lor fiind reprezentați călare (cavalerii danubieni).

5. Ca și *abioii*, traci geți erau „cei mai dreپți” dintre oameni, adică erau oameni virtuoși și foarte cucernici.

Astfel că, în cazul în care *abioii* nu sunt identificați cu geții adoratori ai lui Zalmoxis, atunci ar trebui să admitem că în spațiul carpato-danubiano-pontic au existat popoare distincte, *abioii* și traco-geții, trăind aproximativ în aceeași perioadă, practicând deopotrivă vegetarianismul și trăind o viață virtuoasă. O astfel de situație este însă greu de admis, întrucât vegetarismul era extrem de rar în antichitate; la fel de rară era și viața virtuoasă, mai cu seamă la un popor întreg. De aceea, este puțin probabil ca *abioii* traci să fi fost alt popor decât geții adoratori ai lui Zalmoxis, care aveau cam aceleași caracteristici definitorii ca și *abioii* (erau cei mai dreپți dintre oameni, erau vegetarieni, crescători de cai și locuiau în spațiul carpato-danubiano-pontic).

Fără îndoială, dacă *abioii* au devenit cei mai dreپți (cei mai virtuoși) dintre oameni, după cum ne asigură Homer, aceasta a fost cu puțință întrucât ei au fost educați de Zalmoxis, care, așadar, a trăit înainte de războiul Troiei, ca și *abioii*. Nu avem nicio mențiune a numelui lui Zalmoxis anterioară lui Herodot, dar existența

religiei sale, care a marcat atât de profund spiritualitatea traco-getă prin faptul că a instituit o viață pură și plină de virtuți, ne constrânge să admitem existența unui reformator religios la traco-geți, reformator care nu este altul decât Zalmoxis. De altfel, puține sunt practicile religioase care au luat ființă în mod spontan (cum s-a întâmplat, de exemplu, în cazul cultelor solare, agrare sau chtonice); de cele mai multe ori a existat o personalitate marcantă, care a pus bazele anumitor credințe. Marii întemeietori de religii nu sunt mituri, personaje fabuloase, ci oameni care au avut realitate istorică.<sup>381</sup>

În acest sens, se poate considera că Zalmoxis a fost un personaj real, care a trăit înainte de războiul Troiei, în mileniul al II-lea î.e.n., când tracii ajunseseră la un nivel de civilizație comparabil cu cel al grecilor vechi. Zalmoxis a instituit un cult de mistere și a propovăduit învățături care i-au făcut pe traco-geți să devină cei mai virtuoși dintre oameni. Este posibil ca, inițial, numele lui Zalmoxis inițial să fi fost cu totul altul, știut fiind faptul că tracii, asemenea grecilor, își denumeau zeii cu numeroase apelative.

## 2.Desfășurarea misterelor

Probabil că inițierea în mistere se aplica doar aceluia ce cereau să fie inițiați. Nu trebuie uitat faptul că, la fiecare patru ani, unul dintre inițiați era trimis către zeul Zalmoxis spre a-i expune nevoile poporului. Acest sol trimis către zeu era ales prin tragere la sorți, astfel că fiecare inițiat risca să fie desemnat de sorți ca mesager către Zalmoxis și să fie aruncat în sulii.

Spre deosebire de toate misterele grecești, inițierea în misterele lui Zalmoxis comporta un risc major, acela de a muri aruncat în sulii. Aceasta ne îndreptățește să presupunem că inițierea în mistere era un act nesilit. Întrucât cei ce fuseseră inițiați deveneau mult mai viteji, disprețuind moartea după ce avuseseră experiența lumii de dincolo, unde au putut să „guste” din nemurire, este de presupus că erau inițiați viitorii luptători. Aceasta ar putea fi și explicația pentru vitejia de care dacii, care știau că moartea nu reprezintă un sfârșit, ci începutul unei vieți mai fericite, dădeau dovadă în lupte.

Probabil că, la fel ca în cazul celorlalte mistere traco-elenice, străinii, cei impuri și femeile erau excluse de la inițierea în aceste mistere.

La fel ca în cazul misterelor grecești, celebrarea misterelor era precedată de purificări prin îmbăieri. Urma apoi îmbrăcarea unui veșmânt curat, de culoare albă, așa cum purtau toți *homines religiosi* din zona Mediteranei. Puritatea rituală era obligatorie pentru cel ce dorea să se apropie de zei și, de aceea, inițiații în misterele geto-dace trebuiau ca, întâi de toate, să treacă prin câteva etape de purificare. După

<sup>381</sup> S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, traducere din limba rusă I. Vasilescu-Albu, București, 1974, p.237,256,347,354.

ce viitorii inițiați treceau prin aceste purificări, preoții înălțau rugăciuni către Zalmoxis, căruia i se cerea să îi ajute pe candidații la inițiere să ajungă în lumea de apoi pe parcursul recluziunii lor. Probabil că aceste rugăciuni erau însoțite de muzică, foarte populară la geto-daci, și cântată la nai sau la fluier. Muzica avea rolul de a crea un climat extatic înaintea inițierii.

Ca și în misterele de la Eleusis sau în cele orfice, și în misterele tracice li se cerea viitorilor inițiați ca, în prealabil, să postească și poate și să păstreze o tăcere deplină. Este de presupus că înainte de începerea ritualului propriu-zis mistul asculta o expunere a preotului, corespunzând etapei „celor spuse” (*ta legomena*) din misterele grecești. Înainte de a intra în camera subterană, i se amintea viitorului inițiat învățăturile lui Zalmoxis, cum că „nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile”.

În continuare, după aceste expuneri referitoare la soarta omului după moarte, preoții geto-daci îi anunțau pe inițiați că vor intra în Hades, că îi vor vedea pe zei, poate chiar și pe Zalmoxis, și că vor trăi pentru o vreme în preajma lor, că îi vor putea auzi și chiar simți. De asemenea, li se dădeau instrucțiuni referitoare la modul în care trebuiau să se comporte în timpul șederii lor în locuința subterană unde urmau să li se arate zeii.

Probabil că li se dădea viitorilor inițiați un ospăț, așa cum și Zalmoxis a dat un ospăț înainte de a se claustra în subteran și așa cum se practica și în misterele grecești. Ospățul era util pentru a da forțe celor ce aveau să fie lipsiți de orice hrană un număr considerabil de zile, când probabil că aveau voie doar să bea apă. Dat fiind faptul că inițierea în misterele lui Zalmoxis comporta privațiuni însemnate și o probă dificilă de rezistență fizică și morală, este de presupus că cei slabi sau bolnăvicioși erau excluși de la inițierea în mistere, starea de sănătate fiind constatată de preoți care, după cum știm de la Platon<sup>382</sup>, erau și medici în același timp. De asemenea, cei infirmi sau cei având anumite tare ereditare erau excluși de la inițiere.

### 3. Claustrarea în încăperi subterane

Am arătat că Pitagora s-a claustrat în încăperi subterane și discipolii săi, pitagoricienii, și-au construit o astfel de încăpere subterană la Roma, pe Via Maggiore, sub pământ, la 9 metri adâncime.<sup>383</sup> Despre locuința subterană pe care și-a construit-o Zalmoxis ne relatează Herodot IV,95, dar este foarte probabil că și alte locuințe subterane descoperite pe teritoriul României au servit drept locații pentru desfășurarea mistereleor lui Zalmoxis.

---

<sup>382</sup> Platon, *Charmides*, 156,d.

<sup>383</sup> Ferôme Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore*, Paris, 1926, *passim*.

Astfel, sanctuarul cu 60 de discuri de calcar de pe terasa a XI-a de la Sarmisegetuza avea un subsol – după reconstruirea propusă de I.H. Crișan<sup>384</sup> – și acest subsol servea drept locuință subterană, unde se puteau claustra cei ce urmau să fie inițiați în misterele lui Zalmoxis.

Tot astfel, la Ocnița (jud.Vâlcea), s-a descoperit un edificiu de mari proporții, probabil un templu, care avea trei încăperi subterane ce ar fi putut fi folosite pentru izolarea inițiaților în misterele lui Zalmoxis.<sup>385</sup>

Evident, după ce viitorii inițiați erau închiși în locuințele subterane, ei nu mai aveau voie să comunice cu nimeni până la terminarea claustrării. Aceste locuințe subterane erau probabil păzite pentru a se opri intrarea în încăperile de claustrare dar și pentru a îndepărta zgomotele ce ar fi tulburat absența totală a stimulilor auditivi în aceste încăperi, condiție indispensabilă pentru realizarea stării de deprivare senzorială. Niciun zgomot și nicio lumină nu trebuiau să întrerupă lipsa de stimuli auditivi și vizuali. Acesta ar putea fi motivul principal pentru care izolarea nu se realiza în peșteri, unde puteau pătrunde zgomote din exterior și unde uneori ajungea și lumina, astfel încât izolarea nu era una deplină. De altfel, pentru ca obscuritatea să fie completă, se intra în aceste camere îmbrăcat în lână neagră, la fel cum se întâmpla și în cazul pitagoricienilor.

În ceea ce privește perioada cât dura claustrarea în aceste încăperi, este de reținut faptul că Porfir<sup>386</sup> pretinde că, în cazul pitagoricienilor, aceasta s-ar fi desfășurat în trei etape de câte nouă zile. Astfel că perioada totală a claustrării ar fi de 27 de zile și, într-adevăr, acest interval de timp era în general suficient în general pentru apariția fenomenelor de deprivare senzorială care, așa cum am arătat, pot surveni și după mai puține zile de claustrare. Din textul lui Porfir reiese însă că la pitagoricieni claustrarea se făcea în trei etape de câte nouă zile, ceea ce înseamnă că, după fiecare nouă zile, claustrarea era întreruptă.

#### 4. *Epoiteia* în misterele lui Zalmoxis

După mai multe zile de claustrare, viitorului inițiat, claustrat în întuneric și în liniște absolută, căruia i se interzisese să facă mișcări, îi apăreau viziuni. La început, era vorba de puncte luminoase, linii, iar apoi de imagini mai mult sau mai puțin clar conturate; în cele din urmă îi apăreau chipuri care vorbeau și se mișcau. Poate că aceleia care, după nouă zile, nu avea niciun fel de viziuni și nu auzea voci, i se prelungea timpul de ședere în locuința subterană până la de trei ori nouă zile; totuși, perioada minimă de timp petrecută în claustrare era de nouă zile. Viziunile reprezentau proiecții ale subconștientului fiecăruia; de aceea, inițiatul îi vedea îndeosebi pe cei pe care îi cunoscuse anterior și a căror imagine o reținuse, adică rudele și strămoșii săi. Tot astfel, după cum am arătat, barzii lituanienilor

<sup>384</sup> Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*, București, 1977, p.454.

<sup>385</sup> Cfr. D. Berciu, *Masca de bronz de la Buridava dacică (Ocnița), jud. Vâlcea, din vremea lui Augustus*, în „Apulum”, 13, 1975, p. 615, 617.

<sup>386</sup> Porfir, *De Vita Pythagorae*, 17.

pretindeau și ei că își văd rudele răposate zburând prin aer călare pe cai. Conținutul viziunilor din starea de deprivare senzorială este similar conținutului viselor, experiența stării de deprivare senzorială nefiind altceva decât experiența unui vis într-o stare de veghe mai aparte. De aceea, în starea de deprivare senzorială, la fel ca în vis, erau percepute imagini familiare, cunoscute de inițiați.

Existența, la Ocnița, a trei camere de izolare ne îndreptățește să afirmăm, bazați și pe relatările despre Pitagora și Parmeniskos (discipol al lui Pitagora), că viitorii inițiați în misterele lui Zalmoxis erau claustrați de câte unul singur în încăperea subterană. Această măsură era luată pentru a-i împiedica să schimbe cuvinte cu cei ce i-ar fi însoțit în astfel de încăperi și pentru ca ei să nu aibă niciun fel de senzație, auditivă, olfactivă, tactilă sau vizuală în întunericul unei asemenea locuințe.

Din datele pe care le avem în prezent cu privire la experiențele de deprivare senzorială și pe care le-am expus anterior reiese că viziunile erau însoțite de un sentiment de straniu care, fără îndoială, contribuia la întărirea credinței că cel aflat într-o asemenea situație se găsea într-o altă lume, într-un univers diferit de cel în care trăise până atunci. Totuși, după cum arată Diogene Laerțiu în relatarea sa referitoare la Pitagora, cel ce se află într-o asemenea încăpere îi recunoaște cu ușurință pe aceia care i se înfățișează și care îi vorbesc.

Așa cum în vise nu se poate determina apariția unei anumite persoane, tehnica viselor dirijate fiind încă necunoscută (cel puțin pentru europeni), tot așa, nu se putea determina, în starea de deprivare senzorială, apariția unei anumite persoane, a unui anumit zeu ori demon. De aceea, nu era posibil ca în această stare de deprivare senzorială să fie determinată apariția lui Zalmoxis, acesta înfățișându-se doar uneori. Totuși, dat fiind faptul că în cazul unui număr de *homines religiosi* care au stat izolați în obscuritate, după un post îndelungat, le-au apărut viziuni foarte luminoase descrise ca fiind, de exemplu, un înger de lumină (după cum am arătat anterior), trebuie să admitem că și geto-dacilor claustrați în încăperi subterane putea să li se înfățișeze, în starea de deprivare senzorială, un chip foarte luminos, ce era luat de ei drept chipul principalului lor zeu. Tocmai de aici provenea și numele de „om/moș luminos” dat lui Zalmoxis, care, de regulă, apărea înconjurat de o lumină orbitoare în bezna încăperilor subterane. Însă această apariție nu se producea decât rareori, așa cum îngerul de lumină nu apărea decât rareori misticilor creștini. Datorită rarității aparițiilor lui Zalmoxis era nevoie să se trimită un sol, un mesager special către Zalmoxis, căruia îi erau încredințate cererile și doleanțele geto-dacilor pentru a le duce zeului. Acest mesager era unul dintre inițiați în misterele lui Zalmoxis (după cum susține Mircea Eliade).<sup>387</sup>

Spre deosebire de modul în care se producea *epopteia* în misterele de la Eleusis, unde zeița se arăta, în mod regulat, tuturor inițiaților, în misterele lui Zalmoxis *epopteia* era constituită, în general, din viziuni ale lumii de dincolo, lumi populate de zei și demoni. Însă zeul principal nu se arăta decât rareori; se considera că în rarele ocazii în care se arăta, Zalmoxis o făcea doar către aceia care erau găsiți vrednici să privească la el și la strălucirea sa.

<sup>387</sup> Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, 1970, p.57.

Pentru cei ce fuseseră inițiați în mistere, certitudinea vieții de apoi devenea absolută și, de aceea, ei deveneau virtuoși și mult mai viteji, deveneau „cei mai viteji oameni dintre cei ce au trăit pe pământ”, după cum afirma împăratul roman Iulian Apostatul.<sup>388</sup>

**THE MYSTERIES OF ZALMOXIS**  
(CHAPTERS IX-XVI)

- Abstract -

**Keywords :** Zalmoxis, solar, cult of mysteries, Pitagora, ascetism, sensorial deprivation, immortality

The article continues the publication, for the first time, of a book left in manuscript by the Romanian orientalist Constantin Daniel. The last chapters of the book, included in the article, expose an exaggeratedly spiritual perspective of the Thracian world. This allegedly high spirituality rests on the ascetic cult of a Solar deity, known as Zalmoxis (whose name is interpreted as „the shinning man”, „the man of light”) and being identical with the Greek god Apollo. Constantin Daniel argues for the Uranian features of Zalmoxis, rejecting a traditional interpretation which ascribes him a chthonic character.

The cult of Zalmoxis prompted a moral and even ascetical life among its adepts and it created a community bound by relations of empathy and even brotherhood. The acceptance of Zalmoxis in the Thracian world led to the rejection of Dionysos and of his hedonistic cult, which was standing in opposition with the elevated spirituality of the worshippers of Zalmoxis.

---

<sup>388</sup> Iulian Apostatul, *Despre cezari*, XXII.



**BIBLIOGRAFIA ROMÂNESCĂ VECHĂ. CORRIGENDA  
(TIPĂRITURILE MACARIENE)**

*Dan RÂPĂ-BUICLIU\**

**Cuvinte cheie:** bibliografia românească veche, Macarie, tipar

Stadiul cercetării științifice având ca studiu tipăriturile românești vechi integrate în corpusul cultural-istoric Bibliografia națională retrospectivă și necesitatea actualizării informaționale a instrumentelor de lucru motivează proiectul nostru, nicidecum fastidios, de elaborare a unei lucrări structurată pe studii tematice și ordonate cronologic cu fundamentare de sinteză bibliologică care să completeze fișierul bibliografic edit.

Registrul de fond tematic al cărții vechi a fost analizat în multitudinea și interconexiunea aspectelor științifice, fapt notabil care a extins cadrul bibliografic descriptiv propriu-zis (v. elementele bibliografice clasice) al produselor tiparului național.

O sinteză a inventarului de informații complexe axate pe studiul cărților vechi, oferită de diverși autori (de cataloage de bunuri și colecții bibliofile, studii, albume, articole, note) – bibliografii, bibliologi, istorici (medieviști și moderniști, ai religiilor, de artă), filologi, teologi, juriști, filosofi, geografi – cartografi, economiști ș.a., care va depăși nivelul unei bibliografii adnotate, considerăm că e posibil să fie elaborată în spiritul fructuoasei colaborări cultural-științifice naționale în relație directă cu aportul consistent al cercetării științifice internaționale.

Repertoriul tipăriturilor naționale vechi, indiferent de conținutul lor, de locul și data apariției editoriale, în limitele cronologice propuse de emerșii «bibliotecari ai Academiei Române», Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, cititorii monumentalului corpus **Bibliografia Română Veche (1508-1830)**, ce-au promovat o valoroasă operă științifică națională în integrala bibliografică europeană, a asimilat o serie de principii de bibliografiere internațională standardizate.

Cartea veche a primit definitiv consacrarea de bun cultural-istoric apărut din rațiuni și necesități obiective ce poartă pecetea epocii, iar valențele sale culturale, atât cele inițiale, de la imprimare, cât și cele dobândite în timp, în perioada utilizării ei și a circulației exemplarelor la diverși posesori până în prezent, au definit și au atestat pe deplin semnificanțul ei dat de rolul avut în

---

\*Muzeul de Istorie Galați, România.

societate, de important promotor cultural și de valoarea ei utilitară eficientă, în planul cognitiv general și de subsumare față de umanismul cultural promovat cu perseverență.

Bibliografia, ea însăși o știință, este o importantă sursă documentară eficientă, indispensabilă celorlalte științe.

În consecință, bibliografia trebuie să-și îndeplinească rațiunea de existență prin modernizare și conexiune cu celelalte discipline din spectrul scientist.

Istoria vieții religioase și a culturii naționale include aspecte definitorii privind: istoria mentalităților din epocile revolute, biografia abreviată a autorilor de scrieri în manuscris și imprimate, traducătorii și prelucrătorii de texte din literatura religioasă, istorică și economică universală; identificarea scrierilor originale și traduse; modelele și izvoarele ce-au servit scrierilor copiate, traduse și imprimate la noi; referințe privind tehnicienii imprimării – tipografi, gravori, diorthositori, corectori; diferite aspecte lingvistice ale textelor traduse și imprimate; ornamentica – grafica (garnitura de literă și tipologia literei de tipar, registrul de grafică, ancadramentul paginii de titlu, elemente de heraldică – stema țării, stema princiară și ecleziastică ce derivă din patronajul imprimării sau caracterul omagiului cultural prestat de editor; frontispiciile și vignetele; gravurile (xilo și în metal) cu reprezentare religioasă și laică; influența și modelele grafice preluate și reproduse; interferențe cu arta gravurii altor popoare); date privind istoricul tipografiilor și editurilor în spațiul cultural istoric românesc; patronajul cultural și material al imprimării; semnificația culturală și receptarea ei în epocă; recenziții posibili (ca autori) și referințele bibliografice signaletice și recenziile incluse în publicații și lucrări străine; indicarea sau aproximarea tirajului editorial; seria cronologică de ediții și versiuni lingvistice ale textului imprimat; prețul exemplarului în epocă; relaționarea cu alte bibliografii naționale și lucrări speciale, alte elemente culturale.

Această serie de elemente, destul de consistentă, relevantă și care ar trebui să fie luată în discuție în studiile de bibliologie, constituie un adaos edificator la tabloul bibliografic aparținând, în principal, titlurilor lucrărilor tipărite integrate în Bibliografia națională retrospectivă.

Din aceste considerente, propunem primul studiu de sinteză, dedicat tipăriturilor macariene, **Liturghier**, Dealu-Târgoviște, 1508, **Octoih**, Dealu-Târgoviște, 1510, și **Biblie. Evangheliar**, Dealu-Târgoviște, 1512, în semn de omagiere a faptei memorabile și remarcabile a înaintașilor noștri de acum 500 de ani.

**1-I. [LITURGHIER]**, Mănăstirea Dealu – Târgoviște, 1507 – 1508 noiembrie 10, slavonă [medio-bulgară], tipografi: monahul sârb Macarie (nastavnic), sprijinit de Solomon (muntenegrean, nepotul principelui Gheorghe Cernojević) și monahul Maxim.

**Descriere:**

Titlul nu este menționat expres în lucrarea imprimată. Foaia de titlu lipsește la prima carte tipărită românească după modelul incunabulelor europene. Acest element bibliografic definitoriu este identificat în conținutul tematic propriu-zis, din **Incipit-ul cărții** [F. 1<sup>r</sup>] „**A celui între sfinți, Părintele nostru, Arhiepiscopul Chesareii Cappadociei, Vasile cel Mare, Învățătură către preot despre Dumnezeiasca slujbă și despre cuminecătura**“ (F. [1<sup>r</sup>] text slavon (vezi pl. I) și din sumarul / tabla de materii a „capetelor“ / capitolelor – F. [3] - „**Arătarea capetelor acestei sfinte cărți, numită Liturghie**“.

Lucrare / carte tipărită „**din porunca Domnului Io Radu [IV] Voievod, căruia să-i fie pomenire vecinică**“ [7016 / 1508] <și> „**sub porunca lui Io Mihnea, mare Voievod a toată Țara Ungrovlahiei și a Podunaviei, fiul marelui Io Vlad Voievod, în primul an al Domniei** <lui>“.

**Tipografi:** ieromonahul Macarie (nastavnic), sprijinit de Solomon (muntenegrean, nepotul principelui Gheorghe Cernojević) și monahul Maxim.

**Paginație:** în – 4<sup>0</sup> mic, [128] f. (=256 p. nenumerotate), distribuite în 16 caiete, astfel caietul 1 de [4] f. + 15 caiete de câte [8] f., - numerotare cu semnături (litere chirilice – cifre) pe f. 1 recto și f. 8 verso din fiecare caiet; plus ultimul caiet (al 16-lea) cu [4] f.

Lucrare tipărită în două tiraje ce au diferențe în caietul B (2), cu erori în culegerea textului, datorate echipelor de tipografi și gravori (ieromonahul Macarie și ucenicii săi, realizatori ai ediției, care au finalizat imprimarea exemplarelor la scurtă diferență de timp, de câteva zile și nu săptămâni (vezi: [Epilog:] 7016 / = 5508, luna noiembrie 10 zile).

Tipar negru și roșu, fiecare pagină are 15 rânduri, oglinda textului 22, 2 x 16 cm, cu bordură albă.

Din analiza tehnică a exemplarelor existente se observă că imprimarea s-a efectuat pe suport de hârtie de calitate bună, grosă, de proveniență italiană din trei sorturi, ce conține trei tipuri de filigrane: o anexă într-un cerc, având deasupra o stea; o cumpănă în cerc și o pălărie de cardinal (variante de hârtie italiană sfârșitul sec. al XV-lea; mărcile de filigran se regăsesc în: **Dictionnaire des filigranes**, Paris, 1903, al lui Ch. M. Briquet). Hârtia a fost achiziționată, probabil, prin

intermediul unor negustori sirieni, care au sprijinit activitatea nobilă a tipografilor Mitropoliei Ungrovlahiei.

De menționat că, aceste sorturi de hârtie venețiană au fost utilizate și după anul 1561 (la imprimarea cărții **Triody postnyje**, Veneția, 1561 ianuarie 6). Se acceptă, în general, că a avut loc o imprimare, a cel puțin 1-2 exemplare pe pergament, ce constituie o realitate de particularitate editorială meritorie pentru tipografia din epocă.

Lucrarea a cunoscut un tiraj (posibil) de circa 300 de exemplare.

Cartea de tipic religios, **Liturghierul macarian** (acest generic este consacrat în BRV și, în general, de literatura bibliografică, constituind o realitate indubitabilă a atribuirii argumentate a paternității primei cărți imprimate în spațiul geo-istoric și cultural românesc, unui meritos monah ortodox venit din spațiul balcanic (originar din Serbia). Macarie monahul și tipograful s-a refugiat în Țara Românească, având o experiență tipografică deosebită, împlinită la Veneția (**Missale <Romanum>**, un liturghier catolic) și la Četinje (Muntenegru; unde a imprimat între anii 1494-1496, cărțile de slujbă: **Molitfelnic, Octoih, Psaltire**). El este realizatorul unei veritabile producții tipografice de strigentă necesitate în biserică, sub patronajul de condominiu în Țara Românească, al Domniei și al bisericii, în timpul voievozilor Radu (IV) cel Mare (1495 septembrie 8 – 1508 post aprilie 23; ortodox înmormântat în necropola sa din biserica rectitorită din Mănăstirea Dealu) și Mihnea <cel Rău> (fiu ilegitim al lui Vlad Țepeș Vv., convertit la catolicism).

Înaltul patronaj domnesc este menționat prin expresiile consacrate: „**sub porunca Domnului Io Radu Voievod (...)** <și> **sub porunca lui Io Mihnea, mare Voievod (...)**“.

De remarcat spiritul tolerant religios al celui de-al doilea patron domnesc al cărții, care n-a obstrucționat demersul tipografic, deja început la Dealu, pe lângă scaunul Domniei, ci dimpotrivă, l-a acceptat, acționând rațional, logic, în consens ecumenic, afirmându-și dreptul, „**stăpânind și domnind**“ peste <și alături> de supușii săi clerici, boieri și norod.

Avem aici dovada unei atitudini politice și a manifestării culturale în cooperare deplină cu Biserica ortodoxă majoritară, și receptă în plan cultural și religios, în spirit ecumenic, așa cum s-a argumentat de către Sorin Dumitrescu, ca existând și în epoca ulterioară a domniilor lui Neagoe Basarab și Petru Rareș.

De menționat, în context, mediul politic al epocii în care dominația otomană înainta peste Serbia și Muntenegru (1496) și mediul religios în plan administrativ, cultural, prezența scriptoriilor și activitate tipografică în prima impun etapă macariană (între 1508 și 1512), activitatea prodigioasă a ex-patriarhului Nifon în scaunul mitropolitan (vezi **Viața lui Nifon**), politica culturală

a domniei și literatura religioasă și parenetică a lui Neagoe Basarab (între 1512-1521).

**Izvoare utilizate:** fragmente din: Sf. Vasile cel Mare, Arhiepiscop al Cezareii Cappadochiei (sec. IV), **Povățuiri către preoți despre Dumnezeuiasca slujbă și despre împărțășanie** / cuminecătură; **Kormačaja Kniga** (colecția de canoane și legi), capitolul XXIV; Filotei, Patriarhul Constantinopolului (sec. XIV), **Diataxele**; Sf. Ioan Gură de Aur; **Liturghie; Missale Romanum**, Veneția, 1493 (tipograf Macarie); cel puțin un exemplar din manuscrisele slavone din epocă, bunăoară: **Rânduiala Sfintei Liturghii și a hirotoniei** (sec. XIV, ms. pergament pe rotulus, în Biblioteca Sfântului Sinod al B.O.R. – București); **Liturghier** (sec. XV, exemplar existent în fondurile Bibliotecii Centrale Universitare „Lucian Blaga“ din Cluj-Napoca); Patriarhul Filotei, **Diataxa**, în greacă, [„introducere în cazul dat al rânduialii Proscomidiei și Liturghiei Sf. Ioan – o traducere slavă efectuată, în Țara Românească, probabil, de Nifon fostul patriarh al Constantinopolului căruia i se poate atribui, logic, aportul personal în inițierea și patronajul noii traduceri a Diataxei lui Filotei, ce reprezenta tipicul atonit și, pe care intenționa să o pună ca instrument utilitar preoților români, ca îndrumar normativ pentru oficierea corectă a celei mai importantă dintre sfintele slujbe“ (vezi Pr. Prof. Dr. Ene I. Braniște).]

Pentru cele două Liturghii (a Sf. Vasile și Prejdeosfeștenia), Macarie a mai întrebuințat și traduceri slave din manuscrise mai vechi, nerevizuite, fapt care transmite particularitățile-arhaismele ce translează în Liturghier, bunăoară prezența **ecteniei și a rugăciunii pentru cei spre luminare** în rânduiala Liturghiei Sf. Vasile sau formula „**Binecuvântând este Dumnezeuul nostru**, la începutul Liturghiei a treia“.

**Traducerea și pregătirea textelor** (din slavonă, greacă) în redacția slavonă (medio-bulgară) a fost efectuată, în principal (sau exclusiv?) de către tipograful gravor, monahul Macarie, cu sprijinul sau sub supravegherea directă a Mitropolitului Nifon, în perioada rezidenței sale în Țara Românească.

**Localizarea imprimării:** nu este menționată expres în cuprinsul paginajului. Locul de imprimare se atribuie, de unii specialiști (istorici, bibliologi, teologi), fie în tiparnița existentă de la Mănăstirea Dealu (vezi ipoteza susținută de N. Iorga, N. Cartoian, S. Pușcariu), fie la Mănăstirea Bistrița din Vâlcea (ipoteza P. P. Panaitescu), fie la Curtea de Argeș (Grigore Crețu), fie la Veneția (Al. Odobescu).

#### **Ipoteza cea mai credibilă este M-rea Dealu.**

Avem în vedere următoarele elemente de fundamentare: contextul cultural religios al epocii, luând în considerare apropierea reședinței domnești de ctitoria sa, M-rea de la Dealu – Târgoviște, care a constituit un argument important privind plasarea și activitatea unui atelier tipografic, sub supravegherea mitropolitului

Nifon, fost patriarh al Constantinopolului, „proin“, caterisit, dar care s-a dovedit un exponent al culturii greco-bizantine, al ortodoxiei orientale, un vrednic vlădică al Ungrovlahiei (dar „cârtitor“ la unele atitudini mai autoritare ale marelui voievod Radu IV), care a patronat „direct traducerea și imprimarea textelor“.

**Datarea imprimării textului:** 7016 [1508], crugul soarelui 16 al luni 5, indictionul 11, luna noiembrie 10 zile (vezi Epilog, f [128<sup>v</sup>]) (Vezi Pl. II.8).

**Notă:** la datarea Liturghierului s-a utilizat stilul european occidental (de la 1 ianuarie) și nu cel bizantin (de la 1 septembrie), acest element datorându-se, indubitabil, tipografului gravor Macarie, care a fost influențat de experiența tipografică în Veneția și în mediul occidental, în exercitarea meseriei de tipograf de mare autoritate și cu rezultate de notorietate europeană.

#### Cuprins:

1. A celui între Sfinți Părintelui nostru arhiepiscop al Cezareei Capadociei, Vasile cel Mare, **Povățuire către preot despre dumnezeiasca slujbă și despre împărtășire** (f.1 r-3 r); 2. **Arătarea capetelor (capitolelor) acestei sfinte cărți, numită Liturghie** (f.3 v-4 v = tabla de materii a cărții, fără indicarea foilor respective); 3. **Rînduiala dumnezeieștei slujbe, în ea și diaconicalele** (f. 5 r și urm. = Rînduiala Proscomidiei, în care s-au pus și cele ale diaconului); 4. **Dumnezeiasca slujbă (Liturghie) a celui între Sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur** (titlul ei figurează la f. 12 v, dar de fapt ea începe abia la f.16 r, fără alt titlu); 5. **Dumnezeiasca slujbă (Liturghie) e celui între Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare** (f. 57 r-86 v); 6. **Dumnezeiasca slujbă (Liturghie) a celor mai înainte sfințite (Prejdeosfeštenia)** (f. 87 r-106 v); 7. **Rugăciunile pe care le zice diaconul la Litia Vecerniei mari** (f. 107 r-111 r); 8. **Rugăciunea la coliva pentru pomenirea Sfinților** (f.111 v-112 r); 9. **Rugăciune ce se zice la Litie, când voiești** (f. 112 v-113 v); 10. **Rînduiala Vecerniei** (f. 113v-115r); 11. **Rînduiala Utreniei** (f. 115 r-117 v); 12. **Otpusturi** (f. 117 v-122 r); 13. **Rugăciunea pe care o zice arhiereul sau duhovnicul pentru toate păcatele cu voie și fără voie, la tot jurământul și blestemul și la orice păcat** (f. 122 v-126 v); 14. **Rugăciunea a doua, pentru aceeași** (f.126 v-127 v); 15. **Heruvic în Sâmbata cea mare** (f. 127); 16. **Heruvic la Liturghia din toate zilele** (f. 127 v-128 r); 17. (Fără titlu) **Obișnuita însemnare cuprinzând mulțumire către Dumnezeu și arătarea datei și a numelor domnitorilor și tipăritorului** (f. 128 r și v).

**Ornamentică.** Liturghierul macarian are ornamentica constituită din **frontispicii, viniete și inițiale**, ce descinde din ornamentica manuscrisă (miniată) slavonă, sârbă și moldovenească din sec. al XV-lea – începutul sec. al XVI-lea (vezi: **Tetraevangheliare** – Humor, 1473; Putna, 1448-1489; 1504-1507), transpunând în tipar modelul stilistic grafic al caligrafilor și miniaturiştilor moldoveni, precum și cel preluat din tipăriturile: **Triod postnyja**, Cracovia, 1491; **Octoih, Četinje**, 1495).

**Frontispicii** – trei clișee (I.- 69 x 111 mm; II.- 68 x 129 mm; III.- 96 x 117 mm) cu șase imagini, în diverse caiete, cu tipar roșu sau negru, ce sunt de trei tipuri, superbe; alcătuite din motive geometrice și vegetale (cercuri întretăiate și vrejuri florale).

Primul tip este reprodus în paginație de trei ori (în caietele 1, f. 1<sup>r</sup> (roșu), c.7, f 5<sup>r</sup> (roșu) și în c. 13, f 7<sup>r</sup> (negru); al doilea tip este reprodus de două ori (în c. 1, f 1<sup>r</sup> (negru), c. 11, f 3<sup>3r</sup> (roșu)).

Primul tip – un frontispiciu dreptunghiular (69 x 111 mm) este alcătuit din antrelacuri, care se compun din cercuri, având în punctele de intersecție grupuri de două sau patru semipalmete, lucrate după modelul caligrafic manuscris. Din grafică transpare un evident manifest religios și politic: la mijlocul frontispiciului, sus, între doi muguri florali, se află o cruce (din antrelacuri), sugerând credința creștină și Biserica ortodoxă, având monograma hristologică **ЇС-ХС, НИ-КА-**, simbolul de apartenență creștină, de credo religios și de speranță eliberatoare a domnilor români, într-o epocă în care dominația otomană se exercita din plin; de asemenea, manifestul politic este simbolic reprezentat de heraldica - coroanele florale deschise care timbrează lujerii de pe flancurile ancadramentului -, ce sugerează probabil statutul politic dorit de domnia Țării Românești.

Al treilea tip (96 x 117 mm) se află în c.1, f 8<sup>v</sup> (negru) – un frontispiciu dreptunghiular cu stemă, superb, din antrelacuri, timbrat de o cruce cu brațe trilobate (din antrelacuri), care are, în centru, un spațiu ce ține loc de scut (de influență grafică barocă), ce conține o reprezentare heraldică: o acvilă cruciată, cu zboruri și încoronată – **stema Valahiei**, având sus, lateral, însemnele celeste – soare stilizat – o stea cu cinci raze (in dextra), o semilună – croissant montant (in senestra), iar dedesubt două ramuri cu frunze și flori.

**Viniete.** Liturghierul macarian are o vinieta bazată pe un motiv geometric ce reprezintă patru ovale unite prin noduri ale unor antrelacuri.

**Inițiale sau letrine** (literele chirilice). Sunt de trei mărimi ca înălțime și de două tipuri, realizate prin procedeul grafic al antrelacurilor și de împletire a unor vrejuri fitomorfe. Primul tip – **letrine ornate**, construite din antrelacuri sau din lujeri împlețiți – 15 clișee, 70 de imagini, ce sunt letrine chirilice de diverse mărimi: A; B (V) (41 x 20 mm); X (H) (57 x 38 mm), Г (G) (38 x 22 mm), K (C) (53 x 37 mm); Б (B) (51 x 34 mm), Г(G) (46 x 32 mm); И (I) (51 x 33 mm), B (V)

(50 x 30 mm), П (P) (43 x 33 mm), Н (N) (52 x 30 mm); О (cu coroană în interior); С (S) (43 x 27 mm); Я (Ia) (50 x 33mm); Т (48 x 36 mm); Б (B) (48 x 30 mm); Б (B) (52 x 27 mm); în caietele 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, passim în paginație, cu tipar negru sau roșu.

**Inițiale simple:** al doilea tip – „**letrine nodate**“ - 6 clișee cu 10 imagini: letrinele Г (G) (25 x 8 mm); Д (44 x 15 mm); Е (45 x 20 mm); С (S) (45 x 20 mm); Т (40 x 14 mm); У (U) (39 x 16 mm), în caietele 3, 5, 7, 8, 9, 14, passim în paginație, toate cu tipar roșu.

De menționat faptul că, la imprimarea cărții caietul B (2) a fost cules de două ori, situație care evidențiază două variante ale ediției, în care al doilea tiraj este mai corect în privința culegerii textului.

Tipul al treilea din letrine cuprinde litere identice cu literele de rând din text, acestea diferentiindu-se doar prin înălțimea lor.

Titlurile capitolelor sunt plasate sub frontispicii și se prezintă sub forma unui rând de litere cu înălțime mărită de trei ori față de literele obișnuite, aici aflând titla și scrierea cu cat. În text aflăm o aplicație ortografică, constând în marcarea propozițiilor, dar și unele semne de punctuație: punctul la sfârșitul propoziției și, respectiv, patru puncte (dispuse într-o cruce) plasate la sfârșitul unor titluri și fraze.

**Exemplare descoperite și existente:** în Biblioteca Academiei Române, Secția Cărți vechi, 3 ex (cu proveniența din M-rea Bistrița din Oltenia), cota CRV.1; Biblioteca Națională a României (1 ex), Biblioteca Institutului Teologic din Sibiu (1 ex. nr. Inv. 1380-899; fosta colecție a rusului P. J. Sciukin din Moscova – la sfârșitul secolului XIX cu proveniență dintr-un sat românesc, Vorniceni, Moldova); Biblioteca Națională a Rusiei din Moscova – 2 ex.; Muzeul de Istorie a Rusiei, Moscova – 2 ex.

**Semnificația cultural-religioasă a Liturghierului lui Macarie** (după Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, subl. ns.).

Liturghierul a avut o largă circulație în bisericile ortodoxe din întreg teritoriul românesc.

Liturghierul lui Macarie a acoperit aria ortodoxei românești: Țara Românească, Moldova și Transilvania.

Ediții stereotipe ale Liturghierului: **Liturghierul** lui Coresi, Brașov, 1568-1570; **Liturghierul** lui Șerban Coresi, Brașov, 1588.

Copii fidele originalului (datând din sec. XVI): 29 exemplare din care 6 exemplare cu datare din sec. XVI (existente în Biblioteca Academiei Române: Mss. slave 228 și 496 – proveniența din Țara Românească; Mss. sl. 231, 234, 420 – proveniență: din Moldova); datare în sec. XVIII (1654) - Ms. sl. 651.

Liturghierul lui Macarie a servit ca original / prototip pentru Liturghierul lui Coresi, Brașov, 1568-1570 (prima traducere românească ce nu cuprinde decât



**Rânduiala Proscomidiei și Liturghia Sf. Ioan**); respectiv pentru cea de-a doua traducere românească, tipărită mai târziu de mitropolitul Dosoftei (**Liturghii**, Iași, 1679; 1683); ediție depășită de traducerea definitivă, efectuată personal și imprimată de către Antim Ivireanul (vezi **Evhologhiu**, Râmnic, 1706 și **Evhologhiu**, Târgoviște, 1713).

Liturghierul lui Macarie reprezintă prototipul edițiilor Liturghierului slavon tipărit și utilizat în spațiul cultural-istoric și religios românesc (în cursul sec. al XVI-lea) și al edițiilor imprimate mai târziu, la Veneția, pentru uzul slavilor sud-dunăreni (sârbi și bulgari), astfel: **Liturghierul slavon**, Veneția, ed. I-IV, 1519 (tipograful ieromonah Pahomie, muntenegrean, probabil fost ucenic al lui Macarie din perioada Cetinje, 1493-1496), 1519, 1527, 1554, 1570, care reproduc textul lui Macarie, cu mici particularități (îndreptări de text și de tipic și adaosuri). Adaosurile sunt menționate în sumarul (cuprinsul) titlurilor edițiilor prezente pe ultima filă verso a fiecărei ediții citate.

Adaosurile de text au următoarea menționare: „**Liturghie**, în care am adăugat și **otpusturile, cântările, Vecerniei și Utreniei, rugăciunile Litiei și diferite altele de trebuință, Evangheliile Patimilor și ale Învierii, Apostolele și Evangheliile pentru praznicele împărătești și pentru Sfinții aleși**, din luna septembrie și până în luna august, **Apostolele și marile Evanghelii ale Păresimilor**“ (Notă: **Apostolele și Evangheliile** lipsesc numai din ediția **Liturghierului slavon**, Veneția, 1527).

**Liturghierul slavon** imprimat de Macarie marchează un moment semnificativ în istoria culturii tiparului național și european din sec. al XVI-lea, reprezentând o importantă carte ortodoxă de slujbă, constituind totodată un prototip pentru seria editorială în redacția slavonă europeană (din. sec. XVI) a Slujebnicului, care a fost utilizată nu numai biserica ortodoxă românească și în bisericile ortodoxe ale popoarelor bulgar, sârb, ci în bisericile ortodoxe slavo-ruteană, slavo-ucraineană și slavo-rusă (pentru acestea, până la apariția Liturghierului slavo-ucrainean, Kiev, ediția Petru Movilă, 1629, 1639).

#### ***Bibliografie:***

Ion Bianu, Nerva Hodoș, **Bibliografia românească veche**, vol. I (1508-1716), Ed. Academiei Române, București, Stabilimentul grafic J. V. Socec, 1903, nr. 1, p. 1-8 (abreviat **BRV - I**); P. P. Panaitescu, **Contribuții la începuturile tipografiei slave în Țara Românească**, în „Studii și cercetări de bibliografie“, vol. I, București, 1955, p. 235; Virgil Molin, Dan Simonescu, **Tipăriturile ieromonahului Macarie pentru Țara Românească (la 450 de ani de la imprimarea Liturghierul, 1508)**, în „Biserica Ortodoxă Română“ (abreviat BOR), LXXXVI (1958), nr. 10-11, p. 1005-1034; Virgil Godeanu, **Cu privire la Liturghierul slavonesc al ieromonahului Macarie (1508)**, în „Glasul Bisericii“,

XVII (1958), nr. 6-7, p. 599; V. Molin, **Încă două exemplare din Liturghierul de la 1508 și un nou exemplar din Evangheliarul macarian (1512)**, în „BOR“, LXXVII (1959), nr. 2, ep. 231-237; P. P. Panaitescu, **Liturghierul lui Macarie**, Ed. Academiei, București, 1958 (ediție științifică); pr. prof. dr. Ene Braniște, **Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508. Studiu liturgic**, în „BOR“, LXVI (1958), nr. 10-11, p. 1035-1068 (studiu exegetic pertinent); V. Molin, **Tradiția artistică a Moldovei în tipăriturile ieromonahului Macarie**, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei (MMS)“, XXXV (1959), nr. 5-6, p. 303-313; pr. Chiril Pistrui, **Liturghierul lui Macarie (1508) și tipografia din Țara Românească**, în „Mitropolia Ardealului“, III (1958), nr. 5-6, p. 453; V. Molin, **Observații și opinii noi în legătură cu tipăriturile ieromonahului Macarie**, în „MMS“, XLIII (1967), nr. 5-6, p. 382-385; Dan Dumitrescu, **Meșterul tiparelor**, în „Magazin istoric“, nr. 4 (37), București, 1970, p. 29; Ludovic Demény, **L'imprimerie cirillique de Macarios de Valachie**, în „Revue roumaine d'histoire“, tome VIII (1969), Bucharest, no. 3, p. 549-574; Dan Dumitrescu, **Tradiție, artă, tehnică**, în „Poligrafia“, nr. 3 (23), București, 1969, Supliment; Ludovic Demény, **Tipăriturile târgoviștene din sec. al XVI-lea în bibliotecile și muzeele din Moscova și Leningrad**, în „Studia Valachica. Studii și materiale de istorie și istorie a culturii“, Tîrgoviște, 1970, p. 146-149; Dan Cernovodeanu, **Reprezentări heraldice din vechi tipărituri și manuscrise românești (sec. XVI)**, în vol., Tîrgoviște – Cetate a culturii românești, Partea I. Studiu și cercetări de bibliofilie, București, Ed. Litera, 1974, p. 136; Doina Braicu, pr. Victor Bunea, **Cartea veche românească din sec. XVI-XVII, în colecțiile Arhiepiscopiei Sibiului**, Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, 1980, p. 13; Elena Lința, **Catalogul manuscriselor slavo-române din Cluj-Napoca**, București, 1980, nr. 32, p. 64-66; nr. 73, p. 157-158; Elena Lința, Lucia Djamo-Diaconiță, Olga Stoicovici, **Catalogul manuscriselor slavo-române din București**, București, 1981, nr. 13, p. 59-60, nr. 25, p. 118-119; Cornelia Papacostea Danielopolu, Lidia Demény, **Carte și tipar în societatea românească și sud-europeană în sec. XVII-XVIII**, Ed. Eminescu, 1985, p. 51; Ludovic Demény și Lidia Demény, **Carte, tipar și societate la români în sec. al XVI-lea**, Ed. Kriterion, București, 1986, p. 34; pr. Nicolae Dură, **480 de ani de la tipărirea Liturghierului slavon, prima carte imprimată în Țara Românească de călugărul Macarie, la îndemnul voievodului Radu cel Mare**, în BOR, CVI (1988), nr. 7-8, p. 56; Ana Andreescu, **Arta cărții (Cartea românească în sec. XVI-XVII)**, Prefață de Virgil Căndea, Ed. Integral, București, 1997, p. 13, 65, 66, 68, 73; Constantin Rezachevici, **Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova (a 1324-1881)**, vol. I (sec. XIV-XVI), Ed. Enciclopedică, București, 2001, p. 129-131 (Radu cel Mare), 132-136 (Mihnea cel Rău); Acad. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, **Istoria Bisericii Ortodoxe Române**, vol. I, Ed. Trinitas, Iași, 2004, p. 465-467;

Costea Marinoiu, **Liturghierul lui Macarie**, Rm. Vâlcea, Ed. Almarom, 2004; pr. Lucian Petroaia, **O sărbătoare a culturii românești. 500 de ani de la tipărirea primei cărți pe teritoriul țării noastre: Liturghierul lui Macarie ieromonah (1508-2008)**, în „Danubius“, Muzeul de Istorie Galați, vol. XXV, Galați, 2007, p. 253-260; Agnes Erich, **Liturghierul lui Macarie – prima tipăritură din spațiul românesc**, în „Almanah bisericesc. Studii și articole de teologie, istorie și misiune creștină“, Arhiepiscopia Târgoviște, 2008, p. 138-148; **Manuscrise din Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române**. Lucrarea apare cu binecuvântarea P. F. Părinte Daniel, Patriarhul B.O.R.; Coordonator proiect: arhimandrit Policarp Chițulescu, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2008, p. V, 17; Luminița Kövari, **Încercare pentru o tipologie a letrinei în tipărirea veche românească de la 1508 până la începutul sec. al XVIII-lea**, în „Revista română de istorie a cărții“, an III-IV, nr. 3 (2006), nr. 4 (2007), Biblioteca Academiei Române, Biblioteca Centrală Universitară „Carol I“, Biblioteca Națională a României, Ed. B.N.R., București, 2008, p. 130-132; Dan Râpă-Buicliu, **Bibliografia românească veche (1508-1830). Additamenta II** (Catalog adnotat, lucrare în manuscris). (Vezi Pl. I.1-4, II.5-8)

**2-I. OCTOIH**, tipărit de Macarie (nastavnic), sprijinit de Solomon (muntenegrean, nepotul principelui Gheorghe Cernojević) și monahul Maxim, Dealu – Târgoviște, (7018) 1510 august 26, crugul soarelui 18, crugul lunii 7, indiction 12, redacție medio-bulgară.

In-4<sup>0</sup>, 200 f., 25 caiete cu signaturile în chirilică: A – KC, jos pe prima și ultima pagină a fiecărui caiet, care are câte 8 file, 28 x 19 cm.

BRV I – 2 p. 9, IV, p. 165-166.

**Exemplare existente:** Muntele Athos, Mănăstirea Hilandar (ex. cu legătură din piele, sec. XVI); Biblioteca fostei Mitropolii Unite din Blaj (ex. incomplet); Biblioteca Academiei Române – 52 de fotografii după exemplarul de la Mănăstirea Hilandar (donația prof. dr. Vasile Grecu).

Textul ediției slavono-române, Dealu – Târgoviște, 1510, ar trebui comparat cu textele din Octoih (gl. 1-4), Četinje, 1494 ianuarie 4, in – 4<sup>0</sup>, de 270 f. și Octoih (gl. 5-8), Četinje, 1494 (?) (ediția a II-a), de 34 caiete, care ar putea fi modelul ce i-a servit aceluiași tipograf-xilograf monahul Macarie să-l reproducă peste 14 ani, în 1510, prin modificare și adaptare la modelul slavon-românesc din Țara Românească, la Dealu – Târgoviște.

#### **Ornamentică:**

Tipar negru și roșu, cu 12 rânduri pe pagină.

I. **Xilogravură** (pe F. t<sup>v</sup>) în două registre, reprezentând pe sfinții melozi Iosif, Theofan și Ioan <Damaschin> cu câte o carte-rulou manuscris în mână, în

poziția stând pe scaun, în fața unei biserici [constituie o reeditare – prin tipograful xilograf Macarie – după cea identică, din **Octoih / Osmoglasnic** (glasurile 5-8), Četinje, 1494], (un dreptunghi având în partea de sus o boltă), deasupra, pe un fundal o biserică ortodoxă (occidentală) (din Četinje?). Sfinții melozi au inscripția în slavonă „+ СТЫ ИОСИФЪ, + СТЫ ΘΕΟΦΑΝ, + СТЫ ИОАН <ДАМАСКИН>”, „; spațiul din jur reprezintă o compoziție alcătuită dintr-un decor fitomorf meandric superb, (preluată după **Octoih**, gl. 1-4), Četinje, 1494 ianuarie 4; **Octoih** (gl. 5-8), Četinje, ed. II, 1494 (?) – ambele ediții fiind imprimate de către tipograful xilograf Macarie, care va utiliza modelul propriu în Octoihul slavono-românesc, 1510, subl. ns.).

Influența italiană (venețiană) prin filieră muntenegreană, a compoziției xilogravurii, este evidentă, fiind mediată de tipograful gravor Macarie (vezi cei trei sfinți melozi și clopotnița).

„Xilogravura reprezintă prima ilustrație figurativă din cartea românească veche, executată probabil de Macarie.” (Cornel Tatai-Baltă, 1991, 1995, 1998-1999).

**II. Frontispicii** (de trei tipuri), unele identice cu cele din Biblie. **Tetraevangheliar**, Dealu – Târgoviște, 1512: 1) într-o compoziție tipografică în formă de pătrat alcătuită din împletituri, având în crucea centrală (tipul crux latina) înscrisă stema Țării Românești (o acvilă / un corb (?) cu zboruri, cu capul conturnat în senestra, cu crucea în cioc și surmontat de coroană deschisă; compoziția este surmontată de cruce cu inițialele IC, XC / IS, HS și pe flancuri, de lujeri fitomorfi stilizați, fiecare având câte o coroană deschisă spre vârf (același frontispiciu în **Tetraevangheliar**, Dealu, 1512); 2-3) două frontispicii care nu mai sunt reeditate în alte cărți slavo-române; 4) un frontispiciu – compoziție – un dreptunghi din împletituri, surmontat de o cruce cu inițialele IS HS / NIKA, iar pe flancuri lujeri floralii cu câte o coroană fitomorfă stilizată, reeditată în **Triod-Penticostar** slavon, tipograf Coresi (1550) (vezi BRV I-9, p. 33).

**III. Inițialele: Б** (din împletituri fitomorfe stilizate) (în pagina de titlu) – identică cu litera similară și reeditare din **Tetraevangheliar**, 1512; **Π** (împletitură fitomorfă stilizată, identică și reeditată în **Tetraevangheliar**, 1512 și **Apostol**, tipograf Coresi, 1563 (vezi și BRV I, p. 18, 50).

**Bibl.:** Arhimandrit Leonid, **Sloveno-srpska knjižnica na Sv. Gori Atonskoj u Manastiru Hilandar u Sv. Pavlu**, în „Glasnik Srpskog Učenog Društva“, XLIV, 16, Beograd, 1877, fasc. 44, p. 232; Ivan Karataev, **Opisanie slavjano ruskih knjig, I**, Sankt Peterburg, 1883, nr. 1, p. 26; Stojanovič, **Zapisi i natpisi**, IV, p. 39; **BRV** I-2, p. 9; IV, p. 165-166; Nicolae Iorga, **Cronică**, în „Revista istorică“, 10, 1924, p. 154; Emil Turdeanu, **Din vechile schimburi culturale dintre români și iugoslavi**, în „Cercetări literare“, 3, 1938, p. 154; P. P. Panaitescu, **Octoihul lui Macarie (1510) și originile tipografiei în Țara**

**Românească**, București, 1939 (extras din „B.O.R.“, 57 (1939); discuție pertinentă, reproducerea textului slavon și traducerea „epilogului“ cărții); N. Cartoian, **Istoria literaturii române vechi**, vol. I, București, 1940, pag. 54 (discuție și reproducerea xilografurii după exemplarul original al **Octoihului** existent la M-rea Hilandar, Muntele Athos) ;Dj. Radojčić, **Stare srpske povelje i rukopisme knige u Hilandaru**, în „Arhivist“, 2, 1952, nr. 2, p. 77, fig. 18; Dejan Medaković, **Grafika srpskih štampanih knjig XV-XVII veke**, Belgrad, 1958, p. 172-178, pl. XVIII/1, XCVII; Virgil Vătășianu, **Istoria artei feudale în Țările Române**, vol. I, București, 1959, pag. 914; Sv. Radojčić, **Rapports artistiques serbo-roumains**, în „Actae du Colloque de Sinaia“, 1962, București, 1962, p. 24, 25, 30, fig. 1-2; Dejan Medaković, **Stare štampane Knjižice monastira Hilandara**, în Dimitrie Bogdanović, **Katalog kirilskih rukopisa manastira Hilandara**, Belgrad, 1978, nr. 32, p. 282; Virgil Căndea, **Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie I (Albania-Grecia)**, Editura Enciclopedică, București, 1991, p. 483, nr. 1154 (Monê Hilandariou / Mănăstirea Hilandar); Cornel Tatai-Baltă, **Historiographie de la xilographie roumaine (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)**, în „Ars Transsilvaniae“, I, 1991, p. 48; Idem, **Gravorii în lemn de la Blaj (1750-1830)**, Blaj, 1995, p. 15,22; Idem, **Reprezentarea Sfântului Ioan Damaschin în Octoihurile românești vechi**, în „Ars Transsilvaniae“, VIII-IX, 1998-1999, p. 247, fig. 1-3 (vezi discuție critică și argumentată)  
(Vezi Pl. III)

**3 - I. TETRAEVANGHEL**, tipărit de Macarie (nastavnic), sprijinit de Solomon (muntenegrean, nepotul principelui Gheorghe Cernojević) și monahul Maxim, din porunca domnului Țării Românești Io Neagoe Basarab, Dealu - Târgoviște, 25 VI 7020 (1512), două tiraje, slavonă.

BRV I – 3, p. 9-21.

**Descriere:** Format in – 2<sup>0</sup>, 289 f: Caietul 1, nenumărat, are 6 file; caietele 2-29 au câte 8 file; caietul 30 are 9 file, caietele 31-36 au câte 8 file, iar caietul 37 are 4 file + 1 filă albă la început și una la sfârșit. Caietele au semnătură pe fila 1<sup>r</sup> și 8<sup>v</sup>; Signaturi: 1<sup>8</sup> 2<sup>8</sup> 29<sup>8</sup> 30<sup>3+1</sup> 31<sup>8</sup> – 36<sup>8</sup> 37<sup>3</sup>.

În carte există un însemnat număr de greșeli de tipar, ca de ex. la f. 8 din caietul 23, rândurile 8-9: cuvântul „KO“; la fila 4, rândul 7, din caietul 26: cuvântul „СИЯ “ lipsesc colontitul de la f.8, din caietul 27 este greșit, în loc de „Iω“ [Evanghelia de la Ioan] cum ar fi corect este „λy“.

O particularitate a literei de tipar este aceea că, deseori, două litere sunt unite într-un singur semn ca: ay, λy, MP, MΦ etc.

În plan ortografic, sunt des folosite semnele tare și moale în loc de vocale, precum și două linii deasupra pronumelor, a cuvântului „ΔBa“ sau în loc de iusul mic.

Oglinda zațului: în partea dreaptă a paginii, nu este totdeauna dreaptă. Pagina are 20-21 de rânduri, mărimea literei de tipar: la 10 rânduri = 90-96 mm; tiparul este în negru și roșu.

**Ornamentică:** De menționat că în xilogravura frontispiciului dreptunghiular alcătuit din împletituri, flancat de lujeri vegetali și având la centru, sus, **monograma hristologică IC / XC, NI / KA**, mai are de o parte și alta a inițialelor **NI / KA**, alte inițiale: **CX, PB**, care întregesc mesajul Crucii, întrucât ele conțin abrevierea expresiei slavone **СВИТЕТ ХРИСТОВ / ПРОСВЈЕШТАЈЕТ ВСИХЪ / Lumina lui Hristos luminează tuturor**, pandantul expresiei grecești **ψος Χριστον παίρει Πασι** (aceeași traducere), dar și analoagă expresiei slavone **СЪЕД ХРИСТОС ПОЛОЖЕН В ЃРОБ / Coborârea: Hristos pus în mormânt**.

Această gravură (crucea cu monograma hristologică adăugită) a constituit drept model pentru unele xilogravuri, cea a lui Coresi (utilizată în **Octoih**, Brașov, 1557; Sbornic, Sas-Sebeș, 1580) și alta, dintr-o tipăritură sârbă, **Triody postnye**, Veneția, 1561.

Epilogul Tetraevangheliarului (cunoscut în literatura de specialitate sub denumirile: **Tetravanghel, Tetraevangheliar, Evangheliar, Evangheliarul lui Macarie, Evangheliarul lui Neagoe Vodă**) are o formulare expresă, lămuritoare, care indică un element semnificativ mentalității din epocă, privind sublinierea locului și rolului ocupat de cărțile religioase în viața societății; imprimarea acestora apărând ca o necesitate imperioasă, fiind „mântuitoare de suflet“ și „în folosul cititorului“, „în interesul celor ce vor citi“, adică prin extrapolare – în folosul unui cerc cât mai larg de utilizatori: oamenii bisericii și credincioșii ortodocși.

Editorii cărții – Domnia și Mitropolia - înțelegeau astfel rolul tiparului românesc, la începuturile sale, aliniindu-se tiparului european postincunabular, din care își preluau modelul (la imprimarea textelor și la realizarea ornamenticii – xilogravuri: inițiale, frontispicii, vignete, personaje și scene religioase, conețuri).

De asemenea, editorii aveau în vedere și difuziunea unor astfel de titluri de carte religioasă: Liturghier, Octoih și Tetraevanghel, în alte medii culturale decât cel din Țara Românească. Redacția lingvistică de imprimare recomanda și cărțile imprimate la Dealu – Târgoviște, ca să fie utilizate în același scop și de către alți utilizatori din afara fruntariilor țării.

Omisiunea expresă a mitropolitului Ungrovlahiei se datorează faptului că scaunul mitropolitan era vacant în momentul finalizării imprimării textului.

I. - Inițialele ornate cu nuiete: 378 de imagini după 19 clișee.

O – 45 x 44 mm: 1(r)n; 2: 4(r)r; 11: 3(v)n; 17: 68r)n; 21: 5(r)r; 31: 6(v)r.

II – 51 x 33 mm: 1: 4(r)n.

K – 55 x 40 mm: 2: 1(r)n.

I – 45 x 11 mm: 2: 2(r)r, 3(r)r.

- B – 30 x 30 mm: 2: 5(r)r, 6(r)r, 7(r)r, 7(v)r, 8(r)r; 4: 1(r)r, 2(r)r, 3(r)r, 4(r)r; 5: 1(r)r, 2(r)r, 4(r), 5(r)r, 6(r)r, 8(r)r; 6: 3(v)r, 5(v)r, 7(r)r, 7(v)r, 8(v)r; 7: 1(r)r, 2(r)r, 5(v)r, 6(v)r; 8: 7(v)r, 8(r)r; 9: 3(r)r; 10: 6(r)r, 8(r)r; 12: 4(r)r; 13: 2(v)r.
- B – 41 x 20 mm: 2: 6(v)r; 3: 8(r)r; 4: 1(v)r, 2(v)r, 3(v)r, 4(v)r, 7(v)r; 5: 1(v)r, 2(v)r; 6: 1(v)r, 2(r)r, 2(r)r, 4(r)r, 5(r)r, 6(r)r; 7: 2(v)r; 8: 1(v)r, 2(r)r, 3(r)r, 7(r); 9: 3(r)r; 10: 1(v)r, 6(r)r, 7(v)r; 11: 1(v)r, 8(r)n; 12: 1(r)r, 4(v)r; 21: 7(r)r.
- P – 47 x 18 mm: 3: 2(r)r, 2(v)r, 3(r)r, 3(v)r, 4(v)r, 5(v)r, 7(r)r; 4: 6(r)r, 7(r); 8: 5(v)r; 9: 5(r)r.
- B – 52 x 26 mm: 4: 1(v)r, 5(r)r; 6: 1(r)r, 2(v)r, 5(v)r; 7: 8(v)r; 8: 2(v)r, 6(v)r.
- P – 45 x 20 mm: 4: 5(v)r, 6(r)r, 7(r)r, 8(v)r; 5: 1(v)r, 3(v)r, 5(v)r, 7(r)r, 7(v)r, 8(v)r; 6: 6(v)r, 8(r)r; 7: 3(r)r, 3(v)r, 4(r)r, 7(r)r; 8: 4(r)r, 4(v)r, 5(r)n, 8(r)r; 9: 1(v), 2(r)r, 3(v)r, 4(v)r, 5(r)n, 5(v)r, 6(r)n, 7(r)r, 8(r)n; 12: 6(r)r, 8(r)r; 14: 5(r)r, 8(v)r; 18: 6(r)r, 7(r); 16: 2(r)r, 3(r)r, 3(v)r, 4(v)r; 20: 3(r)r, 4(r)r, 4(v)r, 7(r)r; 21: 2(r)r, 6(v)r, 8(v)r; 22: 3(r)r, 3(v)r, 7(v)r, 8(r)r; 23: 1(r)r, 1(v)n, 2(v)r, 4(r)r, 6(v)r; 24: 1(r)r, 6(r)r; 25: 2(r)r; 26: 2(v)r; 28: 7(v)r; 30: 8(r)r, 8(v)r; 31: 4(v)r; 32: 4(v)r; 33: 2(r)r, 3(r)r, 5(r)r, 6(r)r.
- P – 46 x 20 mm: 10: 1(r)r; 12: 8(v)r; 15: 1(v)r, 2(v)r; 16: 4(r); 20: 3(v)r; 21: 1(r)r; 22: 2(v)r, 5(v)r, 6(v)r, 8(v)r; 23: 3(r)r; 24: 3(r)r, 4(v)r, 5(v)r, 6(r)n, 8(v)r; 25: 1(v)r, 7(v)r; 26: 1(v)r, 2(v)r, 3(v)r; 28: 7(v)r; 29: 5(v)r, 6(r)r, 6(r)r, 6(v)r; 30: 1(r)r, 1(v)r, 2(r)r, 2(v)r, 3(r)r; 31: 1(r)r, 1(v)r, 4(v)r, 5(r)r, 5(v)r; 32: 4(r)r, 5(r), 8(r)r, 8(v)r; 33: 1(r)r, 1(v)r, 2(v)r, 3(v)r, 4(v)r.
- B – 45 x 30 mm: 10: 4(v)r; 11: 8(r)r; 12: 1(v)r, 5(r)r, 6(v)r, 7(r)r; 13: 5(r), 7(r)r, 8(v)r; 15: 5(v)r; 28: 4(r)r.
- B – 54 x 31 mm: 11: 2(r)r, 8(v)r; 12: 2(r)r, 3(r)r, 3(v)r, 5(v)r; 13: 1(r)r, 2(r)r, 4(r)r; 14: 1(r)r, 2(r)r, 4(v)r, 5(v)r, 6(r)r, 6(v)r, 7(v)r; 15: 3(v)r, 4(v)r, 8(v)r; 16: 1(r)r, 2(v)r, 5(r)r, 8(r)r; 17: 2(v)r, 4(r); 18: 1(v)r, 6(v)r, 7(r)r, 8(v)r; 19: 4(r)r, 6(v)r, 7(r)r, 7(v)r, 8(v)r, 8(v)n; 20: 5(r)r, 6(v)r, 7(v)r, 8(v)r; 21: 2(v)r, 5(v)r, 6(r)r, 8(r)r; 22: 1(r)r, 2(r)r, 3(v)r, 4(v)r; 23: 6(r)r, 7(v)r, 8(r)r, 8(v)r; 24: 2(v)r, 8(r)r, 8(v)r; 25: 2(v)n, 2(v)r, 4(r)r, 6(r)r; 26: 2(r)r, 8(v)r; 27: 2(r)r, 3(v)r; 28: 2(r)n, 4(v)r, 6(r)r, 6(v)r, 8(r)r; 29: 3(v)r, 4(v)r, 7(v)r, 8(r)r; 30: 6(v)r; 31: 2(r)n; 31: 2(r)n, 6(r)r, 7(v)r; 32: 2(r)r, 6(r)r, 6(v)r; 33: 6(v)r; 34: 2(r)r, 3(v)r, 6(r)n, 8(v)r; 35: 1(v)r, 3(r)n.
- B – 45 x 22 mm: 11: 3(r)r; 13: 4(v)r, 6(r)r; 14: 1(v)r, 2(v)r, 3(v)r, 4(r)r, 4(v)r, 7(v)r; 15: 1(r)r, 2(r)r, 5(r)r, 6(v)r, 8(r)r; 16: 5(v)r; 17: 1(v)r, 2(v)r, 5(r)r; 18: 2(v)r, 3(v)r, 5(v)r, 7(r)n; 19: 2(r)r, 2(v)r, 3(r)r, 4(v)r, 5(r)n;

20: 1(r)r, 2(r)r, 2(v)r, 6(r)r; 21: 2(v)r, 4(r)r, 6(v)r, 8(v)r; 22: 1(v)r, 5(r)n, 6(r)r, 7(r)r; 23: 2(r)r, 5(r)r; 24: 1(v)r; 25: 3(v)n, 3(v)r, 5(v)r 7(r)r, 7(r)n, 8(r)r, 8(v)r; 26: 4(r)r, 6(v)r, 8(r)r; 27: 4(r)r, 5(v)r; 28: 3(v)r, 5(r)r; 29: 1(r)r; 30: 4(r)r, 7(v)r; 31: 7(r)r; 32: 4(r)r; 33: 7(v)r, 8(v)r; 34: 5(r)r, 6(r)r, 7(r)r.

3 – 70 x 30 mm: 11: 7(r)n.

Π – 56 x 28 mm: 18: 1(r)n.

Я – 51 x 34 mm: 27: 7(v)n.

Б – 48 x 30 mm: 28: 38r)r.

Π – 43 x 34 mm: 30: 4(v)r; 32: 2(v)r; 37: 1(v)n, 3(r)r.

С – 43 x 26 mm: 34: 7(v)r; 35: 2(v)r.

Inițiale simple : 10 figuri după 4 clișee.

P – 43 x 12 mm: 3: 1(r)r, 1(v)r, 5(r)r, 6(r)r, 6(v)r, 7(r)r, 7(v)r.

E – 45 x 18 mm: 11: 5(r)r.

M – 43 x 16 mm: 17: 4(v)r.

Л – 42 x 10 mm: 17: 8(r)r.

Frontispicii: 13 figuri după 4 clișee.

1 – 80 x 143 mm: 1: 1(r)n; 11: 3(v)n; 35: 3(r)n.

2 – 137 x 150 mm: 1(r)n; 18: 1(r)n.

3 – 122 x 138 mm: 11: 7(r)n; 28: 2(r)n.

4 - 20 x 110 mm: 17: 6(r)n, 7(r)n, 7(v)n; 35: 4(r)n; 36: 1(v)n.

De precizat că această tipăritură cunoaște două variante I și II, având de-a face cu reculegerea unor pagini sau a unor caiete întregi, ca în cazul Liturghierului macarian.

### Varianta I

- 1) 1-4-2- rândul 20, cu cerneală neagră Ir
- 2) 2-9-1, signatura θ
- 3) 3-27-8(r), lipsește colontitul
- 4) 4-27-8 (r), rândul 21 [loc liber pentru 28 de semne, urmat de loc liber din care: НЪКЫМЪ]

### Varianta II

- 1) Ёа
- 2) signatura lipsește
- 3) colontitlu: лук
- 4) НЪКЫМЪ (urmat de loc liber pentru 28 de semne)

De menționat că, Tetraevanghelul din 1512 a fost tipărit pe hârtie diversă, în total 20 de sortimente, în majoritate de proveniență italiană, dar nu exclusiv venețiană. Tipurile de filigran: cerc cu cântar (balanță) surmontat de litera M și timbrat de o steluță cu 7 colțuri sau de o pasăre; cerc cu cântar (balanță) surmontat din interior de litera M; cerc cu o ancoră și cerc cu ancoră surmontat de o steluță; cerc cu un X – crucea Sfântului Andrei, având capetele terminale cu steluțe și, pe



flancuri, litera S și cifra 3; cerc cu litera T surmontat de o cruce din linii; un turn care include alt turn; o foarfece deschisă (Descriere bibliografică și reproducerea filigranelor în: Ludovic Demény, **Tipăriturile târgoviștene**,....., p. 163, fig. 20-39).

**Exemplare existente:** Biblioteca de Stat a Federației Ruse – Moscova (trei exemplare – 1 ex. complet varianta I; 2 ex. incomplete); Muzeul Central de Stat – Moscova (exemplar complet, bine păstrat); Biblioteca Națională a Federației Ruse – Skt. Petersburg (două exemplare incomplete, din care unul fragmentar, sub cotele 1.7a (ex. incomplet), 1.7 b; în Bulgaria (Biblioteca Națională „Kiril și Metodiu“ – 4 exemplare, unele cu circulație atestată la mănăstirile Rila și Slatina, respectiv la Muntele Athos; Biblioteca Publică „Ivan Vazov“ – din Plovdiv - 1 exemplar; Biblioteca Națională din Belgrad – 1 exemplar).

**Semnificația culturală:** Faptul că Tetraevangheliarul din 1512, o carte religioasă munteană, a servit, la rândul ei, la o reimprimare, fără modificări în Serbia, după 40 de ani, în anul 1552, la Mănăstirea Mârka, vezi ediția scoasă sub patronajul cnezului Radiša Dimitrović și a raguzanului Trojan Gundolić, tipograf fiind ieromonahul Mardarie, - atestă un aspect important în istoria tiparului național, european și de relevare a unor interferențe culturale în sec. al XVI-lea.

De asemenea, prezența altor exemplare ale tipăriturii discutate și în alte biblioteci din străinătate, confirmă pe deplin această aserțiune.

Tetraevanghelul macarian din 1512 a fost considerat de bibliologul Mircea Tomescu „o capodoperă a tipăriturilor noastre din sec. al XVI-lea“.

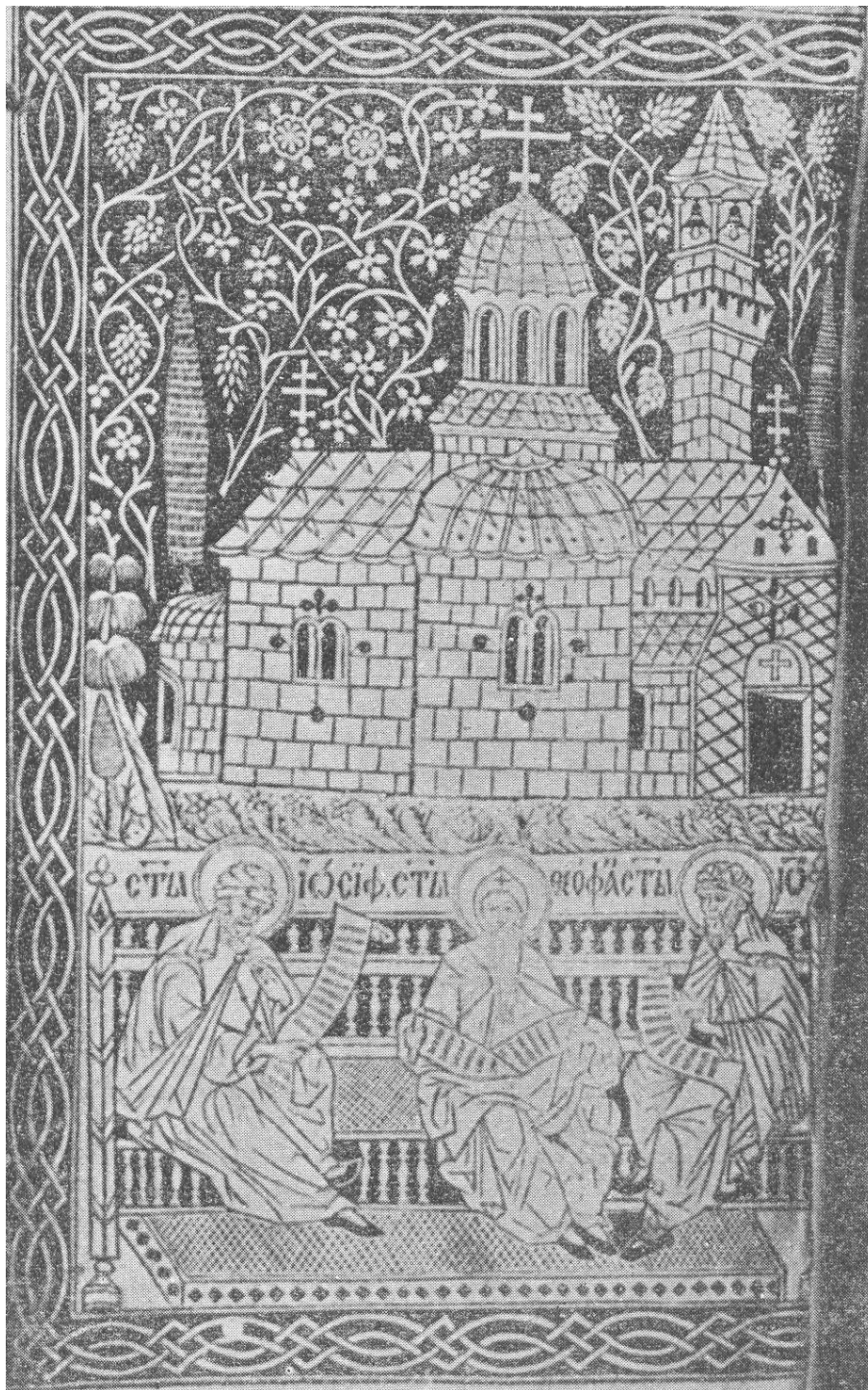
**Bibl.:** Karataev – 12; Badalić, 1952-209; Šafarik, 1865 – 314; Šafarik, 1829 – 6; Leonid, 1875, p. 18-19; nr. 2, p. 50; L – 2 – 42; Sidorov – 1959, p. 59, 62; Koljada, p. 83; L. Demény, **Tipăriturile târgoviștene din secolul al XVI-lea în Bibliotecile și Muzele din Moscova și Leningrad**, în „Studia Valachica”, Târgoviște, 1970, p 149-154, fig. 20-39; L. Demény – D. Simonescu, p. 9 – 14; Joseph Dobrovsky, **Institutiones linguae slavicae dialecti veleris**, Viennae, 1852, ed. II, **Praefatio**, p. XLV (Informație signalitică: **Tetraevangheliar**, in - 4<sup>0</sup>, în zilele lui Basarab <Neagoe> Vv., la 1512 de ieromonahul Macarie. Nu se menționează însă locul de tipărire); Al. Odobescu [**Cărți tipărite**], **Carte slavonească coprinzând liturgia Sf. Grigorie...**, în: Al. Odobescu, **Opere**, vol. II, Text critic, de Marta Anineanu. Note de Virgil Căndea, Ed. Acad., București, 1967, p. 150, 416; Al. Mareș, **Criptogramele crucii într-o versiune slavonă sud-est transilvăneană, din sec. al XVI-lea**, în „Studii și materiale de istorie medie“, vol. XXV, Ed. Istros -Muzeul Brăilei, 2007, p. 178-179; Ștefan Godorogea, **Tetraevangheliarul lui Macarie**, în „Academica“, an II, 6(18), aprilie 1992, p. 14-15 (studiu bibliologic preliminar a tezei de doctorat, redactată, în manuscris dar nesușinută, datorită decesului prematur al laboriosului slavist, subl. ns.). (Vezi Pl. IV.1-4, V.8, VI.1-20 (filigrane))

**OLD ROMANIAN BIBLIOGRAPHY. CORRIGENDA.  
MACARIE'S PRINTINGS**

*- Abstract -*

**Keywords:** Old Romanian Bibliography, Macarie, print

Continuing his bibliographic investigations in the field of old Romanian books, the author offers a new approach of the printings from the XVI<sup>th</sup> century, starting with Macarie's works: Liturghier, 1508, Octoih, 1510, Tetraevangheliar, 1512, effected at Dealu Monastery, Târgoviște, through the sponsorship of the local Ruler and of the Metropolitan Seat of Ungrovlahia. The author offers a very comprehensive synthetic account, serving to the re-edition of the new series of the retrospective national bibliography (1508-1830), a revised and enriched series. Though such a scientific project is of national importance, in fact it is promoted only by individual researchers and not at an institutional level, through a nationwide more efficient intellectual collaboration.



НАЮВО...  
 ЦРКВАДЬ. НАПИСАХЪ СІА ДШЕ СПСНЛА  
 КНИГЪ. УЕТВОРО ВЛГОВѢСТІЕ. АЖЕДХЪ  
 СТЫН АПЛЬСКНИ ОУСТН ѠРНГНЪ. ВЪ ПО  
 ЗНАНІЕ. ННС ПЛАНЕНІЕ СЛАКО СЛОКІН  
 ТРІСЛНЭУНАГО ВЪ ЕДННСТВѢ ПОКЛАНѢ  
 МАГО ВѢТВА. МЛМ ЖЕ ЮНЫЖ, НСВЪЗРА  
 СТНЫЖ НСТАРНЕ. УТЪЖЩЕ НЛН ПНШЖЩЕ.  
 ЛЮВВЕ ХЪ ВЪ РАДН НСПРАВЛѢНТЕ. НАС ЖЕ  
 ОУСРЪДНО ПОТЪЩАВШНХСА НАСІЕ ДѢЛО  
 ВЛВЛѢТН. ДА ОБОН СЛАВЕЩЕ ѠЦА, НЗНЕ  
 ГОЖЕ ВЪ СѢ. СНА, НМЖЕ ВЪ СѢ. ДХА СТГО,  
 ОНЕМЖЕ ВЪ СѢ. ЗДЕ ОУЛЖУНТИ СЪМНРЕ  
 НІЕ НМЛТЬ. ТАМОЖЕСЕЖСВѢТОМЪ ОЗА  
 РИМСА НБЛГОДѢТІА АМННЬ. ПОВЕЛѢНІЕ  
 МЪГІДАРА ІѠ ВАСАР... ВЕЛНКАЯГО БОЕВО  
 ДЫ. АЗЪХОУ РАВЪ СЩЕ ННО ННОКЪ МАКА  
 РІЕТРОДНСА ѠСЕМЪ. НСВРЪШНХОМЪ СІЕ  
 КНИГЪ. ВЪЛѢТО ЗК. КРЖГЪ СЛМЦОУ. К  
 ЛОУНН. Д. ННДНКТІѠНЬ ДІ. МСЦА ІОУНІА.  
 КЕ ДНЪ.

**UN JUBILÉ DE LA CULTURE ET DE LA SPIRITUALITÉ ROUMAINE :  
440 ANNÉES DE L'IMPRESSION DU MISSEL DE CORESI  
- BRAȘOV, 1570**

Pr. Lucian PETROAIA\*

**Mots-clés:** Le Missel, Coresi, Brașov, 1570, langue roumaine

**I. Motivation d'une étude nécessaire**

Grâce à son importance essentielle pour le culte orthodoxe et pour la culture roumaine, le Missel a toujours suscité l'intérêt des spécialistes en tant que pièce bibliophile<sup>1</sup>, élément de patrimoine<sup>2</sup>, témoignage et source d'étude de l'évolution de la langue roumaine<sup>3</sup> et en tant que livre de culte<sup>4</sup>, hypostases qui

---

\* Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați, România.

<sup>1</sup> Voir catalogues comme celui de Ion Bianu et Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, tomes I-IV, Editions de l'Académie Roumaine, Bucarest – Les Ateliers Soccec & Co., Soc. Anonime, 1901, 1912, Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești B.A.R. 1-1600/1601-3100*, Editions Scientifiques et Encyclopédiques, Bucarest, 1978, 1983, Daniela Poenaru, *Contribuții la Bibliografia românească veche*, Le Musée Départemental de Dâmbovița, Târgoviște, 1973, Dan Râpă Buicliu, *Cartea românească veche. Studia bibliologica et Bibliografia românească veche. Additamenta I (1536-1830)*, Editions Alma, Galați, 2000 et plus de 40 autres ouvrages de ce genre publiés pendant les derniers 100 ans, dans lesquels le Missel est très souvent signalé.

<sup>2</sup> Dans dizaines d'études comme celles de: dr. Ionel Căndea, *Însemnări pe cartea veche românească din patrimoniul județului Brăila*, dans le vol. « Muzeul Județean de Istorie și Etnografie Vrancea. Studii și comunicări. II », Focșani, 1979, p. 245-255, dr. Olimpia Mitric, *Manuscrite și cărți vechi în colecțiile vrâncene (secolele XVII-XX) – prezentare generală*, dans « Revista Română de Istorie a Cărții », II (2005), n° 2, p. 86-94, drd. Liviu Streza, *Manuscrite liturgice românești în Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului (prezentare generală)*, dans la revue « Mitropolia Ardealului », XIX (1974), n° 4-6, p. 233-249.

<sup>3</sup> Dans les Histoires de la littérature roumaine, écrites à travers les années par Petre Haneș (Editions de l'Auteur, Bucarest, le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle), Sextil Pușcariu (Imprimerie et Editions Kraft & Drotleff, Sibiu, 1930), Gheorghe Cardaș (L'Imprimerie « Oltenia », Bucarest, 1939), George Călinescu (Bucarest, 1941), Dimitrie Murărașu (Editions « Cartea Românească », Bucarest, 1943), I.D. Lăudat (Editions Didactiques et Pédagogiques, Bucarest, 1968), George Ivașcu (Bucarest, 1969), I. Șiadbei (Editions Albatros, Bucarest, 1975), Alexandru Piru (Editions Scientifiques et Encyclopédiques, Bucarest, 1977), Ștefan Ciobanu (Editions Eminescu, Bucarest, 1989), Ion Rotaru (Editions Porto Franco, Galați, 1994), Nicolae Cartoian (Editions de la Fondation Culturelle Roumaine, Bucarest, 1996) on rencontre beaucoup de références au Missel et à son rôle dans le « polissage » de la langue roumaine, liturgique, littéraire et parlée. Il faut préciser aussi trois éditions critiques (*Le Missel de Macarie*, avec une étude par P.P. Panaitescu, et un index par Angela et Alexandru Dușu, Editions de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1961; *Le Missel de Coresi*, texte établi, étude introductive et notes par Alexandru Mareș, Editions de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1969; *Dosoștei. Dumnezăiasca Liturghie, 1679*, édition critique par N. A. Ursu, Iași, 1980) et une anastatique (*Liturghierul lui Macarie 1508-2008*, avec un avant-propos par dr. Nifon Mihăiță, l'archevêque de Târgoviște, Editions de l'Archevêché de Târgoviște – Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Târgoviște, 2008)

complètent l'image de ce livre, qui peut être donc connu et étudié entièrement. La fascination exercée par le Missel est née de sa capacité polyvalente d'être utile : devant l'Autel, tout comme devant la chaire, dans la bibliothèque ou dans le musée. C'est pourquoi, on l'a toujours imprimé et réimprimé, et les dizaines d'éditions<sup>5</sup> présentent un véritable crescendo de la qualité du texte, de la consistance et de l'exactitude des indications rituelles, des conditions graphiques, dans la « naissance » de chaque édition s'impliquant des hiérarques, des professeurs universitaires, des gens de culture, des moines. On a beaucoup écrit et publié sur les éditions et les exemplaires de référence (voir notes 1, 2 et 3), et l'année 2008, proclamé dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine comme l'année « de la Sainte Ecriture et de la Sainte Messe », a rouvert l'intérêt à ce sujet, traité dans des articles, études, éditions jubilaires et mis en valeur par des expositions, albums, films documentaires, sous le haut patronage de la Patriarchie, avec l'entier concours de l'Académie et de la Bibliothèque Nationale de la Roumanie et avec l'implication de plusieurs éparchies (parmi lesquelles celle de Dunărea de Jos aussi) et institutions de culture.

L'année 2010 nous offre l'occasion de porter à l'attention des passionnées de la culture roumaine un de plus remarquable repères de notre littérature ancienne, du XVI<sup>e</sup> siècle – le Missel imprimé par le diacre Coresi à Braşov, en 1570. C'est le premier Missel imprimé chez nous, en roumain, même si dans l'entier espace géo-spirituel habité par les roumains, à partir du premier siècle et jusqu'à cette date-là, la Sainte Messe a été pratiquée en permanence, les prêtres utilisant des manuscrits avec le texte liturgique copié<sup>6</sup>.

Pour les roumains, pour l'Histoire de l'Eglise Orthodoxe Roumaine et pour notre entière histoire de la culture, cette imprimerie est une « borne », un point de référence qui marque notre devenir histoire. Pour ces raisons, la « célébration » de ces 440 années dès son apparition de la presse de Braşov est un devoir saint pour

---

<sup>4</sup> Plusieurs études, appartenant aux prêtres professeurs Petre Vintilescu (par ex. *Liturghierul explicat*, Editions de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, Bucarest 1998 ș.a.), Ene Braniște (par ex. *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc. Adăugiri, complectări și precizări de făcut*, dans la revue « Biserica Ortodoxă Română », LXIV (1946), n° 7-9, p. 333-351 etc.), Nicolae Necula (dans les 4 volumes « Tradiție și înnoire în slujirea liturgică », Editions de l'Evêché de Dunărea de Jos, Galați, 1996 et 2001, Editions de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, Bucarest, 2004 et 2010). La plus récente recherche dans ce sous-domaine théologique-liturgique appartient au prêtre Lucian Petroaia - *Liturghierul românesc. Studiu liturgic (teză de doctorat)*, Bucarest, 2009 - ouvrage préparé pour impression.

<sup>5</sup> A compter du 1508 et jusqu'au 2009, on compte 148 éditions, le Missel étant donc le livre de culte le plus imprimé chez les roumains, après la Sainte Ecriture.

<sup>6</sup> Virgil Molin et Dan Simionescu apprécient que l'hiéromoine Macarie a utilisé ces manuscrits slaves, grecs et (pourquoi pas ?) roumains, pour réaliser la première édition du Missel, imprimé en slavon, sur la terre roumaine (Târgoviște, 1508) - voir l'étude de deux auteurs *Tipăriturile ieromonahului Macarie pentru Țara Românească (la 450 de ani de la imprimarea Liturghierului, 1508)*, dans la revue « Biserica Ortodoxă Română », LXXXVI (1958), nr. 10-11, p. 1006.

nous et une forme de gratitude et de commémoration des gens qui nous l'ont offert, conduits par le diacre Coresi.

## II. Le diacre-typographe Coresi et son époque

La période dans laquelle Coresi développe son activité<sup>7</sup> est marquée par de grands troubles. Il s'agit des révoltes de Luther, Calvin et Zwingli, précédées par les mouvements hussites préparées par les conceptions de Wyclif et Savonarola. Toutes ces transformations se passent dans le contexte des deux grands courants culturels qui se succèdent dans l'histoire du monde : l'Humanisme et la Renaissance. Les idées progressistes d'Erasmus de Rotterdam, Thomas Morus ou Niccolo Machiavelli arrivent très vite dans les Pays Roumains. Leur porte d'entrée dans l'espace roumaine est Transylvanie.

Parmi les nombreux effets germinés de ces nouvelles idées, on constate le changement de la vision des roumains envers leur propre langue. Devant les langues « sacres » de l'impression (latin, grec, slavon), la langue roumaine n'avait pas eu aucun droit liturgique – elle était considérée, comme dans les autres Etats européens, indigne d'exprimer le message adressé par Dieu aux gens ou celui adressé par les gens au Dieu. Coresi profite de ce contexte externe, aidé aussi par quelques situations providentielles internes. Après une période d'apprentissage à Târgoviște, chez Oprea – un des anciens apprentis de Dimitrie Liubavici, il prend en charge l'impression d'ici, où il imprime un Triodion - Pentecostarion (1558). Puis, il établit sa demeure à Brașov, où il travaille dans sa propre impression<sup>8</sup>, entouré par 10 apprentis au moins. Il a choisi Brașov, s'appuyant sur la conscience des racines communes de langue et de gent des deux provinces roumaines, inaugurant une providentielle collaboration culturelle entre la Munténie et l'Ardeal, sur les deux axes: Olténie - Sibiu, Târgoviște - Brașov. La Munténie était accablée par le tourbillon de changements au trône : la règne de la lignée de Mircea Ciobanul cesse, étant remplacée par princes de la lignée adverse, celle de Pătrașcu.

<sup>7</sup> Le diacre Coresi (? – environs 1583) est le premier clerc et homme de culture roumain qui a lutté, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, pour l'introduction de la langue roumaine dans le culte. Il a été l'apprenti de Dimitrie Liubavici, duquel il a appris l'art de l'imprimerie. Il imprime dizaines de livres, desquels 10 en roumain : *Întrebare creștinească* (1560), *Tetraevanghelul* (1561), *Apostolul* (1563), *Tâlcul Evangheliilor* (1567), *Liturghierul* (1570), *Pravila Sfinților Părinți* (entre 1570-1580), *Psaltirea* (1570), *Psaltirea slavo-română* (1577), *Tetraevanghelul slavo-român* (1580), *Evanghelia cu învățătură* (1580-1581). A son imprimerie de Brașov, il a eu comme apprentis les érudits Călin, Lorinț, Tudor, Mănăilă, Marian et son fils - Șerban – eux même devenant plus tard de bons typographes, défenseurs et promoteurs de la langue roumaine. Son œuvre, qui lui a survécu en grande partie jusqu'à nos jours, a contribué décisivement à la formation de la langue littéraire et liturgique roumaine.

<sup>8</sup> Virgil Molin, *Personalitatea diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească*, dans "Biserica Ortodoxă Română", LXXVII (1959), n° 3-4, p. 303.

Outre sa meilleure position géographique, dans le cas des invasions turques ou tartares, le Braşov l'a accueilli comme chez soi. L'Ardeal, quand même, se confrontait avec de grands problèmes confessionnels que les princes du temps avaient de peine à solutionner, mais avec une attitude ouvertement hostile vers les roumains orthodoxes d'Ardeal. La population était scindée du point de vue religieux : après 1564 (le « synode » d' Aiud), les hongrois de cet espace roumaine passent au calvinisme ou unitarisme, et les saxons restent luthériens. La consolidation des confessions protestantes n'a pas été un phénomène passif ; la politique a été une de continu entraînement des roumains vers ces confessions, par tous les moyens, créant des moments de grande tension. Les roumains sont obligés de se défendre culturellement et cultuellement.

Après la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, sous l'influence des idées de la Réforme, les princes d'Ardeal organisent des campagnes intenses de calvinisation des roumains orthodoxes qui, pour se défendre, réagissent par deux « synodes » des prêtres en 1568 et 1569. On voulait attirer les roumains d'une manière diplomatique raffinée : impression des livres de culte en roumain, mais avec un contenu doctrinaire altéré, calviniste. On a recouru même aux procédés brutaux : les roumains étaient intimidés et menacés, ils étaient convoqués à d'autres « synodes », calvinistes où on essayait l'inoculation des idées étrangères dans leur foi ou l'évêque calviniste les recevait personnellement et les appelait à « justesse évangélique et science pure ». Beaucoup de ceux qui ne cédaient pas étaient persécutés et chassés du pays. On connaît bien l'activité de l'évêque calviniste Gheorghe de Sângeorz, qui a osé une pression forte sur les prêtres roumains de la région, et son insuccès aussi, malgré tous ses efforts (il avait travaillé et avait offert aux prêtres le Livre d'homélie et l'Euchologion du 1564, avec contenu calviniste). Son successeur, Paul Tordaşi, continue cette politique avec plus d'agilité. Les roumains orthodoxes d'Ardeal bénéficiaient des services en roumain, calvinisés, réduits aux éléments qui trouvaient d'argumentation directement dans la Sainte Ecriture, et épurés presque complètement de la tradition liturgique orthodoxe. On imposait donc aux roumains un culte limité au texte scripturaire : renonciation au culte des saints, suppression des services populaires, comme le Service funèbre ou la Consécration, et au lieu de la Messe, on mettait l'accent sur des chants religieux et psaumes. La réaction du peuple a été constante et, par conséquent, salutaire : il n'accepte pas le « poison » spirituel et il est très réticent aux dons. Conclusion : on ne peut pas changer la foi des roumains<sup>9</sup>.

Le prince Ioan Sigismund, locuteur du roumain, comprenant l'esprit roumain et intéressé de ne pas perdre en totalité les fruits de cette longue, difficile et coûteuse propagande calviniste, accepte le maintien officiel du culte orthodoxe et le droit des roumains à la Messe orthodoxe. Il autorise tout de suite l'impression des livres roumains orthodoxes. .

---

<sup>9</sup> Plusieurs aspects, chez Nicolae Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea - Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Braşov, în 1570*, Tg.-Mureş, 1927, p. 3-9.



Il faut préciser qu'il y avait à Braşov une grande typographie saxonne – la première de Transylvanie – celle de Johan Honterus. On pouvait créer, donc d'émulation typographique<sup>10</sup>. Dans le XVI<sup>e</sup> siècle, 98 livres apparaissent dans les typographies de Braşov (73 en latin, 13 en grec, 8 en roumain). C'est aussi à Braşov que le premier moulin à papier est né, celle de Johann Fuxen et Johann Benkner<sup>11</sup>.

L'Ardeal était conduit alors par un hiérarque orthodoxe éclairé, le métropolite Ghenadie I, qui aide beaucoup Coresi et lui commande plusieurs livres (ex. *Evangelhia cu învăţatură*, 1581). Vu ces conditions, en une seule année - 1570 - Coresi imprime dans sa typographie de Braşov un Psautier et un Missel, les deux en roumain. Le 1 septembre 1570, les deux étaient déjà imprimés.

Généralement, parmi les 25 imprimés coresiens conservés, réalisés à Târgovişte et Braşov en 24 années seulement (1559-1583) - 10 en roumain, 2 slave-roumains et 13 slavons (parmi lesquels un autre Missel slavon, en 1568-1570), le Missel roumain de 1570 occupe une place à part.

### III. Deux Missels coresiens

Le premier Missel imprimé par Coresi, à Braşov, est celui de 1568. Même si certains l'attribue à l'énigmatique « érudit fuyard Lorinţ » (environ 1540 - post. 1593)<sup>12</sup>, les conclusions des recherches plus nouvelles attestent que c'est l'œuvre typographique du diacre Coresi, achevée selon le modèle du Missel de Macarie. Ion Bianu<sup>13</sup> signale un exemplaire qui se trouve dans la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Il a été imprimé en format 19 x 15 cm. L'exemplaire conservé, avec beaucoup de défauts, causés par le temps et par la manque de soin en usage, sans certaines pages, comporte 26 cahiers à 4 feuilles chacun, numérotées en système cyrillien.

Les arguments des chercheurs concernant la paternité coresienne de cet imprimé sont : il présente les mêmes lettres que celles utilisées par Coresi dans la publication de l'Évangile et du Psautier, on observe le filigrane usuel du papier, le même encre, les mêmes ornements (ex. le frontispice utilisé par Macarie, Coresi et Şerban). Quand même, le plus fort argument est la langue, spécifique au style coresien. L'exemplaire contient: *Le Service Divin d'après notre Saint-Père*

<sup>10</sup> Herman Tontsch, *Tipografia «Honterus» din Braşov* (1533), dans la revue « Boabe de grâu », V (1934), n° 4, p. 207.

<sup>11</sup> Virgil Molin, *Personalitatea diaconului Coresi...*, p. 294.

<sup>12</sup> Nicolae Iorga, *Octoiul diacului Lorinţ*, dans AAR, Mem. Secţ. Ist., série III, tome XI, mem. 7, 1930-1931, p. 203. L'hypothèse est acceptée aussi, partiellement, par I. Gheţie et Al. Mareş.

<sup>13</sup> Signalé par Barbu Teodorescu, *Repertoriul cărţii româneşti vechi 1508-1830*, dans la revue « Biserica Ortodoxă Română », LXXVIII (1960), n° 3-4, p. 344.

*Jean Chrysostome. Prière dessus l'encensoir, la Messe du Saint Basile le Grand et le Service Divin avant-consacré, la Prière dite par le diacre pendant les Grande Vêpres, la Prière dite par l'hierarque ou par le confesseur pour les pêchés volontaires et involontaires, pour jurements et damnations et pour tout autre pêché*<sup>14</sup>. Pourtant, ce n'est pas l'objet de notre étude.

En 1570, à Braşov, Coresi imprime un *Missel – pour les diacres*, qui comprend *Tokmeala slujbeeî dumnezeiascî întru ia şi diiak(o)stvele*. Celui-ci contient seulement la Messe de Saint Jean Chrysostome. Il est imprimé en quarto, avec 42 feuilles – 84 pages, les dernières manquant, numérotées, 18-19 lignes par page. Après les 84 pages, un des propriétaires ou des utilisateurs a annexé plusieurs pages manuscrites avec des prières de l'Euchologion et textes du Triodion. Le seul exemplaire signalé ou conservé jusqu'aux nos jours a appartenu au professeur Nicolae Sulică de Tg. Mureş; à partir du 1953, il se trouve dans la collection de la Bibliothèque Métropolitaine de Sibiu. Les couvertures sont en carton-pâte et papier, reliées aux coins en cuir. L'état de conservation est fragile.<sup>15</sup>

Certains historiens affirment que l'évêque calviniste Pavel Tordaşi mentionne cet imprimé, qui coutait « 32 deniers », dans une de ses lettres du 9 décembre 1570<sup>16</sup>, dans laquelle il demandait à tous les prêtres d'Ardeal de se procurer le Missel et le Psautier. D'autres spécialistes montrent qu'il s'agit, en fait, d'un Psautier traduit en hongrois, avec des lettres latines et d'un livre de chants calvinistes que l'évêque Pavel donnait obligatoirement aux prêtres roumains pour les leurrer vers le calvinisme<sup>17</sup>.

Le texte de la Messe a beaucoup de fautes, causées par une traduction défectueuse, paraît-il d'après des manuscrits slavons du début du XVI<sup>e</sup> siècle.

#### **IV. Disputes concernant le Missel imprimé par le diacre Coresi à Braşov, en 1570**

Il y a donc deux Missels imprimés par Coresi: l'un slavon (1568 - 1570) et l'un roumain (1570); ce dernier est l'objet de la présente étude. On a pu préciser avec exactitude la période et le lieu de son impression : à Braşov, entre le 1 juin et

<sup>14</sup> Ion Bianu, *op. cit.*, tome IV, p. 11.

<sup>15</sup> Références à: Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (manuel pour les Facultés de Théologie)*, Editions Trinitas, Iaşi, 2004, vol. I, p. 482, Doina Braicu, *Cartea veche românească din sec. XVI-XVII, în colecțiile Arhiepiscopiei Sibiului*, Editions du Centre Métropolitain, Sibiu, 1980, p. 27.

<sup>16</sup> Ion Bianu, *op. cit.*, tome IV, p. 12. Voir aussi Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti*, Editions du Ministère des Cultes, seconde édition, révisée et complétée, Bucarest, 1928, réimprimé par photocopie aux Editions Gramar, Bucarest, 1995, vol. I, p. 181 – 182, Barbu Teodorescu, *Repertoriul cărţii româneşti vechi 1508-1830...*, p. 344.

<sup>17</sup> Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (manuel pour les Facultés de Théologie)...*, vol. I, p. 440-441, 482.

le 15 juillet 1570. Il s'agit d'une période très courte qui témoigne, d'une part, que l'imprimé a été une opportunité qu'on ne pouvait pas perdre, et d'autre part, atteste l'habileté et l'intérêt investis par Coresi dans cet ouvrage.

Comme sources liturgiques, Coresi emploie des traductions plus anciennes qu'il a rectifié, corrigé, changé, éliminant souvent les archaïsmes et les provincialismes, les remplaçant avec des expressions et des mots de la langue de Valachie et du sud-est de la Transylvanie<sup>18</sup>. Selon certaines opinions, Coresi aurait utilisé un Missel slavon antérieur<sup>19</sup>. Pour la réalisation des vignettes et des médaillons de plusieurs livres, et aussi du Missel de 1570, Coresi emprunte des thèmes artistiques et s'inspire du Missel de Macarie<sup>20</sup>.

Beaucoup de doutes ont existé concernant la paternité coresienne de cette Messe. Les arguments philologiques nieraient cette paternité. Ainsi, une confrontation du texte coresien du Missel avec le texte d'un manuscrit contemporain à lui – le Missel du prêtre Ioan de Suiug – prouve-t-elle que la variante de Coresi comprend une langue roumaine plus neuve, plus évoluée (par ex. il emploie « mâini » (mains) au lieu de « mânule » ou « îmbe/ mănule »). Le plus fort argument contre la paternité serait constitué par le manque des indices sûrs dans le colophon ou l'épilogue. Ces indices manquent dans le seul exemplaire, incomplète, découvert par Nicolae Sulică dans l'église « Saint Nicholas » de Șcheii Brașovului et conservé maintenant dans la Bibliothèque Métropolitaine de Sibiu. Pourtant, une pléiade de spécialistes souscrit à la paternité coresienne: Nicolae Cartoian, Ion Bianu, Dan Simionescu, Nicolae Drăgan, Virgil Molin, Lucian Predescu, Spiridon Cârdea, Petre P. Panaitescu<sup>21</sup>.

Les arguments sont les suivants:

- le prince Ioan Sigismund reçoit le 1 septembre 1570, « un livret » imprimé par Coresi: c'est le Missel de Coresi de 1570, qui contient seulement la Messe de Saint Jean Chrysostome, de petites dimensions – le seul imprimé coresien qu'on peut nommer « livret »<sup>22</sup>;
- les prêtres roumains sont convoqués à Cluj, le 18 janvier 1571, pour acheter ce Missel, qui coûtait 32 deniers seulement, un prix bas par comparaison avec le Psautier de la même année (1 florin);
- il a le même format que le Psautier de 1570 – la paternité duquel on ne doute pas, il est imprimé en deux couleurs (noir et rouge), avec le même nombre de lignes (18 - 19 - 20) par page, avec le même type de lettre, sur le même papier

<sup>18</sup> Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (manuel pour les séminaires théologiques)*, quatrième édition, Editions de l'Evêché de Dunărea de Jos, Galați, 1996, p. 153.

<sup>19</sup> Pr. dr. Spiridon Cârdea, *Primul Liturghier românesc tipărit*, dans « Mitropolia Ardealului », IV (1959), n° 9 - 10, p. 748, 770.

<sup>20</sup> Virgil Molin, *Personalitatea diaconului Coresi...*, p. 302.

<sup>21</sup> Pr. dr. Spiridon Cârdea, *Primul Liturghier românesc...*, p. 733.

(avec la marque de la fabrique de Braşov), avec les mêmes fautes de traduction et avec le même spécifique orthographique, comme tous les imprimés de Coresi.

### V. Aspects techniques sur l'impression du Missel de 1570

Les plus importants éléments techniques de l'impression sont les suivants: *format en quarto, avec 18 ou 19 lignes par pages et 84 pages, sans colonne-chiffre. Seulement le premier et le dernier fac-similé sont numérotés en cyrillien. Le papier (d'une pauvre qualité) a comme filigrane l'emblème avec la couronne de Braşov...*<sup>22</sup>. Par comparaison avec le Missel de Macarie, l'édition de Coresi est moins soucieuse du détail : la lettre n'as pas la même bonne impression, mais, elle est quand même, fine et élégante, selon N. Iorga, aérée et plaisante.

Techniquement, Coresi n'atteint pas les performances de Macarie pour plusieurs raisons : il n'a pas eu des spécialistes-graveurs comme ceux de Macarie, le tirage a été plus grand, animé aussi par des intérêts pécuniaires, dans un Braşov quasi-commerçant. La lettre est minuscule ; il emploie seulement quelques majuscules (B, D, H etc.). La ligne d'impression est, comme celle de Macarie, imparfaite. Le miroir de l'impression est de 24 x 36 cicero. L'espacement entre les mots d'une ligne et entre les lettres d'un mot est inconstante.

La ponctuation, au début pour le roumain, dénonce beaucoup de maladresses et joue un rôle ornemental par son coloris.

L'ornementation est plus pauvre que dans les impressions de Macarie. Peut-être, ni le manuscrit – mère, ni les autres sources – modèle n'ont pas été ornements. Les lettres rouges, placées sens devant derrière, montrent le manque de professionnalisme, manifesté par les impressions vénitiennes du temps, par exemple. Manque absolu des frontispices et encadrements, prouvant la hâte dans laquelle on a réalisé l'impression<sup>23</sup>.

### VI. Le contenu du Missel de 1570

1. Le Missel n'a pas de page-titre. On ne sait pas, donc, le nom que Coresi lui a donné: *Slujebnik, Liturgie*. Il commence par un texte intitulé *tocmeala slujbeei dumnezeiasci întru ia şi diac(o)nstvele*, qui contient des indications sur la préparation du prêtre pour la Sainte Messe et des règles rituelles de consécration dans l'église, vêtue et Proscomédie. Ce corpus initial se retrouve dans le Missel de Macarie aussi et représente, en fait, une traduction de la Diataxe du patriarche Filotei du Constantinople. D'abord, le prêtre est conseillé sur la préparation physique et spirituelle pour faire la Messe: *datoriu iaste întăi amu în pace să fie cu*

<sup>22</sup> Ion Bianu et Dan Simionescu, *Bibliografia românească veche...*, tome IV, p. 12.

<sup>23</sup> Pour détails, voir pr. dr. Spiridon Căndea, *Primul Liturghier românesc...*, p. 739-746.

toți, sășu păzeascî cugetulu de hiclesie, să se postească pușintelu de cu searișu. și să se trezveascî până în vreamea de slujbî.

**Les prières** comprises ressemblent fortement à celles de nos jours : Par exemple, la prière de la fin du rituel de consécration est : *Doamne, tremite mîna ta de susu, de în sf(î)ntulu sălaşulu tău, și mă întăreaște întru această slujbî a ta ce e pusî înainte. să nu cu osîndî înainte să stau înfricoșatului tău altariu. Și fără de sânge jrătvî să sfrășescu. că a ta iaste tăria întru veaci. aminu*<sup>24</sup>.

On observe le manque des prières initiales, des hymnes d'humilité, des prières de consécration des icones, de la prière pour la lavée des mains et la différence de formule des ecphonèses.

**2. La Proscomédie** a la même structure que dans le Missel de nos jours. Les termes « agneț » (agneau) et « miridă » (parcelle) manquent pourtant.

Le Saint Agneau est découpé avec les mêmes mouvements liturgiques et en prononçant les mêmes formules qu'aujourd'hui. Tout comme dans l'édition de Macarie, on précise que si le pain d'offrande est *caldu și cu aburu, atunce să zacî cu dosulu în susu, dereptu să nu facî dedesuptu udăturî*. Le diacre verse le vin et l'eau dans le calice, mais il doit *zicî mainte cătrî preutulu. bl(a)gosloveaște, părinte și să priimeascî deacealea blagoslovenie*. On ne trouve pas ici la bénédiction pour « la sainte union ».

Lorsque le prêtre découpe dans la deuxième prosphore la parcelle pour la Mère de Dieu, il dit: *întru ci(n)ste și în pomeanî preabl(a)goslovitei împărteasa noastră alu dumnezeu născitoare și curatî fatî maria ce derept cu rugîciunea ei, priimeaște, Doamne, jrătvă aceasta ce e între ceriu al tău jrătâvnicu*, faisant ce que indique aussi le Missel de nos jours: *să ia o parte cu sfânta copie, să o puie ea de-a stînga sfînteei pâine (prendre une part de la prosphore et la mettre à la gauche du saint pain)*. Ce qui manque c'est la formule d'emplacement de cette parcelle à coté de l'Agneau: *De față a stat Împărăteasa, de-a dreapta Ta.... (La Reine s'est présentée, à Ta droite...)*

Pour les parcelles des neuf ordres, découpés dans la troisième prosphore, on rencontre d'autres caractéristiques - *cu tăria a cinstitei și viațî făcîtoare crucea* et pour les saints anges - *cinstiții ceriului țării fărî trupure*. Parmi les prophètes, le seul mentionné est Jean Baptiste, *cinstitulu și slăvitulu proroculu înnainte curîtoriu și botezătorulu ioanu*. Les Saints Apôtres sont évoqués en groupe, non pas nominalisés. La prosphore pour le saint auteur de la Messe – Jean le Chrysostome, dans notre cas, elle manque aussi. Beaucoup de saints manquent aussi d'autres

<sup>24</sup> Pour l'étude théologique - liturgique du texte du Missel coresien, j'ai utilisé la translittération faite par pr. dr. Spiridon Cîndea, *Textul Liturghierului românesc publicat de Diaconul Coresi*, dans la revue « Mitropolia Ardealului », V (1960), n° 1-2, p. 70-92. J'ai eu en vue aussi l'ouvrage d'Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, Editions de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1969.

ordres, saints que le prêtre invoque à la Proscomédie du Missel de nos jours: Spiridon, Theodore Stratilat, Tecla, Varvara, Parascheva, Pelaghia, Teodosia, Anastasia, Evpraxia, Fevronia, Teodula, Eufrosina, Marie l’Egyptienne, Chir, Jean, Ermolae. On mentionne les Saints *Sava alu srăbilor* (dans l’ordre des hiérarques) et *Simeonulu srăbilor* (dans l’ordre des révérends). En ce qui concerne la manière de découper et de disposer ces pains, le texte est laconique et imprécis: *și așa să ia fărâmî, să o puie în naceaia parte stănga. josu și a lalte pre răndu să le puie.*

Ayant pris une quatrième prosphore, le prêtre en détache une parcelle pour l’hiérarque de l’endroit avec celle pour le gouvernement et le clergé: *de toată episcopiia care-i derept-slăvesc, de episcopulu nostru, zii pre nume (sic!), și cinstita preuție ce e de hs. Slujbî. Și totu cinulu preuțescu. De bunii, cinstiți și de dumnezeu păziți împărații noștri. de șerbulu lu dumnezeu zii pre nume igumenului (sic!). de frații noștri și cu slujitorii și preuții și diaconii, și toți frații noștri cei ce cheamî întru a ta împreunare dereptu a ta miloste că ești de toț mai bun doamne.* Et du cinquième pain d’offrande, le morceau pour les lecteurs, *de fericatî pomeanî și lăsarea păcatelorlu fericatu ctitorulu sfntului hram acesta*<sup>25</sup>.

Comme chez Macarie, on retrouve ici la mention que le diacre peut faire la Proscomédie pour soi-même et pour les membres de sa famille, morts et vivants.

Les deux grandes prières pour la commémoration des vivants et des défunts manquent.

La prière de bénédiction de l’encens était comme suit: *Cădire aduce muți hristoase doamne domnulu nostru. Întru mirizmî de bunî mirosenie. Ce luom întru alu tău jrătăvnicu. Tremeate noao dulceața ta pre sfntul alu tău dhu*<sup>26</sup>. Les prières du recouvrement des Saints Dons sont tout comme celles de nos jours, mais elles ont aussi le parfum archaïque que nous avons met en évidence par la citation ci-dessus.

Une particularité de ce rituel est le geste que le prêtre devait faire avant de bénir les Saints Dons : dire une seul fois : *blgoslovitu dumnezeu ce așa vru acmu și pururea și în veacii de veacu: deacii leageșu amândoa mâinile sale (?) și să se închine cu smerenie. grăiascî.*

Le texte du Psaume 50 est transposé dans son intégralité, texte que le diacre dit au moment de la construction de l’autel et de l’église - *oltariulu totu și besearica*. L’ecphonèse de la Proscomédie manque.

**3. La préparation pour le commencement de la Sainte Messe** suivait le même ordre que celle des Missels de nos jours : le prêtre et le diacre se rendent devant la Sainte Table, ils se signent trois fois, disant : *împăratulu ceriului mângâitoriu de suflete adeverite. Cela ce de pretutindenea toate împle. vistiarulu dulceților. și viafi dătătoriu. vino răpausâte întru noi. Și curățește de toati*

<sup>25</sup> *Liturghier*, Brașov, 1570, f. 6 v.

<sup>26</sup> *Ibidem*, f. 8 r.

*spurcâciunea și spăsește dulce sufletele noastre*, trois fois, avec les mêmes versets ; lorsqu'ils se signent, le prêtre baise seulement la Sainte Evangile et le diacre seulement la Sainte Table. Sans que le texte ait une indication sur le commencement de la Messe – *une faute d'ordre technique ou une imitation servile du manuscrit... certains des anciens manuscrits grecs*<sup>27</sup>, suivent le dialogue antérieur entre le prêtre et le diacre ; *d'habitude, devant les saintes portes*, le diacre demande la bénédiction : *blagoslovește doamne*<sup>28</sup> (*Bénissez-nous, Seigneur*).

4. **Le rituel de la Sainte Messe du Saint Jean le Chrysostome** – la seule comprise dans ce livre, est introduit par le titre *dumnezeiasca slujba. ce e întru sfinții părintele nostru ioannu cu rostulu de auru. rugâciunea spre cădire*. C'est ici qu'on retrouve la fin de la Proscomédie.

Après la grande bénédiction, suit la grande litanie, indiquée dans le texte par le terme de *diaconstvele*. Afin de montrer la beauté du langage, nous citons un fragment de la grande litanie: *lumiei domnului să ne rugăm. de susu pace și de spăsenia sufletelor noastre domnului să ne rugăm. de păcele a toată lumea și de dulce tocmeale sfintele domnului beseareci și de împreunarea tuturor domnului să ne rugăm. de sfântă casa aceasta și de ceia ce cu credinți și cu dulce smerenie și cu frica lu dumnezeu ceia ce înblî întrânsî domnului să ne rugăm. de mai marele episcopulu nostru imr. și de curata preuție ce săntu de hs. slujbe de toată încetirea și oamenii domnului să ne rugăm. de dulce cinstiți și de dumnezeu păziți împărății noștri de toate curțile și de voinicii lor... de bunî mestecarea a văzduhului, de mulțimea rodului pământului, și de vreamă ... de notătorii și cale făcătorii neputincioșii ceea ce se chinuiescu prîdații și de spăsenia lor... folosește, spăsește, miluiaște și fereaște noi domn cu a ta dulceați... L'ecphonèse de cette litanie que le prêtre devait dire illustre le mieux l'état immature de la langue roumaine en ce temps là: *că cadețăsă toată măriia cinste și închinâciune tatâlu și fiulu și sfntulu dhu, acmu și pururea și în veacii de veacu*. Aussi, les prières des antiennes, placées avant le texte des antiennes, étaient prononcées à haute voix.*

Le texte de Coresi comprend partiellement le texte d'antienne I – *blagoslovește sufletutulu meu domnulu. sau blagoestu* et indique seulement le texte d'antienne II, avec des vers – réminiscences des psaumes antiphoniques, chantés pendant les premiers siècles: *domnulu împărățise. macarâ. laudâ sufletulu meu domnulu. pânî însfrâșâtu*. (versets 1, 2 et 7 du Psaume 92, n.n.) *slava ininea. e dinorodnii snu*. Antienne III est constituée du texte *spăseștene fiulu lu dumnezeu cela ce înviseși de înmoarte căntămuți lăudămute*, employé comme

<sup>27</sup> Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturghierul slavon tipărit de Macarie...*, p. 1048.

<sup>28</sup> On a vu se conserver dans le Missel roumain, jusqu'aux nos jours, le moment de la Veille quand le prêtre / hiéromoine dit : « Bénissez-nous, Seigneur ! ». Aussi, au commencement de la Sainte Messe, le diacre dit « Bénis, père ! » - voir *Liturghier*, édition jubilaire, Bucarest, 2008, p. 17, 131, 198, 270, 509.

refrain pour les versets: *veniți să ne bucurâmu domnului, să strigăm domnului nostru... să ainte apucăm fața lui înispovedire și în cântare să strigăm lui... că zeulu mare e și domnu și împăratu mare spre totu pământulu...că în mâinile lui cunplitele pământului, și înaltelor codrilor ale lui sântu. că a lui iaste marea și elu feaceo. și uscatulu mânilor lui feaceri* (versets 1-5 du Psaume 94, n.n.). Juste maintenant on chante les *blajenile* (les Béatitudes), et au « Gloire ! », après les requis consécration, c'est le *Vohod* (la Sortie), bien précisé en ce qui concerne les détails rituelles et parfaitement semblable au *Vohod* des Missels actuels.

Le chapitre de l'hymne trois fois saint (*tristoe*) est introduit par l'ecphonèse *că sfntu ești dumnezeulu nostru și ție mărire tremitemu...* et par les mots *și în veaci de veacu*, prononcé par le diacre. On constate le manque de trois prononciations de "Dieu sauve les fidèles", et le texte de l'hymne "Saint Dieu" du lieu usuel; après la fin de la prière, on indique ce dernier aussi. A la quatrième répétition du chant, après « Gloire... », le prêtre s'inclinait seulement vers l'autel et non pas vers le proscédaire, et vers la chaise hiérarchique il disait : *blgoslovitu ești cela ce pre scaunulu măriei împărăției tale șezi...*, sans l'addition "toi qui es assis sur les chérubins".

Avant et après la lecture de l'Apôtre, le rite incluait aussi la lecture d'un psaume nommé *cânteculu lu david*. L'encensement était fait avant la lecture de l'Apôtre, seulement dans le sanctuaire. Le dialogue antérieurement à la lecture de la Sainte Evangile, entre le prêtre et le diacre, était mené à voix basse, dans le sanctuaire. La formule de bénédiction prononcée par le prêtre est enrichie d'une fin inouïe: *dumnezeu dereptu ruga sfntului aplu . ms. să dea ție grai dulce vestindu cu tărie multî întru împlerea evliei iubitulu fiulu lui domnulu și dumnezeu și spăsitoriulu nostrum is. hs. cu aceuia dulceați și la oameni iubire*<sup>29</sup>.

La triple litanie ne comporte pas la demande pour « la Dame du pays », comme dans l'édition de 1508, mais on ajoute maintenant *par nos supérieurs évêques*, formule qui manquait alors. La litanie pour les défunts est absente aussi. De même, les détails sur la manière de placer l'Evangile sur le Saint Autel et de défaire le corporal, avec les mouvements et les paroles requises, synchronisés avec son dépliage.

A l'Hymne Chérubique, c'est le diacre qui encense, tout comme dans le rite du Missel de Macarie. Le grand *Vohod* se finit lorsque le prêtre et le diacre prient ensemble, disant: *Pomeneascî toți voi domnulu dumnezeu împărăția lui*. Puis, c'est le dialogue qui s'est conservé, partiellement, seulement dans le rituel de la consécration de l'église. Le prêtre dit *luați poarta domnilor voștri și luose poarta de veaci, și întru împăratulu de slavî...*, et le diacre répond *blgslovitu vino în numele domnului dumnezeului nostrum. Domnulu ivies noao*. Lorsque les Dons

<sup>29</sup> Liturghier, Brașov, 1570, f. 20 r.



étaient mis sur le Saint Autel, on disait seulement le tropaire : *dulce obrazu iosifu de pe cruce luo preacuratu trupulu tău, cu pânz curatî învălitu puselu*<sup>30</sup>, et le diacre encensait les Dons. Le dialogue prêtre-diacre ultérieur à ce moment, la litanie et la prière sont tout comme dans les Missels actuels.

On met en évidence d'autres différences, théologiques et liturgiques, présentés par le Missel de Coresi, par comparaison avec les éditions actuelles:

- on ne balançait pas le Saint Air, mais le prêtre le levait un peu et disait *Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel, ...*;

- avant l'épiclese, il n'y pas le tropaire de la Troisième Heure, ni ses verses;

- manque (ou manque de mention) de la commémoration de l'hierarque aux Dytiques et du Magnificat ;

- après le brisement du Saint Corps, ce n'est pas clair quelle partie du Saint Corps est employée pour la communion des clergés, et lorsque la chaleur est versé, le diacre dit : *la chaleur du Saint-Esprit* ;

- le diacre pliait son orarion justement avant communier ;

- l'embrassement fraternel se passait après la communion : le diacre baisait le prêtre sur la joue et le prêtre disait : *Christ parmi nous* et répondait *Il est et sera...* ;

- il n'y a pas la formule *Voila, il a atteint mes lèvres...*;

- la fin du service était officié par le diacre (qui disait *marchez* lorsqu'il invitait le peuple à la communion et *Sortons en paix*).

Nous notons aussi d'autres observations sur cette impression, de nature grammaticale et lexicale:

- le texte de la Messe coule, sans des phrases ou des propositions claires, sans signes de ponctuation, si nécessaires au texte liturgique;

- les noms propres ne sont pas écrits avec majuscule (ex.: au lieu de « Marie », on trouve « marie »);

- le texte contient plusieurs mots qui attestent la source slavonne de la Traduction: *rost* (bouche), *pocrov* (couvrement), *blagosloveaște* (bénis), *blajenile* (Béatitudes), *jrătva* (sacrifice);

- il y a aussi beaucoup de mots grecs, roumainisés: *despoetoriule* (« Maître », du grec « despota », *hs* – les initiales grecques *XC* de Christ, *andimis*), ce qui montre que le traducteur connaissait le texte grec de la Messe ;

- certains des termes liturgiques ne se sont pas naturalisés : on emploie, par exemple, *blid* – au lieu de « disc » ;

- il y a aussi des inconséquences dans la traduction et, bien sur, dans l'impression. Par exemple, lorsque le Mère de Dieu est commémorée à la Grande Litanie, on dit *despuietoarea noastrî și curatî fatî maria*, et dans la litanie des

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 26 v - 27 r.

demandes, ultérieure au Grand Vohod: *despuetoare a noastră și alu dumnezeu născitoare și pururea fecioară mariia*. En fin, avant le Credo on emploie la formule correcte et complète;

- On observe la beauté de la langue roumaine liturgique qui, même jeune encore, a tant d'expressivité. Voici la formule de la bénédiction apostolique (II Corinthiens 13, 13): *Dulceața domnului nostru is.hs., și dragostea domnului și a tatălui, și împreunarea sf(î)ntului dhu fie cu toți voi*.

### VII. Le texte coresien : trésor de langue roumaine, littéraire et liturgique

La démonstration de la beauté du langage roumain de la région de Brașov et le degré de maturation atteint par la langue roumaine en 1570 peut être faite par l'observation, en parallèle, des certains textes, en comparant le texte coresien du Missel avec celui d'autres éditions, plus récentes. Par exemple, voici quelques formules liturgiques de la Proscomédie, dans quatre éditions non normatives :

<b>Brașov, 1570, feuille 4 r-v</b>	<b>Bucarest, 1746, p 53.</b>	<b>Iași, 1794, feuilles non- numérotées</b>	<b>Bucarest-Buzău, 1833, p. 65</b>
<i>Ca oaia spre jungchiere aduse...Ca mielul înaintea tunzătorului lui fără de glas așa nuș deșchidea rostul lui...Întru smereniia lui luose...Născutulu lui cinel va spune... .</i>	<i>Ca o oae la jungheare sau adus... Și caun miel nevinovat fără de glas, împotriva celuea celtunde pre dânsul așa nuș deșchide gura sa... Întru smerenia lui judecata lui sau rădicat și neamul lui cine îl va spune...</i>	<i>Ca o oae spre jungheare sau adus... Și ca un miel ne vinovat, fără de glas, împotriva celuea celtunde pre dânsul așa nuș deșchide gura sa... Întru smerenia lui judecata lui sau rădicat iar neamul lui cinel va spune...</i>	<i>Ca o oae spre jungchiere sau adus... Și ca un miel nevinovat, fără de glas, împotriva celui cel tunde pre dânsul așa nuș deșchide gurasa... Întru smerenia lui judecata lui sau rădicat... Iar neamul lui cinel va spune...</i>

A l'exception de quelques archaïsmes, quelques erreurs d'écriture et de ponctuation - si on les rapporte aux normatives actuelles - faciles à détecter, du point de vue de la langue parlée, le texte est facilement compréhensible, et du point

de vue liturgique, on constate, pratiquement, que les changements au fil du temps sont insignifiantes.

Plus intéressante c'est la comparaison d'un texte liturgique – la triple litanie, par exemple, dans deux éditions « fortes » : la variante du Missel de Braşov, 1570 et celle imprimé par le Saint Métropolitte Dosoftei, à Iaşi, en 1679:

**Braşov, 1570, f. 21 r-v.**

*miluiaşte noi după mare mila ta  
rugămuţâne auzi şi miluiaşte noi.  
încă rugămune de dulci cinstiţi  
împăraţii noştri de ținutui, de biruire, de  
lăcuire. de pace, de sănătate, de spăsenia  
lor. ce iaste cătrî domnul dumnezeu  
nostru mai vrătos a spori şi a ajuta lor  
întru toate şi a pleca supt picioarele lor  
tot draculu şi vrăjmaşul.  
încă rugămune de dulci cinstitori şi de  
hs iubitori împăraţii noştri imr.  
încă rugămune de mai marii episcopii  
noştri imr.  
încă rugămune de toţi fraţii noştri şi  
dereptu toţi creştinii”.*

**Iaşi, 1679, p. 51-54.**

*Miluiaste, Dumnezău, după mare mila Ta,  
rugămu-ne Ție ascultă şi miluiaşte.  
Încă ne rugăm pentru bun credincios şi  
iubitoriu în XC Domnul nostru, Ioan, cutare şi  
cinstita lui Doamnă cutare şi iubiţii lor fii  
cutare.  
Tărie, biruire, petrecere,  
pace, sănătate şi spăsenia lui şi pentru ca  
Domnul Dumnezăul nostru ca mai vartos să-i  
sporească şi să-l întărească întru tot şi să  
plece supt picioarele lui pre tot pizmaşulşi  
luptătoriul.  
Încă ne rugăm pentru Arhiepiscopul nostru ,  
cutare.  
Încă ne rugăm pentru fraţii noştri preuţii,  
sveštenoinocii şi pentru toată în Hristos a  
noastră frăţime.*

Outre les différences de contenu, explicables par le fait que, à travers les années, les livres de culte se sont enrichis par cet étudié procès de « développement organique », c'est très facile de saisir la grande similarité des textes. 110 années n'ont pas causé des transformations inintelligibles du texte. En fait, dans certains lieux, la langue de Coresi est plus proche de celle de nos jours, que de celle de Dosoftei.

Une troisième expérience est le passage d'un texte court par plusieurs éditions, desquelles quatre normatives (1508, 1570, 1679, 2008). Il s'agit de la bénédiction apostolique (II Corinthiens 13, 13), un texte fortement employé dans la littérature théologique :

Târgoviște1 508, f. 22r.	Brașov, 1570, f. 30 r.	Iași, 1679, p.74.	Bucarest, 1741, feuilles non- numérotées	Chișinău, 1856, f. 136 v.	Blaj, 1931, p. 86.	Bucarest, 2008, p. 166
<i>Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.</i>	<i>Dulceața domnulu nostru is hs, și dragostea domnului și a tatălui și împreunarea sfântului dhu să fie cu voi cu toți.</i>	<i>Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și cumeneacăiu- nea Svântului Duh să fie cu toți cu voi.</i>	<i>Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtă- șirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.</i>	<i>Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.</i>	<i>Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtăși- rea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.</i>	<i>Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu – Tatăl și împărtășirea (părtășia) Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.</i>

Du point de vue lexical et théologique-liturgique, le texte traverse cinq siècles et sept éditions, sans des changements substantielles. On prouve ici, donc, tant la stabilité de la langue liturgique, que les formes cristallisées, belles de la langue littéraire et parlée, à partir même du 1500, démarche dans laquelle le Missel de Coresi est un repère important.

**VIII. L'importance du Missel de 1570**, et de l'entière œuvre de Coresi, est colossale pour le procès de maturation et de cristallisation de la langue roumaine. Par ses impressions roumaines, Coresi s'adresse à son peuple, ayant lutté pour pouvoir parler et écrire la parole sainte dans la langue de son peuple. C'est exactement ce qu'il dit lui-même dans l'Introduction à l'Évangélaire roumain: *și am scris aceste sfinte cărți de învățătură, să fie popilor românești să înțeleagă, să învețe rumânii cine-s creștini, cen găiește și Sfântul Apostol Pavel către Corinteni 14 capete: în sfânta biserică mai bine e a grăi cinci cuvinte pe înțales decât zece mii de cuvinte în limbă străină...*<sup>31</sup>. Coresi offre le livre roumain au peuple roumain et à la culture roumaine, contribuant ainsi à l'unification de la langue littéraire roumaine, à l'unification culturelle des roumains de partout, comme une anticipation du desideratum et de la réussite du prince martyr Michel le Brave.

<sup>31</sup> « Predoslovie » la *Tetraevanghelul românesc*, Brașov, 1561, apud prof. Cornel Rădulescu, *Primele traduceri românești ale cărților de ritual, secolele XVI-XVIII (Studiu istoric, liturgic și lingvistic)*, deuxième part, dans la revue « Glasul Bisericii », XXXIV (1975), n° 5-6, p. 574.

Ce Missel est un échantillon de maturation rapide de la langue roumaine. Prononcer la Messe en roumain, mille fois, en cent églises, devant dix et cent milles de roumains, en dizaines d'années, prépare les autres grands moments de la culture roumaine, comme dans une continuelle prière d'un peuple qui sait valoir la langue, l'élever à une dignité sacerdotale et la montrer au monde, en mots qui traverseront les siècles: *Tatăl nostru ce ești în ceri sf(i)nteascăse numele tău. să vie înpărîția ta să fie voia ta cumu în ceriu așa și pre pămîntu. pita noastră sățioasă dăne noao astăzi. și iartî noao greșalele noastre. cumu iertămu și noi greșîilor noastră. și nu ne duce în năpaste ce ne izbăvește pe noi de hitleanulu*<sup>32</sup>.

### IX. Conclusions

L'année 1570 et l'effort de Coresi prouve une vérité, celle que la langue roumaine avait atteint un haut niveau de maturation qui lui permettait d'exprimer tout sentiment, toute émotion, tout idée. Celles-ci reflètent la conscience du roumain de cette époque-là, ambitieux d'écrire en sa langue, d'avoir des livres en sa langue, de créer de culture en sa langue. Le Missel imprimé par Coresi marque donc, un grand début. C'est *le début d'écrire en une langue destinée à tous les roumains, qui allait s'imposer en tant que langue littéraire moyennant sa diffusion par l'imprimerie. Cette langue était le parler roumain du sud de la Transylvanie et du nord de la Valachie*<sup>33</sup>. C'est aussi le début d'un grand courage et d'un héroïsme de la foi et de la culture qui traversera les montagnes et se généralisera dans les trois Pays Roumains ! Sur ce fondement, pas longuement après Coresi, des grands érudits (le métropolitain Simion Ștefan, le prince Șerban Cantacuzino, les Saints Métropolitains Varlaam, Dosoftei, Antim Ivireanul) apporteront leur offrande de traduction en roumain de tous les livres de culte et de formation d'un œuvre éternel. Sans leurs livres, la culture roumaine aurait été aujourd'hui extrêmement pauvre, mais, grâce aux dons qu'ils ont offerts à la spiritualité roumaine, nous avons ce que montrer au monde.

---

<sup>32</sup> *Liturghier*, Brașov, 1570, f. 36 r.

<sup>33</sup> Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Limba liturgică la români, privită în evoluția ei din edițiile Liturghierului și importanța sa pentru formarea și unitatea limbii noastre literare*, dans « Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena pe anii 1982-1983 », Viena, 1983, p. 93.

***A CELEBRATION OF ROMANIAN CULTURE AND SPIRITUALITY:  
440 YEARS SINCE THE PRINTING OF CORESI'S LITURGICAL BOOK –  
BRAȘOV, 1570***

*- Abstract -*

**Keywords:** Book of Liturgy, Coresi, Brașov, 1570, Romanian language

Deacon Coresi offered to the Romanian culture a great gift: a Liturgical Book printed by him in Brașov, in 1570. It is the first translation and printing of St. John's Liturgical Book, in Romanian language. Thus, the year 1570 marks the beginning of the long process of translating the Orthodox religious books from Slavonic and Greek into Romanian. Along the time, many other personalities of the Romanian Orthodox Church and of the Romanian culture, such as the Bishop Simeon Ștefan of Transylvania, the Bishops Dosoftei and Varlaam of Moldavia, the Noble Steward Șerban Cantacuzino, the Bishop Antim of Ungrovlahia, got engaged in this difficult, yet noble, work. Coresi's Liturgical Book is considered as a milestone, which marks the end of a long period during which, due to different historical reasons, Romanians had to listen the Liturgy in other languages, considered as „sacred” – Greek and Slavonic. It also marked the beginning of a new cultural era: Romanian language got entitled to be used in its full rights.

By his entire work, Coresi is considered one of the pioneers of Romanian literary language and one of the founders of Romanian liturgical language. The quality of the print, the beauty of the language and of the translation make Coresi's Liturgical Book a liturgical, linguistic and bibliophile masterpiece, which deserves much more attention than it has received so far.

**NOTE ASUPRA UNOR DESCOPERIRI MONETARE  
DIN JUDEȚUL VASLUI**

*Sorin LANGU\**, *Cristian ONEL\*\**,  
*Gheorghe GHERGHE\*\*\**, *Laurențiu URSACHI\*\*\*\**

**Cuvinte cheie:** monede moldovenești, evul mediu, colecții, Costel Giurcanu, Gheorghe Gherghe

Monedele pe care le prezentăm cu titlu de informare fac parte din colecțiile cunoscuților numismați Costel Giurcanu și Gheorghe Gherghe. Sunt monede moldovenești din prima jumătate a sec. al XV-lea, proveniența fiind, în toate cazurile, din zona orașului Bârlad.



**Loc descoperire:** împrejurimile comunei Banca. Colecția Gh.Gherghe.

AR. Groș. Alexandru cel Bun (1400 – 1432), ciobită și crăpată

**Av.** Cap de bour cu stea între coarne, în părți rozeta și semiluna. +MONE ALEXANDRI c.p.

**Rv.** Scut despicat: în primul câmp, trei grinzi; în celălalt câmp, șapte flori de crin. Deasupra scutului o rozetă cu cinci globule, iar în dreapta scutului o semilună. +WD MOLDAVIENSIS c.p.

MBR, p. 61, nr. 382.<sup>1</sup>

---

\*istoric, Galați, România.

\*\* drd., Bârlad, România.

\*\*\*numismat, Bârlad, România.

\*\*\*\* Muzeul „Vasile Pârvan”, Bârlad, România.

<sup>1</sup> O. Luchian, G. Buzdugan, Gh. Opreșcu, *Monede și bancnote românești*, București, 1977 (abreviat MBR).



**Loc descoperire:** împrejurimile municipiului Bârlad. Colecția Costel Giurcanu.

**AR.** Jumătate de groș. Anepigrafă, probabil Alexandru cel Bun

**Av.** Cap de bour cu stea între coarne, în părți rozeta și semiluna, de o parte și alta a coarnelor o globulă. c.p.

**Rv.** Scut despicat: în primul câmp, trei grinzi; în celălalt câmp, flori de crin (?). Deasupra scutului o rozetă cu cinci globule, în dreapta scutului un semn monetar, iar în stânga o globulă.



**Loc descoperire:** împrejurimile municipiului Bârlad. Colecția Costel Giurcanu.

**AE.** Groș. Iliș (1432-1442, cu întreruperi, singur sau asociat cu Ștefan II)

**Av.** Călăreț cu armură, în mâna stângă ține o spadă ridicată . +ELIAS WOIWODA c.p.

**Rv.:** În scut un m întors, deasupra lui o cruce cu brațe egale.+ELIAS WOIWODA c.p.

MBR, p. 68, nr. 500 .

Moneda anepigrafă este, după părerea noastră, de tip necunoscut, probabil o variantă a monedelor anepigrafe emise de Alexandru cel Bun, în timp ce moneda lui Iliș face parte din ultima emisiune înainte de asocierea cu Ștefan II.



Prezența acestor monede în regiunea Bârladului nu este o surpriză, dar nici un fapt obișnuit. În diferitele colecții particulare, dar și școlare, din județul Vaslui, se găsesc mai multe monede moldovenești și străine, din păcate nepublicate. De aceea, majoritatea monedelor, atât izolate, cât și din tezaure, care au fost popularizate, sunt străine, singurul tezaur integral cu monede moldovenești fiind cel de la Schineni, cu 178 de monede de la Petru I Mușat și Ștefan I.<sup>2</sup> Pe de altă parte, precaritatea poziției moldovenești nu poate fi pusă în totalitate pe seama nepublicării unor izvoare monetare, o altă cauză fiind calitatea ceva mai slabă a monedelor moldovenești față de cele străine.

Componența tezaurilor din județul Vaslui din secolele XIV – XVII este eterogenă, singurele tezaure cu monede moldovenești fiind cel de la Schineni, amintit deja, și cel de Bălești.<sup>3</sup>

Interesantă este o altă descoperire recentă, cea a unui gros de la Ștefan cel Mare, în apropierea Bârladului, la Pogănești.<sup>4</sup> Alături de monedele ștefaniene de la Bârlad reprezintă cele mai „sudice” descoperiri de astfel de monede în spațiul dintre Carpați și Prut, și sunt legate de expediția otomană din 1475.<sup>5</sup> Tipurile de monede descoperite în jurul Bârladului nu sunt găsite în tezaure, fiind monede de o valoare relativ modestă folosite în tranzacțiile zilnice. Aceste monede nu erau tezaurizate fiind utilizate în schimburile de zi cu zi. În zonă se desfășurau însă tranzacții importante dovadă nu numai tezaurele descoperite în sec. XV-XVII (Schinetea, Bălești, Tanacu, Țifești, Zăpodeni, Perieni, Dumbrava Roșie) ci și două monede izolate de aur, imitații de tip Chios, descoperite la Tăcuta și în jurul Bârladului.<sup>6</sup>

Rămâne ca alte descoperiri, atât din cercetări, cât și din colecții, să aducă noi elemente în conturarea vieții economice a zonei bârlădene.

---

<sup>2</sup> A. Berciu-Drăghicescu, *Repertoriul descoperirilor monetare de pe teritoriul Moldovei (secolele XIV-XVI)*, în „Caietul seminarului special de științe auxiliare”, II, București, 1990, p. 82, nr. 117.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 58, nr. 8.

<sup>4</sup> L. Munteanu, M. Rotaru, C. Onel, *Descoperiri monetare din județul Vaslui*, în „Elanul”, nr. 69, nov. 2007, pp.1-3, posibilă legătură cu cele două monede descoperite la Bârlad de la același voievod, vezi O. Iliescu, *Emisiunile monetare ale Moldovei în timpul lui Ștefan cel Mare*, în vol. *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, p. 187, nr.4.

<sup>5</sup> K. Pârvan, *Contribuții la cunoașterea monedelor lui Ștefan cel Mare (Tezaurul de la Sulița Nouă)*, în „RM”, 40, 3, 2004, p. 55, vezi și E. Oberlander-Târnoveanu, *Emisiunile monetare bătute pe teritoriul Moldovei în timpul lui Ștefan cel Mare (1457-1504) – O analiză critică*, în „CN”, IX-XI, 2003-2004, pp. 348-349.

<sup>6</sup> *Idem*, *Componența pontică în circulația monetară moldovenească din vremea lui Ștefan cel Mare*, în „RM”, 40, 3, 2004, p.70.

*NOTES ON SOME COINS DISCOVERED IN VASLUI COUNTY*

*- Abstract -*

**Keywords:** Moldavian coins, Middle Age, collections, Costel Giurcanu, Gheorghe Gherghe

The authors describe 3 coins from the surroundings of the town of Bârlad, in Vaslui county. All the three coins are from medieval Moldavia, from the first half of XV<sup>th</sup> century: one *gros* is from Alexander the Good, another *gros* is from Iliaş, the son of Alexander the Good, and the last one is an anepigraph coin, probably from Alexander the Good.

**LE SITE NEGRILEȘTI – LA COUR DE L'ÉCOLE  
LE POINT « LA CENTRALE THERMIQUE »**

*Costel ILIE\**, *Mircea NICU\*\**,  
*Adrian ADAMESCU\*\*\**, *Paul CIOBOTARU\*\*\*\**

**Mots-clés:** recherches archéologiques, le site Negrilești – la cour de l'école, département de Galați, complexe archéologique, Âge de Bronze, la culture Sântana de Mureș-Černjachov

La commune de Negrilești est sise au nord du département de Galați, à la limite géographique entre le Plateau de Tutova et la Plaine de Tecuci. Le village est traversé par la rivière Bârlad à l'ouest. Se situant sur l'une des terrasses de cette rivière, le village a été affecté par le phénomène de l'érosion des bords, beaucoup de terrains étant détruits.

Negrilești est un vieux village médiéval, le toponyme de Negrilești étant employé dès le 13 mars 1528, lorsqu'on rappelle « le village sur Bârlad où Buda et Drăgoiu ont été juges, les deux parts se nommant aujourd'hui Negrilești »<sup>1</sup>.

Dans le 18<sup>e</sup> siècle on rappelle l'Église de Frangolea<sup>2</sup>, bâtie avant 1752, et, en 1854, le boyard Iancu Giurgea bâtit l'église actuelle avec la fête patronale du Saint Nicolas,<sup>3</sup> sise près de l'école, justement dans le site archéologique.

La réserve archéologique Negrilești-La Cour de l'École de la commune de Negrilești, département de Galați, a été identifiée pour la première fois en 1981 lorsque l'archéologue Mircea Nicu a effectué une évaluation du terrain et une unité de fouille (Cs1981) à la suite de laquelle on a récolté des matériaux du néolithique et de l'époque du bronze.

Des vestiges matériels de différentes périodes (le néolithique, l'époque du bronze, les siècles IV-V p. Chr., les siècles VIII-IX p. Chr.) ont été récoltés à travers

---

\*Muzeul de Istorie Galați, România.

\*\*Muzeul Mixt Tecuci, România.

\*\*\*Muzeul de Istorie Galați, România.

\*\*\*\*Muzeul Mixt Tecuci, România.

<sup>1</sup> *Documente privind Istoria României*, A, Moldova, XVI, vol. I, pp. 262-263, n° 232

<sup>2</sup> Stoicescu Nicolae, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, Bucarest, 1974, p. 602.

<sup>3</sup> Ciuntu Theodor N., *Dicționarul geografic statistic și istoric al județului Tecuciu*, L'Établissement graphique I.V. Socecu, Bucarest, 1897, p.142.

*Danubius*, XXVIII, Galați, 2010, p. 267-282.

les années sur une surface étendue, de 12 ha environ, qui comprend l'entière surface de l'école, tout comme des terrains qui sont la propriété privé des villageois.

En 2007 et 2008 les archéologues Mircea Nicu et Costel Ilie, ont réalisé des recherches archéologiques préventives qui ont confirmé la richesse du site par la découverte de quelques complexes d'habitation (trous, foyers, logements) du néolithique, de l'époque du bronze et des siècles IV-V p. Chr<sup>4</sup>.

Dans les recherches effectuées sur ce site, en 1981, 2007-2010, on a réalisé plusieurs sections et cassettes « Zaharia », « Au pont », « À la fontaine », « La Cour de l'École » et « La Centrale thermique ». Les recherches, ayant un caractère préventif, ont visé le sauvetage de quelques périmètres menacés par des facteurs naturels (l'érosion du bord de la rivière Bârlad) et aussi par des facteurs anthropiques (travaux édilitaires divers).

En 2009, l'école du village a élaboré un projet pour la réalisation d'une centrale thermique qui va être située à 6m seulement du côté ouest du bâtiment. Afin de dégrever cette région de charge archéologique, en 2009 et 2010, le Musée d'Histoire de Galați a effectué des recherches préventives. Les archéologues Costel Ilie, Adrian Adamescu (Le Musée d'Histoire de Galați), Mircea Nicu, Paul Ciobotaru (Le Musée Mixte de Tecuci), Ovidiu Soleriu Cotoi (L'Université « Dunărea de Jos ») ont participé à cette recherche, tout comme un groupe d'étudiants de la Faculté d'Histoire, de Philosophie et de Théologie de Galați.

La région fouillée en 2009 et 2010 se trouve dans la proximité du bâtiment de l'école, 6 m à son ouest, les buts de la recherche étant de libérer de toute charge archéologique le périmètre où on va réaliser la centrale thermique, de prélever tous les vestiges matériels et de surprendre une éventuelle limite d'habitation dans ce site.

#### **Unité de recherche, stratigraphie**

En 2009 et 2010, on a réalisé six unités de recherche<sup>5</sup>, cinq sections et une cassette, qui ont fait possible la libération de charge archéologique d'une surface de 124 mètres carrés. Les sections fouillées ont été orientées parallèlement au

---

<sup>4</sup> Nicu Mircea, Ilie Costel, *Raport cercetare arheologică preventivă Negrilești-Curtea Școlii*, dans « Cronica Cercetărilor Arheologice din România », Campagne 2007, CiMeC, 2008; idem, *Raport cercetare arheologică preventivă Negrilești-Curtea Școlii*, dans « Cronica Cercetărilor Arheologice din România », Campagne 2008, CiMeC, 2009.

<sup>5</sup> Les rapports de recherche préventive ont été publiés pour chaque campagne (voir Ilie Costel, Nicu Mircea, Adamescu Adrian, Ciobotaru Paul, *Raport cercetare arheologică preventivă Negrilești-Curtea Școlii*, dans « Cronica Cercetărilor Arheologice din România », Campagne 2009, CiMeC, 2010; idem, *Raport cercetare arheologică preventivă Negrilești-Curtea Școlii*, dans « Cronica Cercetărilor Arheologice din România », Campagne 2010, CiMeC, 2011. Le présent article est une présentation générale des deux campagnes de recherches préventives effectuées en 2009 et 2010. La présentation des complexes, l'analyse des matériaux par époques historiques, l'étude du matériel ostéologique seront traités dans des ouvrages futurs.

bâtiment de l'école Sc1/2009, Sc2/2009, Sc3/2010, Sc5/2010 et perpendiculaire sur celui-ci Sc4/2010(pl.1). Au bout nord de la section Sc3, on a pratiqué une cassette pour la recherche d'un trou de l'époque du bronze. Les sections ont eu les dimensions suivantes : 10m/2m, Sc1/2009, Sc2/2009, Sc3/2010, Sc5/2010 et 10m/4m, Sc4/2010.

Dans Sc1, on a identifié des traces d'habitation spécifiques à la culture Sântana de Mureş, par le prélèvement des fragments céramiques du niveau de culture et par la recherche des trois trous et d'un four. On a récolté aussi quelques fragments céramiques spécifiques à l'époque du bronze et une *psalie* (pièce de harnachement) en os (pl.4/4) de la même période.

Tout comme dans la section 1, dans Sc2 on a trouvé aussi du matériel datant de l'époque du bronze et du siècle IV p. Chr. On a identifié aussi trois trous et un complexe (CPL1/2009) de l'époque du bronze sous le niveau culturel spécifique à la culture Sântana de Mureş.

Les complexes d'habitation découverts dans la section Sc3, un niveau d'habitation du siècle IV p. Chr. et quatre trous, trois appartenant à l'époque du bronze et un au siècle IV p. Chr., ont été partiellement affectés par des interventions contemporaines sur le terrain.

La section Sc4 a été ouverte afin d'établir les limites du complexe 1, découvert en 2009 dans Sc2 et afin de prélever le matériel archéologique du périmètre respectif. On n'a pas identifié la limite du complexe mentionné, mais on a découvert les vestiges des deux logements, L1 datant de l'époque du bronze et L2 avec du matériel spécifique à la culture Sântana de Mureş-Černjachov. On a trouvé et on a vidé trois trous des mêmes périodes historiques.

L'ouverture de la section S5 a eu le rôle de vérifier le contexte archéologique dans lequel les traces d'habitation de Sc2/2009 sont apparues. On a partiellement mis en évidence le contour d'un logement, d'un trou et d'une tranchée. Dans le coin nord-est de la section, à -0,80 -1,00 de profondeur, un contour de forme circulaire est apparu, noir, sans matériel archéologique, qui pourrait être la limite ouest du complexe CPL1/2009. Devant le trou Gr5/2009, on a découvert le contour d'un logement. A l'extérieur de ce logement, vers l'ouest, on a identifié un foyer qui desservait probablement le logement respectif. A 0,35m du profile sud, sur le profile est et à 1,10m du profile sud, sur le profile ouest, on a identifié le contour d'une tranchée, sa profondeur allant de -0,60m à -1,90m et dont on n'a pas encore déterminé la fonctionnalité. Entre cette tranchée et le profile sud de la section, on a surpris, en plan et en profile, des traces d'habitation, un autre logement peut-être. L'ouverture de la nouvelle unité de recherche pourrait clarifier ce problème.

Du point de vue stratigraphique, la situation est similaire dans toutes les unités analysées, les différences de profondeur à laquelle on a surpris les niveaux d'habitation étant insignifiants. Le niveau actuel a l'épaisseur de 0,1m-0,3m et est

formé du sol noir couvert d'une petite accumulation de gravier, matériel utilisé dans les travaux édilitaires actuels. Sous ce niveau, il y a une couche avec l'épaisseur comprise entre 0,2m et 0,7m, constituée d'un sol noir-marron, où on retrouve des traces des bauge et matériaux céramiques spécifiques à la culture Sântana de Mureș-Černjachov. La couche de sol noir et jaune, avec une épaisseur qui varie entre 0,2m et 0,6m, où on a trouvé des vestiges matériels (céramique, os d'animaux, brûlure) de l'époque du bronze, est la dernière couche avec accumulations archéologiques, étant suivie par le sol vivant.

### Complexes archéologiques

Durant la recherche, on a identifié 21 structures archéologiques dans les 6 unités de fouille. On a mis en évidence quatorze trous, trois logements, un four, un foyer et un complexe de l'époque du bronze. Les logements ont été identifiés dans Sc4 (deux) et Sc5 (un), le foyer dans Sc5, le four dans Sc1, et les trous dans toutes les sections (une dans Sc5, trois dans chacune des Sc1, Sc2, Sc4, et quatre dans Sc3).

Le premier complexe, noté L1/2010, a été identifié dans Sc4, les carreaux 4a, 4b et 5a, 5b, à partir de la profondeur de -0,40m et avait la forme rectangulaire avec les coins arrondis et dimensions de 4,60m×3,80m. Le logement s'ensevelissait, de manière alvéolée, jusqu'au -0,86m. Le complexe d'habitation a été identifié sous la forme d'une tache jaune, rectangulaire, marquée des traces légères de brûlure, tout comme des fragments de bauge. A l'intérieur de cet aménagement, à -0,50m de profondeur, on a découvert une tasse (pl.2/1) ayant deux anses surélevées, rompus, et aussi des fragments céramiques appartenant à la période tardive de l'époque du bronze, respectivement la culture Noua.

A -0,20m de profondeur, dans les carreaux 1a1b-2a2b, de Sc4, on a identifié partiellement un aménagement d'habitation de forme irrégulière, qu'on a nommé L2/2010. Il mesure 3,80m x 2,30m. L'aménagement est apparu à -0,20m et se présente sous la forme d'une plateforme de bauge, disposée irrégulièrement sur l'entière surface des carreaux mentionnés, avec l'épaisseur de 0,10m-0,20m. Sous cette plateforme, on a découvert de nombreux fragments céramiques appartenant au siècle IV. p. Chr.

Logement L3/2010 a été surpris dans la section Sc5, à -0,80m de profondeur, dans les carreaux 3-4. C'est un logement rectangulaire, demi-creusé, qui descend progressivement jusqu'au -1,40m de profondeur et a les dimensions de 3,50m/2m à ce moment. Le logement continue dans le profil ouest de la section, profil dans lequel il a l'épaisseur de 0,50m-0,60m, sur une longueur de 2,40m. On a surpris aussi trois trous de piquet avec le diamètre de 0,20m, deux sur

la côté est et une sur le côté sud. Le matériel prélevé de l'aménagement respectif appartient à la culture Sântana de Mureş-Černjachov.

Au sud du logement L3/2010, dans le profile ouest de Sc5, à 2,30m du profile sud, on a trouvé un foyer fortement brûlé. Celui-ci apparait à -1,10m de profondeur et s'ouvre à -1,30m. Il continue par moitié de profile et a les dimensions de 0,40m/0,30m. Il était sise directement sur la terre, ayant une surface ravalée et la croûte de 0,06m d'épaisseur.

Une autre installation a été trouvée dans Sc1 en 2009. Il s'agit d'un foyer qui apparait à 0,85m de profondeur, à 0,20m du profile ouest, à 4,25m du profile sud et à 4,80m du profile nord de la section. Elle a le diamètre de 1 m, l'épaisseur des murs brûlés étant de 5cm. Jusqu'à la couche de croûte de 5cm d'épaisseur, les murs se sont conservés seulement 18cm–20cm en profondeur, la voûte étant détruite depuis longtemps. En fait, près d'ici, dans la même couche, on a trouvé de nombreuses pièces de bauge et terre cuite qui peuvent provenir de celle-ci. A la suite du sectionnement, on a pu observer les traces de quelques orifices circulaires, tout comme quelques rondelles grandes (12cm) pour assurer l'appel d'air. La bouche du four a été trouvée sur le côté sud-est, sous la forme d'un canal qui mène à trou 3. Ce trou constituait la zone qui réalisait l'alimentation du four. A la base du four, à 1,64m de profondeur, tout comme dans la région qui menait à trou 3, on a découvert des morceaux de bois carbonisé. De la croûte du four et aussi du trou qui le desservait, on a récolté des matériaux céramiques spécifiques au siècle IV p. Chr.

Au bout nord de la section Sc2, un intéressant complexe archéologique est apparu (CPL 1/2009) à -0,90 et -1,20m de profondeur. Il se présente sous la forme d'une accumulation d'os d'animaux, de pots et de fragments céramiques. On a récolté des tasses à anses surélevées (pl.3/3), un pot miniaturé (pl.3/2), un petit pot avec des protubérances sur son entière surface (pl.3/4) et des fragments céramiques décorés d'une ceinture alvéolée. Le complexe, dont le rôle on n'a pas déterminé encore, s'encadre chronologiquement vers la fin de l'époque du bronze, dans la culture Noua.

La catégorie la plus représentée des complexes archéologiques est celle des trous de formes et de dimensions différentes, neuf datant de la fin de l'époque du bronze, la culture Noua, et cinq du siècle IV p. Chr.

Trou 1 est apparu dans la section Sc1, dans le coin nord-ouest de la section, à 1,40 m de profondeur et descend progressivement jusqu'au -1,90m. Il a une forme circulaire, avec le diamètre de 1,00m. Le trou a eu comme matériel archéologique des fragments céramiques appartenant à la culture Santana de Mureş, quelques morceaux de bauge et des restes ostéologiques animaux.

Trou 2 a été surpris aussi dans la section Sc1, à 2,60 m du profile nord, étant tangent au profile ouest. Il apparait à 1,30m de profondeur est se ferme à -

1,94m. Le trou est circulaire, avec des parois droites et le diamètre de 1,10m. Ce trou fait partie du même niveau de culture que la précédente ; on a prélevé de lui des os, des fragments de bauge et des fragments céramiques qui datent du siècle IV p. Chr.

Trou 3, dans les carreaux deux et trois, desservait four C1, étant la zone où l'on pouvait faire l'alimentation avec du bois. Il a une forme légèrement ovalisée, son contour étant apparu à 1,30m de profondeur et descendant progressivement (trois grades de 20cm de largeur) jusqu'au -1,74m, dans la zone devant le four. De ce trou, on a récolté des matériaux spécifiques à la culture Sântana de Mureș, des petits fragments de bois carbonisé, matériel ostéologique et bauge.

Trou 4 a été surpris par moitié, au bout sud de la section Sc1, à 20cm du profile sud, l'autre part étant découvert dans Sc2. Le trou a été identifié à -1,40m et continue en profondeur jusqu'au -2,10m. Il a le diamètre de 1,80m et la forme circulaire, avec les parois droites dans Sc1 et descende par degrés (trois) dans le coin de sud-est de Sc2. Dans ce trou on a trouvé des matériaux ostéologiques et des fragments céramiques de l'époque du bronze, la culture Noua.

Trou 5 est apparu dans la section Sc2, carreau trois, à -1,30m. Le diamètre maximale est de 2,10m, la forme circulaire et il descende par degrés jusqu'au 2,25m. On a y trouvé un piquant en os, un riche matériel ostéologique et des fragments céramiques de l'époque du bronze, la culture Noua.

Trou 6 est surpris partiellement dans la section Sc2, à 0,20cm du coin sud-ouest de la section et disparaît sous le profile ouest. Ce trou apparaît à 1,35m de profondeur et descende progressivement jusqu'au 1,70m. On a récolté quelques restes d'os et de petits fragments céramiques de l'époque du bronze.

Trou 7 a été surpris dans le profile ouest de Sc3, respectivement les carreaux 4 et 5, à -0,50m. Le trou a des parois droites, il est ovale, avec les dimensions de 1,50m/2m. Le fond du trou a été surpris à -2,55 m et se ferme par degrés, et le trou a été coupé en deux par une conduite contemporaine d'adduction d'eau. Trou 7 coupe une part de trou Gr.10 et le matériel récolté de la terre de remplissage est formé de charbons, enduit brûlé, tout comme des fragments céramiques spécifiques à la culture Sântana de Mureș-Černjachov.

Trou 8 est apparu dans le carreau 2a de Sc4, dans terre noir granuleuses, à 0,55m de profondeur. Le fond du trou est à -1,20m de profondeur. Sa forme est circulaire en plan et ronde en section et a le diamètre de 1,10m. Le matériel récolté, céramique et fragments ostéologiques, appartient au siècle IV p. Chr.

Trou 9 a été signalé dans Sc3, à -1,60m, dans le côté sud de la section Sc3, dans le carreau 1, la profondeur maximale étant de -2,00m. Le trou est coupé par une conduite contemporaine d'adduction de l'eau. Son contenu était formé des fragments ostéologiques et aussi d'un fragment céramique caractéristique à l'époque du bronze, la culture Noua.



Trou 10 a été surpris à -1,10m dans le profil ouest de la section Sc3, dans le carreau 4. Le trou a été coupé par un autre trou (Gr. 7). Le fond du trou a été surpris à -1,90m, et le matériel récolté du remplissage est caractéristique à l'époque du bronze.

Trou 11 signalé à -0,80m dans Sc3, dans le profil est, carreau 5, a été fouillé aussi par l'ouverture d'une cassette Cs7. Ce trou, avec la profondeur maximale de -2,00m, est circulaire en plan. En profile, le trou a la paroi du nord droite et celle du sud inclinée, présentant deux grades. De la terre de remplissage de ce trou, on a prélevé des morceaux de charbon, brûlure, tout comme des fragments céramiques qui proviennent d'un bol (planche 3/1) caractéristique pour l'époque du bronze, respectivement la culture Noua.

Trou 12 a été surpris dans le carreau 3a de Sc4, à -1,20m de profondeur. En plan, c'est un trou ovoïdal avec le diamètre maximale de 1,20m. Le fond du trou a été surpris à -2,05m de profondeur, dans le sol vivant. Après le sectionnement du complexe, on a observé, dans le profil du trou, qu'il est de type clocher. La terre de remplissage du trou est noir-marron. Dans le remplissage du trou, on a découvert des os qui proviennent de divers animaux, tout comme des fragments céramiques spécifiques à l'époque du bronze. Dans la terre de remplissage aussi, à -1,78m de profondeur, on a découvert un vase (pl. 3/5a, 5b), avec la lèvre évasée, le corps sphéroïdal et le fond droit et présentant des traces de brûlure secondaire. A -1,90 m de profondeur, autour du vase, on a pu constater une couche consistante de brûlure, atteignant parfois l'épaisseur de 14 cm.

Trou 13 est apparu dans le profil sud de Sc4, dans le carreau 2a, à -1,20m de profondeur. C'est un trou circulaire, avec les parois droites et le diamètre de 1m. Le contenu du trou a été formé de quelques fragments céramiques atypiques, datant probablement de l'époque du bronze aussi, et de quelques fragments de bauge.

Trou 14 a été surpris dans Sc5, carreau 4, entre mètre 6,70 et mètre 7,80, dans le profil ouest à 0,80m de profondeur. Le trou, qui a le fond droit, se ferme à -1,50m de profondeur. Le diamètre est de 1,10m, il est circulaire, avec les parois droites. Ce trou a offert du matériel céramique de l'époque du bronze (culture Noua), tout comme des fragments ostéologiques, parmi lesquels une corne de cerf.

### **Matériel archéologique**

Tout comme dans les autres établissements de la culture Noua, le matériel céramique de l'établissement Negrilești - La Cour de l'Ecole représente la partie la plus importante du matériel archéologique découvert. Même si les vases céramiques représentent une partie significative des artefacts découverts, on signale aussi l'identification d'une pièce de harnachement en corne. La *psalie* découverte au niveau de la culture Noua trouve des analogies avec d'autres pièces des

établissements de Cavadinești (département de Galați)<sup>6</sup> ou Grădiștea-Coslogeni (département de Călărași).<sup>7</sup>

Du point de vue typologique, les formes des vases de l'établissement de Negriștea - La Cour de l'Ecole présentent les mêmes caractéristiques que d'autres découvertes du domaine de la culture Noua, comme les établissements de Gârbovăț<sup>8</sup> ou de Cavadinești<sup>9</sup>

La céramique découverte peut être groupée en deux catégories : grossière et fine. De la première catégorie, les fragments céramiques découverts proviennent des vases travaillées d'une pâte inhomogène qui a dans sa composition des éclats rebattus, du sable, des petites granules de calcaire. Du point de vue du répertoire céramique, on a identifié des vases sac, avec un décor formé des ceintures horizontales simples, crénelées ou alvéolées, disposées immédiatement sous le bord supérieur des vases.

La catégorie de la céramique fine est moins représentée, étant identifiée par la présence de certains fragments de tasses travaillées d'une pâte meilleure, avec beaucoup de sable dans sa composition.

Le matériel céramique spécifique à la culture Sântana de Mureș-Cerneachov, récolté des unités de fouille (sections, cassette, trou et logement) est en état fragmentaire, étant représenté par trois types qui proviennent de divers formes de vases.

La céramique travaillée manuellement est à pâte grossière, dans sa composition trouvant des cailloux, des éclats et des coquilles pillées, elle est incomplètement brûlée ou brûlée à température bas. On compte parmi les formes de vases, le pot et les tasses sans anse, de couleur brique et gris, quelques unes avec engobe jaune-rougeâtre et comme décor on a employé l'incision.

La céramique œuvrée à roue, réalisée de pâte grossière ou fine, est très bien brûlée. La pâte de la céramique grossière a dans sa composition du sable, des cailloux et des coquilles pilées et a la couleur grisâtre, brique et rougeâtre. Comme formes de vases, on compte le pot et le broc, quelques uns étant couverts d'engobe et comme décor on rencontre la cannelure, la ceinture simple en relief et les lignes vallonnées. Le dernier élément décoratif, on le rencontre sur le corps des vases,

<sup>6</sup> Dragomir, Ion T., *Contribuții arheologice și etnografice referitoare la procesul de formare al așezărilor de tip cenușar „Zolniki”*, dans « Danubius », X, 1981, p.46, fig.6/2.

<sup>7</sup> Neagu Marian, Basarab Dan-Nanu, *Considerații preliminare asupra așezării eponime de la Grădiștea Coslogeni*, dans *Cultură și Civilizație la Dunărea de Jos*, 2, 1986, p. 114, fig.19.

<sup>8</sup> Florescu A. C., Vicoveanu R., *Așezarea din epoca bronzului târziu de la Gârbovăț (r. Tecuci, reg. Galați)*, dans « Danubius », I, 1967, p.75-87.

<sup>9</sup> Dragomir Ion T., *Raport asupra săpăturilor arheologice întreprinse la Cavadinești (r. Berești reg. Galați) în 1957*, dans « Materiale », VI, 1959, p.453-463; Idem, *Săpăturile arheologice de la Cavadinești*, dans « Materiale », 7, 1961, p.151-157.

tout comme sur les lèvres en « T ». La céramique fine est grise et brique, les formes de vases rencontrées étant le pot, le broc et la bue, et comme éléments décoratifs on rencontre la cannelure, la ceinture en relief et les lignes vallonnées.

La céramique d'import, à pâte fine rouge et blanchâtre, est très bien brûlée. Comme formes, on rencontre le broc, l'assiette, l'amphore et la lampe, certaines d'entre elles étant peintes en rouge ; comme décor, on rencontre la cannelure, la ceinture simple en relief, et aussi les lignes en zigzag réalisée par polissage.

Le matériel céramique encadré chronologiquement dans cette période a des analogies dans les stations voisines sises dans le bassin du Bârlad, tout comme dans l'entière aire de cette culture<sup>10</sup>.

La recherche archéologique de Negrileşti a offert un riche matériel ostéologique<sup>11</sup> qui nous relève le fait que les populations habitant dans ces lieux pendant l'époque du bronze et au milieu du millénaire I p. Chr, s'occupaient de l'élevage d'animaux, bovines surtout, suivies par ovines, caprines et porcines (pl.4/1-3).

Vu la variété du matériel céramique, la densité des complexes sur une surface relativement restreinte, la diversité du matériel ostéologique, on peut dire qu'il s'agit d'une station archéologique importante du sud de la Moldavie, qui s'ajoute aux nombreux sites culturellement encadrés dans les mêmes périodes historiques et situés dans le bassin de la rivière Bârlad.

---

<sup>10</sup>Şovan O. L., *Necropola de tip Sântana de Mureş-Cerneachov de la Mihălăşeni (judeţul Botoşani)*, Editions Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2005;

<sup>11</sup> Le matériel ostéologique fera l'objet d'une étude zooarchéologique séparée réalisée par Dr. Adrian Bălăşescu.

**“NEGRILEȘTI – SCHOOLYARD” SITE.  
THE „HEATING STATION” POINT**

*- Abstract -*

**Keywords:** archeological researches, “Negrileşti – Schoolyard” site, Galați County, archaeological complex, Age of Bronze, the Sântana de Mureș-Černjachov culture

The archaeological research made in the years 2009-2010 at “Negrileşti – Schoolyard” site, in Negrileşti, Galați County, had a preventive nature focusing on a precise location, called the “Heating Station”. The area where the heating station will be built was researched by investigating six units of digging that covered 124 m<sup>2</sup>.

Twenty archaeological structures (three dwellings, fourteen sewage pits, an oven, a hearth and an archaeological complex) were observed and dated, based on the ceramic material, to the later part of the Age of Bronze and to the third and fourth centuries after Christ. Nine pits, a dwelling and the complex, which contains pottery and animal bones, belong to the later part of the Age of Bronze (Noua Culture). Two dwellings, 5 pits, the hearth and the oven belong to a level of habitation specific to the Sântana de Mureș-Černjachov culture.

The research at the „Heating Station” allowed the obtainment of a rich archaeological, ceramic and, especially, osteological material that confirms that the area situated on the river Bârlad was inhabited in the two historical periods already mentioned.

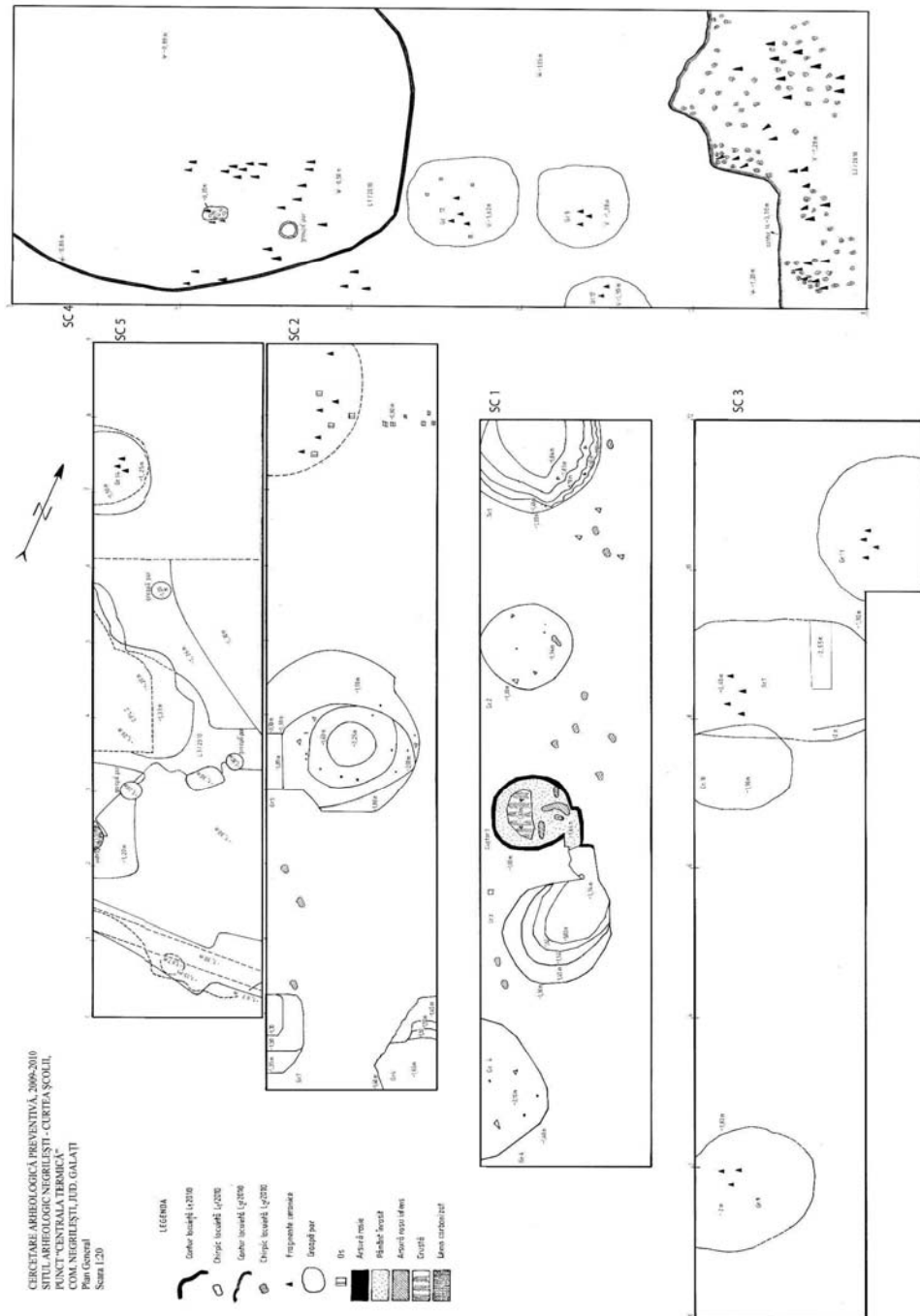


Planche 1- Le Site Negrileşti – La Cour de l’Ecole, Le Point La Centrale thermique.  
 Plan général de la recherche préventive des années 2009-2010.

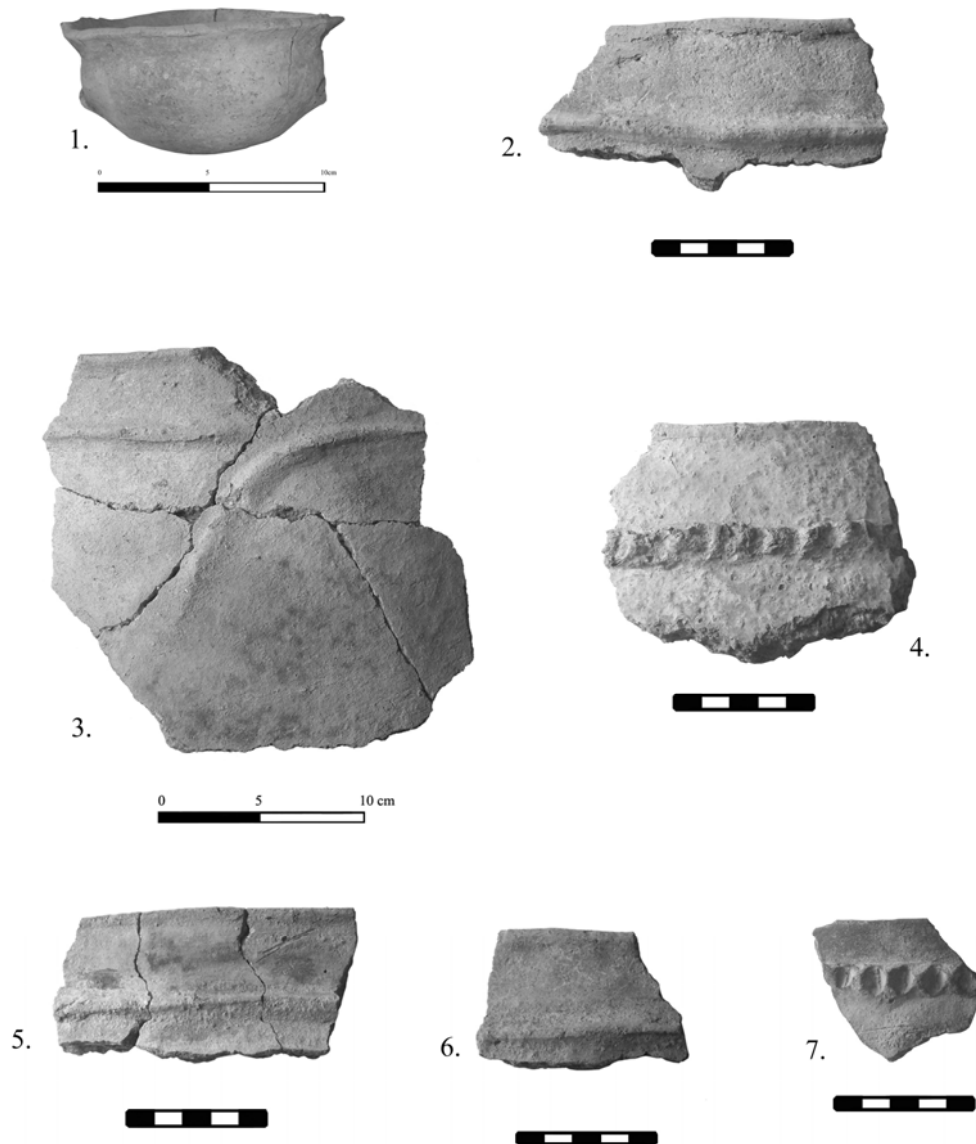


Planche 2- Le Site *Negrilești* – *La Cour de l'Ecole*, Le Point *La Centrale thermique*.  
1-7 – Céramique de l'époque du bronze, la culture *Noua*, découverte dans Sc4 logement 1.

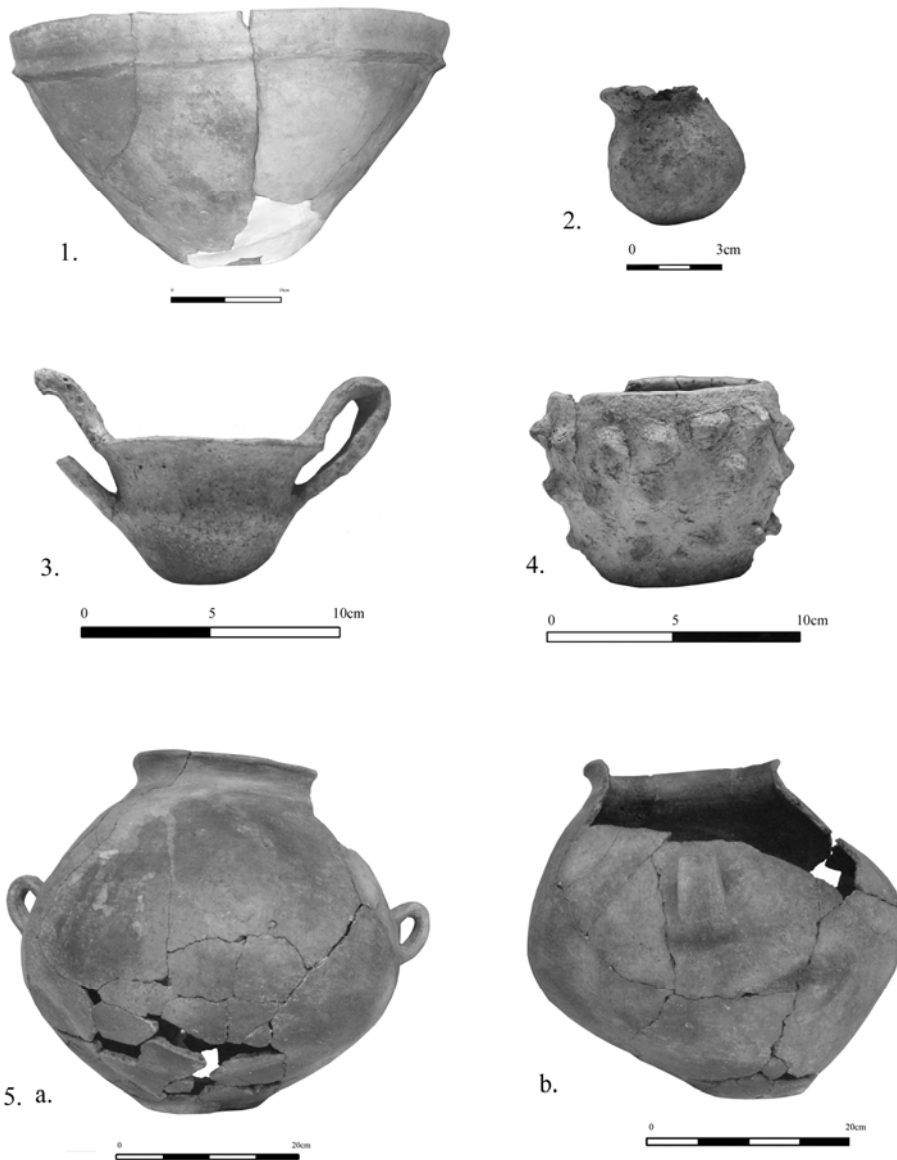


Planche 3 - Le Site *Negrilești – La Cour de l'École*, Le Point *La Centrale thermique*.  
 Céramique de l'époque du bronze, la culture *Noua*, découverte dans:  
 1- Sc3, Gr11; 2-4 –Sc2, Cp11; 5a-5b – Sc4, Gr12.

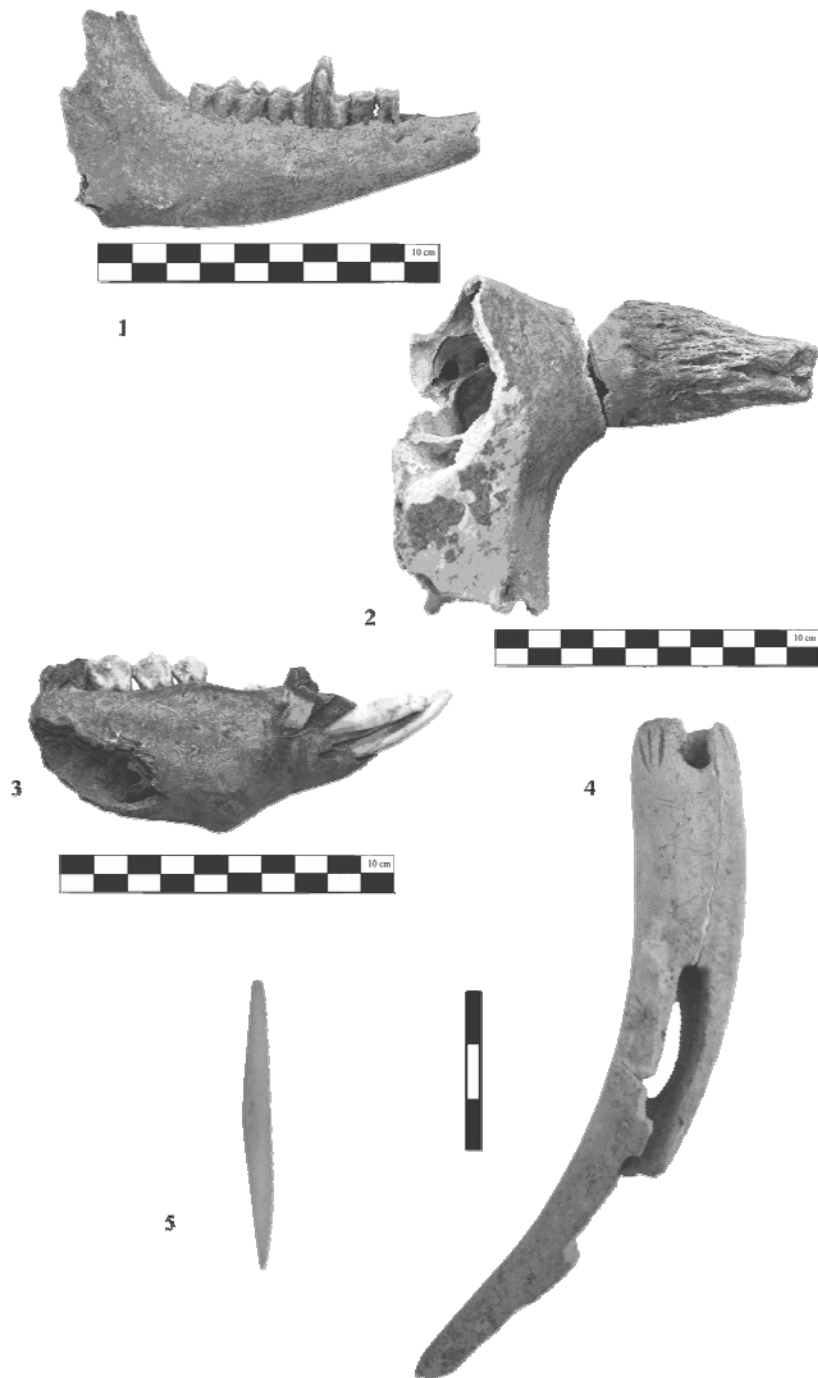


Planche 4- Le Site *Negrilești – La Cour de l'École*, Le Point *La Centrale thermique*.  
Matériel ostéologique provenu des ovines, caprines, bovines et porcines (1-3).  
Matériel ostéologique ouvré: 4- psalie; 5-piquant



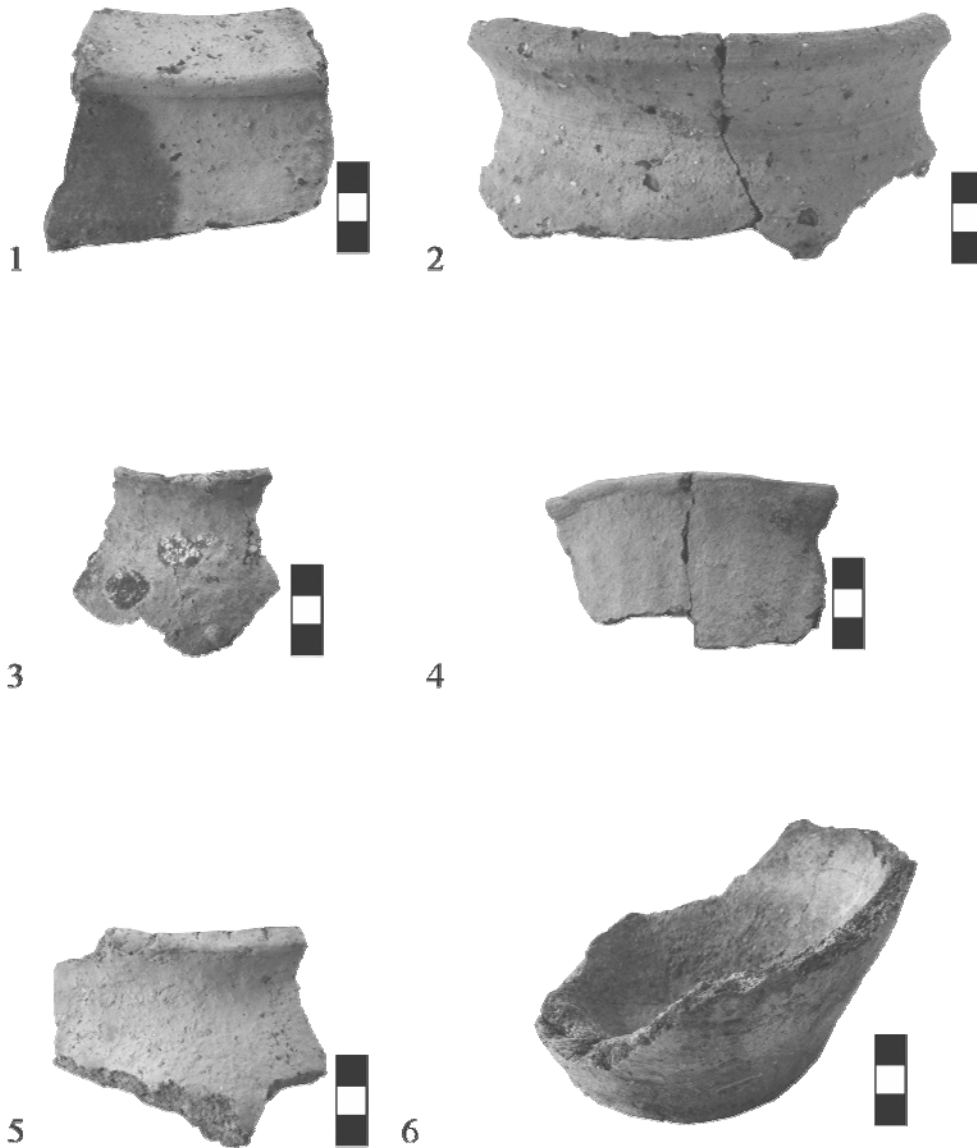


Planche 5- Le Site *Negrilești – La Cour de l'École*, Le Point *La Centrale thermique*  
Céramique à pâte grossière datant du siècle IV p. Chr,  
la culture *Sântana de Mureș-Černjachov*.

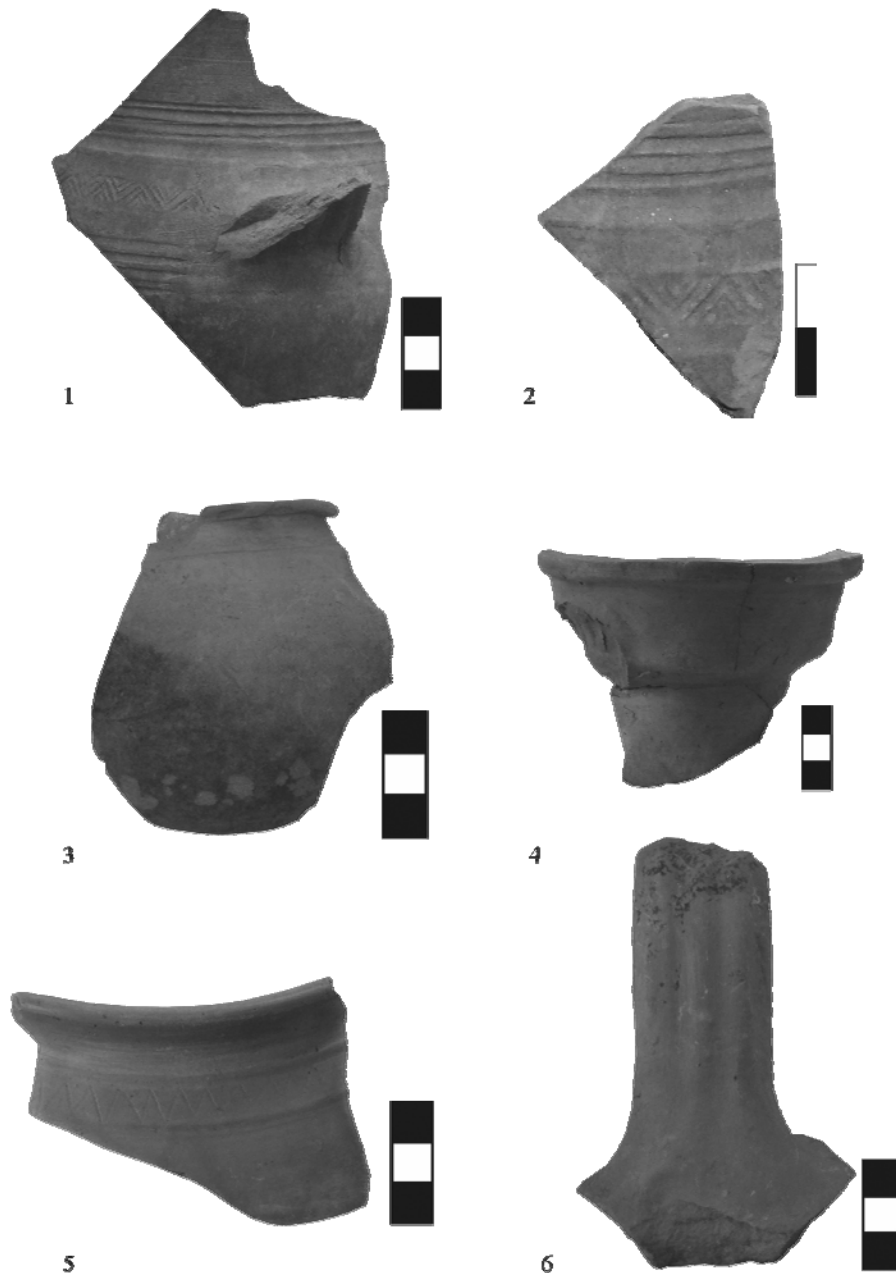


Planche 6 - Le Site *Negrilești* – *La Cour de l'École*, Le Point *La Centrale thermique*  
Céramique à pâte fine, la culture *Sântana de Mureș-Černjachov*(1-3,5) et d'import (4,6)

## RECENZII. NOTE BIBLIOGRAFICE

***Pagini din trecutul muzeografiei gălățene. Acte, documente, corespondență și note*, editor Costin Croitoru, Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 2009, XXXVIII+277 pag.**

Lucrarea de care ne ocupăm în aceste rânduri a fost lansată în luna mai 2010, la Brăila, fiind editată de dl. Costin Croitoru, „gălățean vremelnic” (conform propriilor afirmații), domnia sa activând în prezent ca cercetător științific în cadrul Muzeului Brăilei. Evident, orice contribuție nouă la cunoașterea trecutului muzeografiei gălățene este de cel mai mare interes pentru cei ce slujesc Muzeul de Istorie Galați, astfel că am purces la lectura volumului subscris de dl. Croitoru cu cea mai mare atenție.

Din nefericire, din multe puncte de vedere, volumul *Pagini din trecutul muzeografiei gălățene. Acte, documente, corespondență și note* nu reprezintă nici pe departe un pas înainte în cunoașterea acestei probleme, domnia sa rezumându-se în general la reluarea unor chestiuni deja de notorietate în rândurile specialiștilor, realizând o „carte din cărți”, fără recursul necesar la arhivă. Ori, acest lucru este de natură să conducă la concluzii eronate, deoarece „notorietatea” unei informații nu este echivalentă întotdeauna cu valoarea ei de adevăr.

Această afirmație poate fi verificată dacă ne aplecăm asupra paginilor de *Considerații privind primele preocupări muzeale și arheologice la Galați*, (pp.VII-XXXVIII). Pentru redactarea acestor pagini, domnul Croitoru a folosit aceeași bibliografie din articolul *Despre unele preocupări muzeale și arheologice la Galați*, în *Perspective asupra istoriei locale în viziunea tinerilor cercetători*, Muzeul Brăilei, Editura Istros, III, Galați, 2007, p. 235-245, bibliografie pe care, în parte, a preluat-o din studiile publicate de Leon Eșanu, Paul Păltănea sau Viorica Steluța Pisică, fără a cerceta documentele din dosarele fondurilor Serviciului Județean al Arhivelor Naționale Galați, menționate explicit la notele de subsol, ca și cum ar fi fost vorba de o investigație directă și personală a domniei sale. De fapt, singurul material arhivistic la care domnul Croitoru a avut acces direct sunt documentele Muzeului de Istorie Galați, legate în dosarul „România, Direcțiunea Școlii primare n. 6 de băieți – Galați, Dosarul Muzeului, (nr.) 5, 1 aprilie, 1913”, copiate de dl. Croitoru în intervalul 2004 – 2008 și incluse în volumul recenzat. Acest dosar, botezat incorect de autor „dosarul Școlii de Băieți nr. 6, 1913-1936”, reprezintă singura bază documentară a unei „istorii fundamentate” a Muzeului de Istorie Galați, restul cercetărilor fiind tributare, uneori până la literă, studiilor subscrise de autorii menționați mai sus.

Grigore Trancu-Iași, făcând referire la problema păstrării și cercetării arhivelor, scria în articolul *Verificați arhivele* („Universul”, 22 noiembrie, 1938), că

„viața socială și cea individuală se desfășoară în **viu grai și grafie** (s.n.). Partea verbală dispare; rămân numai urmele scrise din care cercetătorii viitorului caută să reconstituie civilizațiile dispărute”.

La rândul său, Al. Doru Șerban exprima câteva puncte de vedere, într-un articol intitulat *Talentul de a scrie o carte documentară*, din *Viața în Gorj*. Referindu-se la rigoarea științifică pe care trebuie să o aibă cel care se hotărăște să realizeze o lucrare documentară, Al. Doru Șerban consideră că „autorul e bine să aducă **nota autentică** a cărții prin **cercetări personale**... (s.n.). El trebuie să fie corect și să consemneze sursele bibliografice preluate sau cercetate, dintr-un respect față de autorii acestora, dar și față de cititori”. Ignorând asemenea criterii, dl. Croitoru ajunge, de multe ori, la concluzii eronate. Astfel, el consideră că la Muzeul de Istorie Galați există fondurile documentare *Urechia, Pașa sau Rezidența regală*, făcând confuzie între *fonduri arhivistice* și *dosare de arhivă* (vezi p. XXI-XXXVIII). Apoi, majoritatea trimiterilor documentare invocate în paginile XVII-XXXVIII sunt eronate, fără concordanță cu înscrisurile din Registrul inventar general al Muzeului de Istorie Galați, iar unele documente sunt prezentate ca inedite, deși ele au fost deja publicate. Consultarea studiului Vioricăi Steluța Piscică, *Contribuții la istoria muzeografiei românești. Muzeul Pașa din Galați (Revista Muzeelor, XL, 2005, nr.2, p.72-75)*, l-ar fi făcut pe dl. Costin Croitoru să afle, de exemplu, că așa-numitul dosar Pașa a fost valorificat și publicat chiar în perioada când era angajatul muzeului gălățean. Lectura acestui studiu i-ar fi arătat, în plus, că documentele din Dosarul Muzeului (1913-1927) au fost inventariate „filă cu filă”, fără să existe documente neinventariate, după cum afirmă domnia sa.

Aceste omisiuni și erori nu sunt singulare, șubrezind „documentarea și rigoarea științifică” pe care dl. Croitoru o invocă ca profesiune de credință. Zăbovind asupra demersurilor întreprinse de oficialitățile gălățene, în anul 1921, pentru transformarea casei domnitorului Alexandru Ioan Cuza în Muzeu, domnia sa face trimitere și la documente păstrate la Serviciul Județean al Arhivelor Naționale Galați, Fond *Primăria orașului Galați*, dos. 20/1921(p.XXV, nota 25). Din nefericire pentru dl. Croitoru, dosarul respectiv conține documente reprezentând corespondența privitoare la aprovizionarea cu lemne pentru nevoile populației din Galați, semn limpede că autorul nu a deschis niciodată acest dosar. Nici dosarul 17/1939 (nota 26), din fondul citat mai sus, nu a fost consultat vreodată de dl. Croitoru, iar când vorbește despre alcătuirea unui Comitet care să adune fonduri pentru cumpărarea Casei Domnitorului Alexandru Ioan I Cuza, face trimitere, prin nota de subsol nr.31, la fond Primăria municipiului Galați, dos.22/1923, p.3-4. De fapt, dl. Croitoru preia în **bloc citatul** și **nota nr. 5** (s.n.) din Leon Eșanu, *Înființarea muzeului „Cuza Vodă” în orașul Galați*, din „Cercetări Istorice”, (seria nouă), IV, Iași, 1973, p. 40, după care îl citează și pe Leon Eșanu. Numai că Leon Eșanu a greșit numărul dosarului, iar în arhivă, la dos.22/1923, dăm peste documente referitoare la cererea băncii Marmorosch Blank et. Co, privind realizarea unor magazine din str. Cereș, nr.3 și 7, din Galați. De altfel, toate trimiterile bibliografice folosite de dl. Costin Croitoru în acest volum, pretinse a fi fost cercetate în arhive, nu sunt decât simple „copy-paste” din unele articole, parte

deja invocate. Prin urmare, așa-numita documentare la S.J.A.N. Galați, invocată prin notele bibliografice de la p. XVII – XXXVIII, este falsă. Dacă citea cu atenție studiul lui Paul Păltănea, *Casa părintească din Galați a domnitorului Alexandru I. Cuza - Muzeu de Istorie*, în „Monumentul”, Iași, 2006, p. 103 – 117, dl. Costin Croitoru ar fi putut afla măcar cotele arhivistice corecte. Acest studiu nu au fost însă cercetat de dl. Croitoru.

De asemenea, făcând referire la perioada anilor 1913-1920, când liceul gălățean „Mihai Kogălniceanu” a funcționat în casa Cuza Vodă, (vezi p. XXV), domnul Croitoru face trimitere la studiul intitulat *Câteva date despre începuturile orașului Galați*, publicat de Paul Păltănea în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie “A.D.Xenopol”, VI, Iași, 1969, p.134. Căutând pagina cu pricina din volumul menționat de Costin Croitoru, găsim o parte din studiul istoricului și cercetătorului Nicolae Gostar, *Ius italicum în Dacia*. De fapt, editorul volumului *Pagini din trecutul muzeografiei gălățene* trebuia să facă trimitere la studiul istoricului și cercetătorului Paul Păltănea, *Alexandru Ioan Cuza și Galații*, publicat în „Danubius”, II-III, Galați, 1969, p. 134.

Dacă *Considerațiile* subscrise de domnul Croitoru ar fi fost susținute de o rigoare științifică adecvată, acestea ar fi dat cu adevărat substanță listei de documente scanate și publicate în cele 258 de pagini ale cărții. Din păcate, domnul Croitoru nu oferă nici pe departe o viziune integratoare asupra trecutului muzeografiei gălățene, rolul său reducându-se la unul de simplu copist al unor documente pe care domnia sa s-a gândit că „n-ar fi rău” să le publice. Din acest motiv, muzeologia gălățeană își așteaptă încă istoricul.

(Dragoș-Cristian CĂLDĂRARU)

**Rebecca Haynes, *Politica României față de Germania între 1936-1940*, Ed. Polirom, București, 2003, 216 p.**

Una dintre cele mai controversate apariții editoriale, care trasează principalele caracteristici ale politicii externe, în perioada 1936-1940, poartă semnătura Rebeccai Heynes, lector în Studii Românești la Institutul de Studii Est-Europene și Slave din cadrul University College, Londra. Autoarea nu este străină de acest subiect, ea publicând numeroase cărți, printre care *Occasional Papers in Romanian Studies (1998)*, dar și articole precum *German Historians and the Roumanian Național Legionary State, 1940-1944 (1993)*, apărut în „Slavonic and East European Review”.

La momentul apariției, forța acestei lucrări s-a bazat atât pe noutatea informațiilor, dar și pe curajul „nebun” al autoarei, care a prezentat aceste complicate relații într-o nouă lumină. Girul acestei lucrări de doctorat a fost dat și de bogata documentare arhivistică, realizată la Arhivele Ministerului de Externe din Bonn, la Berlin, Koblenz, la Public Record Office din Londra și Arhivele Statului din București. Totodată, acest demers istoriografic a fost urmărit îndeaproape și de către binecunoscutul istoric Dennis Deletant, conducătorul de doctorat al autoarei.

Încă din introducere, autoarea își dezvăluie intențiile, afirmând că studiul de față reprezintă o încercare de acoperi lacuna din cunoștințele noastre asupra politicii României față de Germania, de la demiterea lui Titulescu (29 august 1936) și până la abdicarea lui Carol. După cum ea însăși mărturisește, în această perioadă, principalul scop al politicii externe românești a fost apărarea integrității teritoriale a României împotriva unor posibile revendicări ridicate fie de Bulgaria (Dobrogea), Ungaria (Transilvania), fie de URSS (Basarabia). Pe bună dreptate, unele cercuri politice franceze afirmă că politica externă a României în această perioadă a constat în teama îmbinată cu admirația pentru Germania și teama îmbinată cu ura pentru Rusia. De departe, cea mai mare amenințare venea din partea URSS-ului. Pentru a contracara acest pericol, România a aderat la sistemul de securitate colectivă și Liga Națiunilor. Nicolae Titulescu, ministru de externe între anii 1932-1936, a încercat să se apropie de URSS pentru a asigura recunoașterea drepturilor suverane ale României asupra Basarabiei, încercare care s-a soldat cu un eșec. Acest eșec avea să ducă la demiterea sa și la numirea lui Victor Antonescu. Demiterea acestuia a avut o valoare simbolică anticipând, încă de pe acum, noua orientare în politica externă. După cum subliniază și autoarea, încă din 1935 avuseseră loc discuții contradictorii între regele Carol al II-lea și Titulescu. Ba mai mult, în vara anului următor, mulți dintre politicienii români au ajuns să vadă relațiile cu Germania ca o necesară protecție în fața pericolului reprezentat de URSS.

Haynes consideră că au existat trei factori care au apropiat România de Germania și anume: frica de panslavism, antibolșevismul și antisemitismul. Pe această teamă față de bolșevism a mizat și Goering, văzut de autoare, pe bună dreptate, drept artizanul relațiilor româno-germane. Acesta oferea garanția integrității teritoriale și ajutorul Germaniei în dezvoltarea economiei, în schimbul neutralității României. În caz contrar, Germania avea să-și îndrepte atenția asupra Ungariei și Bulgariei. După cum se știe, după demiterea lui Hjalmar Schacht, în noiembrie 1937, Goering a devenit adevăratul conducător al economiei germane. Ambițiosul său plan pe patru ani prevedea, printre altele, și găsirea de surse sigure de materii prime iar petrolul românesc era considerat vital pentru Germania. Un alt motiv de îngrijorare a fost dat de intervenția partidului nazist în afacerile interne ale României. Încă din 1935, acesta stabilise relații de prietenie cu O. Goga și A.C. Cuza, cu scopul de a-l scoate pe Victor Antonescu din funcția de ministru de externe. Se pare că planul le-a reușit de minune, deoarece la alegerile din 1937 nici un partid nu a obținut cele 40% din voturi necesare. Totodată, plasarea Gărzii de Fier pe locul al II-lea și al PNC pe următorul a marcat începutul ascensiunii grupărilor extremiste, grupări care au știut să speculeze foarte bine nemulțumirile populației.

În cel de-al doilea capitol, intitulat în mod ironic „Prietenii cu întreaga lume”, autoarea încearcă să demonteze ipoteza conform căreia România ar fi fost doar o victimă a nepăsării Occidentului și s-ar fi apropiat de Germania împotriva voinței ei. Pentru a-și argumenta opțiunile, autoarea compară arhivele germane și engleze cu scrierile istoricilor autohtoni. În opinia sa, această perioadă a stat sub semnul controverselor, generate de politica duplicitară a Bucureștilor. Și politica dusă de Goga a stat tot sub semnul controverselor. Deși, în viziunea Berlinului,

numirea lui Goga a însemnat o evoluție în normalizarea relațiilor cu Germania (p.49), la 31 octombrie 1937 Goga îl asigură pe Fabricius de dorința de a semna un tratat de prietenie cu Germania iar peste puțin timp, într-un articol, se pronunța pentru menținerea legăturilor tradiționale cu Franța și Marea Britanie. Autoarea consideră că această politică era în concordanță cu cea dusă de Carol al II-lea. În opinia noastră, această politică era dictată chiar de rege, care avea să-și demonstreze „abilitățile” într-ale politicii externe nu peste puțin timp, Goga fiind mai degrabă omul nepotrivit la momentul nepotrivit.

Deși autoarea pune demiterea cabinetului Goga pe seama disensiunilor existente între Armand Călinescu, cuziști și Garda de Fier, în realitate gândurile lui Carol se îndreptau, în aceea perioadă, tot mai mult către o dictatură personală. După demiterea guvernului Goga, regele a concentrat întreaga putere în mâinile sale. Prin noua Constituție, miniștrii erau responsabili doar față de rege, care guverna prin decrete-legi. O lună mai târziu se realiza Anschluss-ul, act privit cu pasivitate de către aliații occidentali. Nici acest eveniment nu i-a dat de gândit regelui Carol al II-lea, care avea să-l numească ministru de externe pe Nicolae Petrescu-Comnen, la 30 martie 1938. Deși presiunea germană asupra României a devenit tot mai evidentă în această perioadă, autoarea consideră că regele Carol și Petrescu-Comnen erau hotărâți să mențină linia neutralității în politica externă, un fapt care a constituit un pas înainte din punct de vedere al Germaniei, care miza pe teama României față de Ungaria și URSS.

În perioada imediat următoare, două evenimente aveau să pună sub semnul întrebării complicatele relații româno-germane. Primul este asasinarea lui Corneliu Zelea Codreanu. Deși istoriografia românească a susținut că în spatele Gărzii de Fier s-ar fi aflat Hitler, autoarea consideră că nu există suficiente dovezi în sprijinul acestor afirmații. Cu toate acestea, în urma acestui eveniment, relațiile româno-germane au trecut printr-o criză.

Cel de-al doilea eveniment a fost reprezentat de acordul de la München, în urma căruia Mica Înțelegere avea să devină doar o amintire. Cu toate că autoarea consideră că reprezentanții români au încercat să evite îndeplinirea obligațiilor față de Cehoslovacia, în realitate, în spatele acestui pact, s-a dus o luptă mult prea mare pentru un stat atât de mic ca România. Soarta Cehoslovaciei era decisă, cu sau fără ajutorul României. Înțelegerea de la München a întărit poziția Reichului în Europa Centrală și de Sud Est și totodată a reflectat lipsa de voință a Franței și Angliei față de ambițiile expansioniste ale Führerului. În acest context, atât Carol al II-lea, cât și Nicolae Petrescu-Comnen, au încercat să câștige bunăvoința acestuia cu toate că, în secret, mai sperau la o revenire în forță a Angliei. Această speranță însă nu s-a adevărit. În urma vizitelor pe care regele le-a făcut la Paris și Londra nu s-a ajuns la nici o înțelegere. La rândul său, nici Berlinul nu a părut dispus să-și asume vreun angajament. Ba mai mult, aderarea Ungariei la Pactul-Comintern, în ianuarie 1939, ascuțea sentimentul de izolare al țării noastre.

În aceste condiții, la 21 decembrie 1938, ministrul de externe, Nicolae Petrescu-Comnen, este demis și înlocuit cu Grigore Gafencu. Deși inițial fusese adeptul ideii de securitate colectivă, în timpul mandatului Gafencu a optat pentru o politică de echilibru. De altfel, el însuși afirma că „echilibrul și pacea pe continent depind în mare măsură de spiritul de înțelegere și de sentimentul de solidaritate

între state”. Pentru a păstra această solidaritate, Gafencu a făcut o serie de concesiuni Germaniei, în speranța că teritoriul țării noastre nu va intra în calea ambițiilor Ungariei, URSS-ului sau Germaniei. Concesiunile făcute minorității germane din România, includerea Germaniei în CED și semnarea tratatului economic între România și Germania, constituie dovezi în acest sens. După cum afirmă și autoarea, în ambele tabere au existat interese pentru semnarea acestui tratat. Dacă, pentru România, Germania reprezenta un bun furnizor de echipament militar modern, dar și un cumpărător accesibil pentru grânele românești, pentru Germania petrolul românesc era legat de pregătirile de război, pregătiri care se accentuau odată cu trecerea timpului.

După ocuparea Cehoslovaciei de către Hitler, la 15 martie 1939, Chamberlain a propus formarea unui bloc antigerman format din Marea Britanie, URSS, Franța și Polonia și România. Nici România și nici Polonia nu au vrut să se asocieze cu URSS, de teama unei agresiuni sovietice și pentru a nu supăra Germania. Totul a fost în zadar însă. Germania avea să-și arate adevărata față în ajunul celui de-al doilea război mondial, când încheie pactul Ribbentrop-Molotov, la 23 august 1939. Cu toate că presa occidentală a catalogat acest eveniment cu mult umor, numindu-l „căsătorie din interes”, pentru România a însemnat un pericol de moarte, înțeles bine de autoritățile de la București.

Următoarele pagini ale lucrării sunt consacrate Dictatului de la Viena și instaurării dictaturii antonesciene, consecința firească a acestuia. După capitularea Belgiei, la 28 iunie 1940, guvernul român s-a arătat din ce în ce mai dispus să colaboreze cu Reich-ul, mai ales după pierderea Basarabiei și Bucovinei, în beneficiul URSS-ului. Gafencu, care se pronunța în continuare în favoarea unei politici de neutralitate, și-a dat demisia. Agonia României era departe de se fi terminat, deoarece atât Bulgaria cât și Ungaria ridicau în continuare pretenții teritoriale la adresa țării noastre. Pentru a contracara aceste pretenții, Carol nu a precupețit nici un efort pentru a-i face pe plac lui Hitler. Drept urmare, la 4 iulie 1940, regele numea un nou cabinet condus de pro-germanul Ion Gigurtu. După cum afirmă și autoarea, „guvernul român spera că, printr-o colaborare mai îndeaproape cu Germania, va proteja România de URSS, dar și de tendințele revizioniste ale Ungariei și Bulgariei” (p.151). Toate încercările României de a câștiga încrederea Führerului au fost zadarnice.

După semnarea tratatului de la Viena, din 30 august 1940, dictatura regelui Carol s-a îndreptat către dezastru. Germania a găsit în persoana lui Antonescu un militar de încredere, capabil să instaureze ordinea. Prin urmare, la 5 septembrie, regele a abdicat, iar la 14 septembrie generalul și-a asumat conducerea statului național-legionar român.

Rebecca Haynes consideră că, „după abdicarea lui Carol, alianța generalului Antonescu cu Germania și-a avut originea în politica dusă de Carol în vara anului 1940” (p.164). Prin această alianță, Antonescu a crezut că-l poate convinge pe Führer să anuleze prevederile Dictatului de la Viena, năzuință care s-a dovedit profund naivă. Probabil, aceste convingeri au izvorât din numeroasele vizite pe care acesta le-a făcut la Berlin. Într-una din aceste vizite, Hitler îl asigura pe mareșal de bunele sale intenții afirmând că, „dacă România a mers de sus în



*jos, acum a început să urce în sus” (Antonescu-Hitler, Corespondență și întâlniri inedite 1940-1944, Ed. Cozia, București, 1991, p. 56).*

Cartea Rebecăi Haynes a avut reacții pozitive în mediile științifice românești, autoarea reușind să evidențieze foarte bine contextul unei epoci controversate. Pentru cei obișnuiți cu discursul istoriografiei românești, care pune exclusiv pe seama contextului extern pierderile teritoriale din vara anului 1940, afirmațiile istoricului britanic, prin insistența pe „duplicitatea” și „echivocul” politicii externe românești ca și factori fundamentali al prăbușirii României Mari, poate apărea deranjant. Lucrarea însă are tocmai acest obiectiv, de a evidenția reacțiile românești în fața provocărilor externe, dar ea trebuie citită în coroborare cu alte lucrări deoarece, altfel, ne putem închipui că prăbușirea statelor din Europa de Est s-a datorat exclusiv de competența a guvernelor acestor țări, nu și greșelilor uriașe făcute de marile puteri, dintre care Marea Britanie a avut un rol decisiv.

(Ana-Maria CHEȘCU)

**Mircea Goga, *Veturia Goga, „Privighetoarea lui Hitler”*, Editura RAO Internațional Publishing Company, Colecția RAO Class, București, 2007, 699 p.+ 14 foto**

Mircea Goga este profesor la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj și la Sorbona, fiind autorul a numeroase volume de versuri și studii lingvistice. Unul din domeniile sale de studiu este viața și activitatea lui O. Goga, autorul fiind de altfel strănepotul marelui poet.

Cartea pe care o prezentăm este cu siguranță o inițiativă îndrăzneată, aducând în prim planul istoriografiei române informații până acum necunoscute. Lucrarea nu este o biografie romanțată, așa cum pare la prima vedere, ci este rodul a zeci de ani de cercetări. Principalul scop al autorului este reabilitarea celui supranumit „poetul pătimirii noastre” pe scena istoriei, cartea fiind după cum afirmă el însuși, „o modestă ofrandă personală adusă celui care mi-a călăuzit și mi-a însoțit pașii”.

De ce o carte dedicată Veturiei și nu Poetului totuși? Încă din lunga introducere (pp. 11-45) autorul se justifică: „m-au încercat tot felul de scrupule când Veturia Goga m-a obligat să îi promit că îi voi așterne pe hârtie viața”. Rolul său este unul ingrat, dacă ne gândim că, timp de 30 ani, istoriografia românească a privit-o pe Veturia Goga doar ca pe femeia din umbra poetului. De la început trebuie spus că autorul o acuză pe Veturia Goga pentru rolul de „cal troian” în cadrul relațiilor României cu Germania nazistă și Uniunea Sovietică, ea jucând la doi stăpâni în același timp. Personal, mi-e greu să cred că aceasta a fost un factor de decizie în aceste relații, ci mai degrabă a fost un intermediar. Cu toate acestea, Mircea Goga nu lasă întâmplării nici un detaliu, acuzând-o fără milă pe cea care, în perioada interbelică și la începuturile regimului comunist, a jucat un rol important în destinele unor oameni politici importanți precum O. Goga, Ion Antonescu, Maria Antonescu.

După introducere, lucrarea continuă cu o notă asupra ediției (pp. 47-48), în care autorul dezvăluie principalele surse la care a apelat. Dintre acestea, demne de menționat sunt: Arhiva Muzeului memorial „Octavian Goga”, Arhiva Mircea Goga, dar și mărturiile Geanei, fiica adoptivă a Veturiei, și a altor apropiați ai acesteia. Lucrarea se termină cu o postfață (pp. 559-568) intitulată în mod sugestiv *Octavian Goga-magistrul vieții mele*, o veritabilă pledoarie în favoarea poetului.

Lucrarea nu este structurată pe capitole, pe parcursul a 700 de pagini prezentându-se ca un continuum, în mod cronologic, viața Veturiei, care ar putea fi rezumată în trei etape: începutul, mărirea și decăderea. Fragmentele din mărturii sunt incluse în textul cărții, autorul comentând pe marginea lor. Alături de acestea, cartea mai cuprinde 14 fotografii (pp. 512-513) cu Goga și femeile din viața sa - Hortensia, prima soție, Veturia, eterna obsesie gogiană, și mama poetului, Aurelia Goga.

În prima parte a lucrării autorul prezintă începuturile Veturiei, plasate în străvechiul Ardeal austro-ungar, la Sebeș, cetate medievală atestată încă din 1245. Autorul realizează o radiografie a vieții culturale ardeleno de la început de veac, viață culturală adumbrată de intrigi și jocuri politice. André Gide spunea că „nimic din ce ni se întâmplă nu este destinat altui om”. Citatul mi s-a părut reprezentativ, deoarece viața eroinei de la Ciucea s-a derulat încă de la început sub imperiul predestinării, idee susținută și de autor: „Veturia a fost ceea ce se numește o răsfățată a destinului...N-a cerut și n-a așteptat nimic de la viață. A luat-o în mâini și i-a smuls după propria mărturisire tot ceea ce nu a venit de la sine”. Crescută în sânul unei familii cu veleități muzicale, Veturia a ales instinctiv scena artistică, apoi pe cea politică, unde ambițiile ei puteau prinde viață. La începutul secolului al XIX-lea, Sibiu se impusese în viața artistică a Transilvaniei, artiști precum Augustin Bena, Gheorghe Dima, Nicolaie Popovici înobilând cu talentul lor vechea urbe medievală. Eroina noastră debutează pe scena artistică a Sibiului în 1903, la Concertul Reuniunii Române de Muzică, cu piesa *Răsunetul de la Crișana* de Ion Vidu. Este o perioadă de ucenicie pentru Veturia, ea devenind apropiata reginei Elisabeta: „Carmen Sylva mă îndrăgise mult. Cu mine putea vorbi nemțește spre deosebire de celelalte Doamne de Onoare cu care, necunoscându-i limba, se putea înțelege doar în franțuzește... Mergeam la palat ca la moară”.

Datorită recunoașterii de care se bucura ca artistă, va cunoaște o serie de personalități politice din Germania. Printre acestea, Siegfried Wagner, fiul reputatului muzician Richard Wagner, bun prieten cu regele Ferdinand, și lordul Houston Stewart Chamberlain, soțul Evei Wagner și confidentul lui Wilhelm al II-lea. Acesta din urmă era promotor al rasei unice și al exterminării raselor așa-zis inferioare. Autorul consideră că în această atmosferă artistică și-a început Veturia ucenicia în ale spionajului, el aducând drept dovadă notele lui Siegfried Wagner, în care aceasta apare ca „fermecătoarea româncă”, „ființa încântătoare”. Perioada petrecută aici este umbrată de norii grei ai primului război mondial iar Veturia este nevoită să se întoarcă în țară.

În decembrie 1919, O. Goga este numit ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice, multe voci afirmând că de fapt amanta sa, Veturia, era ministru.

În continuare, autorul prezintă, cu lux de amănunte, activitățile ascunse ale Veturiei, realizând un tablou al vieții politice interbelice, perioadă în care cele mai

multe hotărâri s-au luat în spatele ușilor închise. Lipsa de experiență și dezinteresul cetățenilor față de introducerea votului universal au bulversat viața politică a României. De acest lucru au profitat grupările extremiste, care au speculat din plin nemulțumirile cetățenilor.

Autorul consideră că, din a doua jumătate a anilor '30, mariajul cu Octavian Goga a fost de fapt un paravan pentru activitățile oculte ale proaspetei soții. În 1937 Goga este numit prim-ministru de către Carol al II-lea. Partidul lui Goga avea drept obiectiv transformarea României într-un stat corporatist, iar pe plan extern urmarea menținerii unor bune relații cu Germania și Italia. Multe voci afirmau că această politică reprezintă o amenințare la adresa integrității teritoriale și a independenței României. Autorul consideră că în această perioadă aveau loc manevre politice intense, Veturia nefiind străină de aceste jocuri de culise. Politica autoritară a regelui Carol genera nemulțumiri în rândul oamenilor politici, care încercau să-l înlăture de la putere. Printre aceștia, Goga și Ion Antonescu, care, din păcate, au fost „ciripiți” de Veturia. În spatele ei s-au aliniat toți adversarii lui Goga. În 1938 O. Goga era doar o palidă amintire a omului care fusese odată. Scârbit de viață, poetul a decis să plece la Berna, dar dușmanii săi nu l-au lăsat să-și găsească liniștea, orchestrând din umbră un mișelesc asasinat. Deși autorul o consideră pe Veturia principala vinovată de moartea poetului, personal cred că Goga este victima propriului stil de a face politică.

După moartea poetului Veturia se putea dedica în sfârșit marii sale pasiuni, spionajul. Nicholas Nagy-Talavera, profesor la California State University și supraviețuitor al lagărelor de la Auschwitz, afirma: „Contactele neoficiale germano-românești aveau loc la doamna Veturia Goga...văduva lui O. Goga”.

După pierderile teritoriale din vara anului 1940, dictatura regelui Carol s-a îndreptat către dezastru. La 5 septembrie Carol al II-lea a abdicat, iar la 15 septembrie generalul Antonescu și-a asumat conducerea statului român, inaugurând o guvernare în care Veturia Goga a jucat un rol deloc neglijabil. Despre perioada Antonescu, istoricul Florin Constantiniu scria: „acesta nu a găsit decât doi oameni de încredere, a căror companie i-a devenit indispensabilă: văduva lui O. Goga, Veturia, o adevărată egerie a lui Antonescu și Mihai Antonescu, un fidel executant de care Antonescu nu s-a despărțit nici când Hitler i-a cerut s-o facă”. Mircea Goga consideră că Antonescu a fost atras într-un complot, orchestrat cu abilitate de Veturia, fapt asupra căruia avem serioase rezerve, deoarece Ion Antonescu a avut convingeri politice clare și principii pe care le-a urmat constant, fiind greu de manipulat, chiar și de o performeră precum Veturia Goga.

Finalul celui de-al Doilea Război Mondial a schimbat însă totul, aducând o nouă conducere, care venea de la Moscova. Nu a fost nici o problemă pentru Veturia, de la Belin și până la Moscova nefiind decât un singur pas. Inițial declarată criminală de război și vinovată de crime împotriva umanității, a scăpat basma curată servindu-și cu evlavie noii stăpâni. Ea nu a ezitat să-și vândă vechii prieteni, pe mareșalul Antonescu și pe Maria Antonescu, căci Veturia schimbase stăpânii, nu și năravurile. La procesul lui Antonescu, numele acesteia nici măcar nu a fost pronunțat, deși principala vinovată de arestarea lui Antonescu a fost, în opinia autorului, tot Veturia. A fost un proces care a dezlănțuit reacții furibunde în rândul militarilor care scandau pe străzi, după cum mărturisea și Paul Goma: „,...

curva de Veturia Goga, ibovnica lui Groza, spioana englezilor și a rușilor, ea l-a împins prin Maria Antonescu, ca să mai poată fura ceva pianе și tablouri de maeștri”. Această Iudă, din perspectiva opiniei publice, s-a retras în ultima parte a vieții la Ciucea, așteptând reabilitarea. Nu a avut de așteptat decât doi ani. Într-o perioadă în care majoritatea chiaburilor luau drumul canalului Dunăre-Marea Neagră, Veturia era în continuare proprietara castelului de la Ciucea, ba mai mult, ca directoare a Muzeului Memorial „Octavian Goga”, primea un salariu de 1700 de lei.

Închisă într-un turn de fildeș la Ciucea, Veturia își amintea cu nostalgie de vremurile de altădată. În lipsă de alte distracții, conform amintirilor lui Mircea Goga, Veturia își tortura sistematic colaboratorii, tratându-i aidoma foștilor servitori. După 1965 domeniul Ciucea a fost trecut pe lista onorifică a PCR-ului, Veturia devenind o doamnă de încredere pentru comuniști, la fel ca și în cazul KGB-iștilor, a lui Carol al II-lea, Antonescu, Goga. În sfârșit, un adevărat model de încredere! Pentru a trece timpul scria zilnic în jurnal, dar sfârșitul era tot mai aproape. La 15 iunie 1979, Veturia părăsea această lume după un lung exil la Ciucea. Ultimele sale cuvinte scrise în jurnal au fost: „Resemnată, tristă”.

Deși scrisă într-o manieră personală, lucrarea lui Mircea Goga este o lucrare benefică pe scena istoriografiei românești. Meritul autorului este că a spus lucruri care nu s-au spus până acum. Cu toate acestea, informațiile nu trebuie luate ad litteram, ci trebuie privite critic, dincolo de farmecul acestei lucrări, Mircea Goga rămânând totuși strănepotul marelui poet.

(Ana-Maria CHEȘCU)

## ABREVIERI

- AADJ – Arhiva Arhiepiscopiei Dunării de Jos  
AE – Archaeologiai Értesítő, Budapesta  
APJ - Arhiva Protoieriei Galați  
ArhMold – Arheologia Moldovei  
Bechtel – Friedrich Bechtel, *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt*  
CIL - Corpus Inscriptionum Latinarum  
Detschew, Sprachreste – Dimiter Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Vienna, 1957  
EAIVR – Enciclopedia Arheologiei și Istoriei Vechi a României  
ILS - H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, I-V, Berlin  
IOSPE - Inscriptiones Orae Septentrionalis Ponti Euxini  
ISM- Inscipțiile din Scythia Minor grecești și latine  
KIAON – Ladislav Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen* (Beiträge zur Namenforschung, Beih. 21). Heidelberg: Carl Winter 1984  
KlasPN – Ladislav Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen* (Československá akademie ved. Monografie orientálního ústavu 19). Prag: Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften 1964  
MBR – O. Luchian, G. Buzdugan, Gh. Oprescu, *Monede și bancnote românești*, București, 1977  
Pauly-Wissova – Pauly Wissova, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*  
PNSMK – Ladislav Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste: Die ethnischen Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung* (Československá akademie ved. Monografie orientálního ústavu 16 ). Praha : Nakladatelství československé Akademie Ved 1955.  
RM – Revista Muzeelor  
V.I. Georgiev, Namenkunde – Vladimir Georgiev, „Thrakische und Dakische Namenkunde“. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II.29.2. Berlin - New York 1983

## **NORME DE EDITARE A REVISTEI *DANUBIUS***

Revista noastră, fondată în anul 1967, publică studii, articole, note, dezbateri, recenzii și note bibliografice care privesc istoria universală, națională, locală. Cei care doresc să publice în revista noastră sunt invitați să trimită textul pe adresa de e-mail **revistadanubius@gmail.com**. Textele vor fi redactate în format DIN A4, utilizând editorul Microsoft Word, cu fontul Times New Roman, mărime 12 pt. text și 10 pt. note, obligatoriu așezate în subsol. În cazul în care textele conțin pasaje din limbi și scrieri vechi – greacă, chirilică etc. – autorii trebuie să trimită și fonturile utilizate. Studiile și articolele vor fi însoțite de o listă de 5-10 cuvinte-cheie, un abstract de maxim jumătate de pagină și un rezumat de o pagină, în limbile engleză și română. Pentru a putea fi incluse în tomul pe anul respectiv, articolele trebuie trimise Colegiului de Redacție nu mai târziu de data de 1 iunie. Redacția își rezervă dreptul de a planifica apariția textelor în raport cu propriile exigențe și priorități. Astfel, colaboratorii sunt rugați să anunțe Redacția în privința oricărei modificări a intențiilor de publicare a textelor în *Danubius*. Articolele vor fi supuse în prealabil unui proces de peer-review, care poate fi consultat pe [www.revistadanubius.ro](http://www.revistadanubius.ro).

## **EDITING NORMS FOR *DANUBIUS***

Our review, founded in 1967, publishes studies, articles, notes, debates, reviews and bibliographical notes regarding world, national and local history. The colleagues who want to publish in our review are invited to send the electronic version of the text to **revistadanubius@gmail.com**. The texts must be typed in DIN A4 format, using the editor Microsoft Word, font TIMES NEW ROMAN, size 12 for the text proper and 10 for the notes, which must be placed in the page footer. If the texts contain excerpts in old languages – Greek, Cyrillic, etc. – the author must also send the specified fonts. The studies and articles will be accompanied by a list of 5-10 key-words, by an abstract of maximum half a page and by a summary of around one page, in English and Romanian. In order to be included in the current issue, the papers must be sent no later than June 1. The Editorial Board reserves the right to schedule the publication of the texts according to its own exigencies and priorities. Thus, the collaborators are asked to announce the Editorial Board of any modification in their intention to publish the texts in the *Danubius*. Prior to their publication, all articles will undergo a peer-reviewing process; details on this process can be found at [www.revistadanubius.ro](http://www.revistadanubius.ro).

**DANUBIUS**

Revista Muzeului de Istorie Galați  
Orice corespondență se va trimite pe adresa:

**MUZEUL DE ISTORIE**

Str. Mr. Iancu Fotea, nr. 2

800017 Galați - ROMÂNIA

Tel. (40) 236-41.42.28

Fax. (40) 236-46.07.97

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

E-mail: [revistadanubius@gmail.com](mailto:revistadanubius@gmail.com)