



EDITURA
Muzeului de Istorie Galați

MUZEUL DE ISTORIE „PAUL PĂLTĂNEA”
GALAȚI

DANUBIUS

XXXV
Partea II



EDITURA
Muzeului de Istorie Galați

2017

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC:

Mihalache BRUDIU (Galați), Anne-Marie CASSOLY (Strasbourg),
Virgil CIOCÂLTAN (București), Constantin FROSIN (Galați), Viaceslav KUSHNIR
(Odessa), Florin MARINESCU (Atena), Mihai MAXIM (Istanbul),
Mykola MYKHAILUTSA (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, Elena-Ingrid BAHAMAT,
Decebal NEDU, Marius VELICĂ, Raluca DRAGOMIR – redactori

TRADUCERI ȘI CORECTURA TEXTELOR ÎN LIMBI STRĂINE:

Ovidiu NEDU, Raluca DRAGOMIR

MACHETĂ GRAFICĂ ȘI DESKTOP PUBLISHING:

Ovidiu NEDU

I.S.S.N. 1220 – 5052
E.- I.S.S.N. 2392 - 7992

CUPRINS/CONTENT

Partea II

Istorie medievală și modernă/Middle Age and Modern History

Pr. Eugen DRĂGOI, Florin MARINESCU

Blestemul jupânesei Dragolea 7
The Curse of Mrs. Dragolea

Lucian Zeev HERȘCOVICI

Portul Galați în literatura ebraică și idiș de călătorie din secolele XVII și XVIII 21
The Harbor Town of Galați in Hebrew and Yiddish Travel Literature, from the XVII-th and XVIII-th Centuries

Teofil RENDIUC

*НЕВІДОМІ АСПЕКТИ ЩОДО ЄВАНГЕЛІЯ, ВИДАНЕ ГЕТЬМАНОМ УКРАЇНИ ІВАНОМ
МАЗЕПОЮ ТА ГОСПОДАРЕМ ВАЛАХІЇ КОНСТЯНТИНОМ БРИНКОВЯНОМ У 1708 РОЦІ
АРАБСЬКОЮ МОВОЮ У М. АЛЕППО (СИРІЯ)* 41
*Aspecte necunoscute privind Evanghelia editată în anul 1708, în limba arabă, în
orașul Aleppo (Siria), de către hatmanul Ucrainei, Ivan Mazepa și domnitorul
Munteniei, Constantin Brâncoveanu*
*Unknown Aspects Regarding the Arabian Gospel Book Printed in 1708, in Aleppo
(Syria), by the Ukrainian Hetman Ivan Mazepa and by the Ruler of Wallachia,
Constantin Brâncoveanu*

Istorie contemporană/Contemporary History

Mihaela DAMIAN

Gălățeni în slujba revoluției bolșevice 73
People from Galați in Service of the Boltchevick Revolution

Vitalie PONOMARIOV

*Zakordotul și activitatea subversivă comunistă din Basarabia în anii 1920 -
1921* 95
*Zakordot and the Communist Subversive Activity in Bessarabia between 1920-
1921*

Danubius, XXXV (Partea II), Galați, 2017, pp. 1-454.

Arthur Viorel TULUȘ*Nicolae Titulescu's position on the international regime of waterways.**The International Straits Commission versus the European Commission of the Danube 117***Gennadiy Ivanovich MALYSHENKO***Importance of Pan-Asianism in the Political Life of the Russian Cossacks in the North-Eastern China (1932–1945) 133***Isabela HARȚUCHE, Cristian CONSTANTIN***Costul staționării Armatei Roșii în județele Putna și Covurlui (1944–1947) 153**The Parking Cost of the Red Army in Putna and Corvului Counties (1944–1947)***George ENACHE***Sandu Tudor (părintele Daniil), extremismele politice și poliția politică 173**Sandu Tudor (Father Daniel), Extremist Ideologies and the Political Police***Istoria culturii/Cultural History****Costel CIOANĂ***Simbolurile intimității în basmul fantastic românesc. (I) Theoxenia 261**The Intimacy Symbols in the Romanian Fairytale. (I) Theoxenia***Virgil Nistru ȚIGĂNUȘ***Symbolism cosmologic. Patria în opera lui B.P. Hașdeu..... 277**Cosmological Symbolism. The Country in the Works of Bogdan Petriceicu Hașdeu***Raluca Cristina DRAGOMIR***Modernitate et intemporalitate chez Brâncuși. Les oiseaux et le vol 283**Modernity and Atemporality in the art of Brancuși. The Birds and the Flight***Virgil Nistru ȚIGĂNUȘ***Curajul de a mărturisi sentimentul patriei în opera Mitropolitului Bartolomeu**Anania. Anamneza unei nesfârșite iubiri..... 295**The Courage to Testify the National Feeling in the Works of the Metropolitan**Bartolomeu Anania. The Anamnesis of an Endless Love*

Mimoun AZIZA

Un orientalisme „périphérique”: L’orientalisme espagnol face au passé arabo-musulman de l’Espagne 301
A “Peripheral” Orientalism: the Spanish Orientalism Facing the Arabian-Muslim Past of Spain

Yaroslav KICHUK

The Role of the University in the Social and Cultural Creativity of the Local Society (Budzhak Region) 313

Studii religioase/Religious Studies

Ovidiu Cristian NEDU

Recunoaştere (jñāna) versus realizare (karman). Muṇḍaka-upaniṣad (traducere adnotată) 321
Knowledge (jñāna) versus Deeds (karman). Muṇḍaka-upaniṣad (Annotated Translation)

Sabina AVRAM

Degenerescenţa Unului în multiplicitate, conform interpretărilor lui Moise Maimonide la Geneza I-V 377
The Decay of the One into Multiplicity, According to the Interpretations Given by Moses Maimonides to Genesis I-V

Ioana BUJOR

Vocation sive electio? O abordare raţionalistă a problemei poporului ales, la Baruch Spinoza (Tratatul teologico-politic, cap. III - De Hebraeorum vocatione. Et an Donum Propheticum Hebraeis peculiare fuerit) 415
Vocation sive Electio? A Rationalist Approach of the Chosen People Issue, at Baruch Spinoza (Treatise on Theology and Politics, Chap. III - De Hebraeorum vocatione. Et an Donum Propheticum Hebraeis peculiare fuerit)

Jiří VOGEL

The Decline of Churches in the Czech Republic and the Question of Social Identity 437

Pr. Eugen DRĂGOI*, Florin MARINESCU**

BLESTEMUL JUPÂNESEI DRAGOLEA

THE CURSE OF MRS. DRAGOLEA

-Abstract-

A pocket-size Greek *Gospel Book*, from the XIII-th century, belonging to the patrimony of Caracalu Monastery, from Mount Athos, has recently been remarked by the researcher Florin Marinescu, due to its having inscribed a notice from the XVII-th century. This notice makes some references to Precista Monastery, a medieval monument, today serving as a church in the town of Galați.

The notice, written in Romanian, covers several pages of the manuscript and speaks about the binding of the *Gospel Book* and its donation to Precista monastery, by Dragolea. Dragolea was the sister of Die and Șerbu, two brothers from Brăila, who founded Precista Monastery, in Galați. As a result of this notice, for the first time, the donor is identified in the documents of that age, as the wife of Iacomi, a trader and also the chief magistrate of Galați, at the middle of the XVII-th century. The notice also mentions several other donations, unknown upto present, offered by this family: several candles and a censer.

As it was the custom during those days, at the end of the dedication, Dragolea placed a curse addressed to those who would have dared to give away her gift; she mainly had in view the superior of the monastery.

The discovery is of utmost importance for the history of this church/monastery from Galați and also for the genealogy of the family which founded it.

Keywords: *Gospel Book*, Precista monastery, Galați, Iacomi, Dragolea, curse, religious donor, Mount Athos, Caracalu.

* Galați (editurapartener@yahoo.com).

** Centrul de Studii Neogrecești din Atena (florinmar@ymail.com).

În toamna anului 1647 se consacra spre slujire o nouă biserică mănăstirească în târgul Galați, pe malul Dunării, ridicată pe locul alteia mai vechi, păstrând însă același hram, *Adormirea Maicii Domnului*. Cu o siluetă sveltă, durabilă prin materialele pe care constructorii aduși de peste munți le folosiseră, dar mai ales concepută și zidită ca fortăreață, biserica „Precista” cum o numeau localnicii, constituia mândria ctitorilor ei și a târgoveților gălățeni; totodată străinii care ajungeau în Galați la mijlocul secolului al XVII-lea simțeau de datoria lor să intre în acest locaș, iar unii își consemnau impresiile în jurnalele de călătorie¹.

Bijuterie arhitectonică medievală a Galațiului, biserica Mănăstirii „Precista” a fost ridicată pe malul stâng al Dunării de negustorii brăileni Die și Șerbu, împreună cu alt comerciant local, Constantin Teodor. De la început ctitorii au închinat-o Mănăstirii Vatoaped din Muntele Athos².

Ca toate celelalte zidiri monumentale medievale din Galați, și biserica „Precista” a suferit de pe urma războaielor și a jefuirilor străini, în decursul vremurilor. Episcopul Melchisedec Ștefănescu, primul ierarh al Episcopiei Dunării de Jos (1864-1879), scria cu regret, în 1885 (pe vremea păstoririi ca ierarh titular la Episcopia Romanului, 1879-1892): „*Monastirea Precista astăzi a perdut cu totul aspectul de fortăreață; n-are nici muru împregiur, nici clopotnița aceea magnifică, nici cele trei cupole, precum o descrie Paul de Alep, ci numai două. Ea a fost de multe ori arsă și prădată de turci și prefăcută în karvasara, unde ei aveau depozitele lor de produsele ce adunau din țară, spre a le transporta la Constantinopole*”³. Înfățișarea ei actuală se datorează amplelor lucrări de consolidare și restaurare executate între anii 1954-1957. Biserica a fost transformată

¹ Relația diaconului Paul de Alep, însoțitorul Patriarhului Macarie III al Antiohiei, despre prezența la Galați, în anul 1653, în *Călători străini despre țările române* (volum îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru), vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 26; Paul din Alep, *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia* (Studiu introductiv, ediția manuscrisului arab, traducere în limba română, note și indici de Ioana Feodorov), Editura Academiei Române, Editura Istros, București-Brăila, 2014, p. 161-163.

² Actul de închinare publicat pentru prima dată de Melchisedec, episcopul Romanului, *Notițe istorice și archeologice adunate de pe la 48 monastiri și biserici antice*, București, 1885, p. 311-315. Textul și la Cristian Dragoș Căldăraru, *Biserica fortificată „Precista”, monument de cultură românească*, Editura Partener, Galați, 2010, p. 91-92. Despre închinarea bisericii Precista la Vatoaped a se vedea și Florin Marinescu, *Cu privire la metoacele Sfântului Munte în România: cazul Mănăstirilor Vatoaped și Ivir*, în vol. „Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani” (volum îngrijit de Ionel Cădea, Paul Cernovodeanu și Gheorghe Lazăr), Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 2003, p. 628; Idem, *Metoace ale Sfântului Munte în România și Republica Moldova. Referire specială la metoacele Mănăstirilor Vatoaped și Ivir*, în „Teologie și Educație la Dunărea de Jos”, fascicula XIV, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2015, p. 234.

³ Melchisedec, episcopul Romanului, *Notițe istorice și archeologice*, p. 315.

de autoritățile comuniste în muzeu de istorie și artă feudală în anul 1970 (deschiderea muzeului a avut loc în septembrie 1971)⁴, situație în care s-a aflat până în 1990 (15 aprilie), după care a redevenit biserică parohială, cu hramul inițial „Adormirea Maicii Domnului“, locașul fiind sfințit la 30 noiembrie 1994⁵.

Istoria frământată a acestei efigii ortodoxe gălățene s-a scris de autori mai vechi⁶ și mai noi⁷; timpul însă, din când în când, scoate la iveală și alte mărturii care se adaugă dosarului prețios al unui însemnat reper de viață bisericească la hotarul de sud al Moldovei, evidențiindu-i noi valențe și întregindu-i biografia.

Descoperirea recentă a unei prețioase referințe legate de începuturile bisericii Precista este motivul pentru care am alcătuit și publicăm studiul de față⁸, care sperăm că va contribui la completarea istoriei sfântului locaș.

Ne referim la un *Evangheliar* grec miniat, expus într-o vitrină din biblioteca Mănăstirii Caracalu din Sfântul Munte Athos (Grecia) – care a atras atenția unuia dintre semnatarii acestui material – dr. Florin Marinescu, cercetător la Centrul de Studii Neogrecești din Atena – având pe mai multe file o însemnare în limba română, cu caractere chirilice, din secolul al XVII-lea. Însemnarea se referă la ferecarea acestui manuscris liturgic donat de „giupâneasa Dragolea Iacomiesă“ Mănăstirii „Precista“ din Galați, metoc al Mănăstirii athonite Vatoped. Conținutul însemnării respective aduce importante mărturii inedite referitoare la ctitorirea unui reprezentativ locaș de rugăciune în Moldova lui Vasile Lupu și la ramura brăileană a familiei ctitorilor.

⁴Cristian Dragoș Căldăraru, *Biserica fortificată „Precista“, monument de cultură românească*, p. 73.

⁵Pr. Eugen Drăgoi, *Istoria Creștinismului în date*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, p. 427.

⁶Econ. I. C. Beldie, *Schițe istorice asupra județului Covurlui. Contribuțiuni*, Galați, 1925, p. 3-4; Gh. N. Munteanu – Bârlad, *Galații*, Galați, 1927, p. 64-65; (Pr. I. C. Beldie), *Bisericile și clerul din Galați*, în rev. „Căminul“, an VII, nr. 3, Galați, 1931, p. 94; Econom stavrofor Gheorghe Popescu, *Protopopia județului Covurlui. Dare de seamă despre afacerile bisericești*, București, 1906, p. 70-76.

⁷Paul Păltănea, *Vechi locașuri de cult și viața bisericească în sudul Moldovei până în anul 1864*, în „Monumente istorice și izvoare creștine“, Galați, 1987, p. 203-208; Cristian Dragoș Căldăraru, *Biserica fortificată Precista, monument de cultură românească*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1989, 112 p. (ediția a doua, adăugită, Editura Partener, Galați, 2010, 132 p.); Corneliu Stoica, *Monumente religioase din municipiul Galați*, Editura Alma, Galați, 2001, p. 21-34; Arhim. Daniil Oltean, *Biserica Adormirea Maicii Domnului – Galați*, în vol. „Domnitorii și ierarhii Țării Românești. Ctitoriile și mormintele lor“, Editura Cuvântul Vieții, București, 2009, p. 946-947.

⁸ Semnalarea acestei descoperiri la dr. Florin Marinescu, pr. Eugen Drăgoi, *Mărturie românească medievală la Mănăstirea Caracalu*, în „Magazin istoric“, anul L - serie nouă - nr. 8 (605) august 2017, p. 55-56.

Mai întâi facem precizarea că acest *Evangheliar*, manuscris din secolul al XIII-lea, este cel mai vechi text bisericesc cunoscut până acum care a circulat în spațiul Moldovei de Jos, respectiv în orașul Galați⁹. În al doilea rând, însemnarea de pe acesta ne-a oferit posibilitatea de a identifica pe jupâneasa Dragolea, care este menționată în câteva documente din veacul al XVII-lea, dar care până acum n-a atras atenția istoricilor gălățeni. Totodată, aflăm din cuprinsul însemnării încă doi membri ai familiei de brăileni ctitori ai Mănăstirii „Precista“, surorile lui Die și Șerbu, anume *Dragolea* și *Costanda*. În fine, însemnarea de pe valorosul manuscris ne vorbește și de unele danii făcute Mănăstirii „Precista“, despre care nu se știa nimic. Credem că însemnarea, care nu este datată, a fost făcută în anul 1647, în preajma datei de sfințire a bisericii Mănăstirii „Precista“.

Redăm, în continuare, cuprinsul însemnării de care am amintit, *publicată integral pentru prima dată* în această prestigioasă revistă a Muzeului Județean de Istorie „Paul Păltănea“, din Galați. Transcrierea este făcută de domnul profesor Petronel Zahariuc, decanul Facultății de Istorie din cadrul Universității „Al. I. Cuza“ din Iași, căruia îi mulțumim și pe această cale.

„†Această sfântă Iavanghelie, care o făcut giupâneasa Dragolea Iacomiesă de târgul Galați, fata lui Coman de Brăilă, o (a)u făcut cu to(a)t(ă) cheltuiala sa, o (a)u ferecat cum să cadă și o-(a)u închinat la sfânta mănăstiré la Précesta, la târgul la Galați, care mănăstir(e) o (a)u făcut frații i Dragolea [adică frații Dragolei – n. ns.]: Die, Șărbul, fěciuri(i) lui Coman de Brăilă, care mănăstiré iaste închinată la Vatopedi, la Sfânta Gora, erî [iar – n. ns.] această giupâneasă, Dragolea, care-au făcut această sfântă Ivanghelie, o (a)u închinat la mănăstirea frăținē-său, în Galați, ca să fie siătăto(a)r(e) la această mănăstir(e), nimea treabă să n-aibă, cum-ui meșteșugul iagumenilor, deaca să pétrec titorii, fac pentru lâcomie lor de le mută pré undé le-i voe lor, erî iau, Dragolea, las mar(e) blestem de la Dumnnăzău și dé la Précesta și de la inima no(a)stră a tuspátru frații ce suntem, Die, Șérbul, Dragolea, Cos(s)tanda, ciné o va lua dé (la) mănăstirea no(a)stră și o va duce la

⁹ Cea mai veche referință scrisă despre viața bisericească medievală în Galați, cunoscută până la data descoperirii manuscrisului de la Mănăstirea Caracalu, era o însemnare din 1570-1571, făcută pe un *Liturghier slavon* păstrat în Biblioteca Academiei din Belgrad (mss. nr. 122), potrivit căreia jupâneasa Tămășoia leagă cu cheltuiala ei această carte, donată anterior de vornicul Radu unei biserici din Galați și care se dezlegase „fiind cam veache“. Vezi *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea* (text stabilit și indice de Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniță, Alexandru Mareș și Alexandra Roman-Moraru), Editura Academiei R.S.R., București, 1979, p. 153-154, LIX; Paul Păltănea, *Vechi locașuri de cult și viața bisericească în sudul Moldovei*, p. 199-200 (cu afirmația greșită că însemnarea este făcută pe o Psaltire); Idem, *Istoria orașului Galați de la origini până la 1918*, ediția a II-a, partea I, Editura Partener, Galați, 2008, p. 57.

altă mănăstir(e), măcar în țar(a) noastră, măcar într-altă țară, și nu o va lăsa undé om dat noi cu inima no(a)stră, acela om ce o va lua, noi ne rugăm lui Dumnăzău și Maicăi Precestei, cu to(a)tă osârdie no(a)stră să trimiță mare blestem a Sfenției Sal(e), să-i séce mânilé și picioarălé și să i să ia ochii acelue om și să hie trécleť și proclét ș-afurisit dă tărie Légii no(a)stré, 318 Otét(i) ce-au légat la Nichie.

Așâșdirea, și candela ce mare, car o (a)u făcut muma acestor frați, a Diei ș-a Șârbului a i Dragolea, a Costandei, ș-a cines mai scriș(i) în candela ce mare, mai multă osârdie au făcut muma lor, giupâneasa Tudora, a giupânului Coman, părinții acestor frați, caré au făcut sfânta mănăstir(e) Précesta la Galați, făcut-au și această candilă mare, cu patru candilé într-o tablă tocmité, ardu tuspătru într-un locu.

Așâșdirea, Die, Șârbul, frați(i) au făcut o cădelniță mare, ș-au făcut și tréi candilé la tréi ico(a)né, ca să hie stătăto(a)r(e) la mănăstirea no(a)stră, și lăsăm cu mar(e) blestem a lui Dumnăzău ș-a Précestei, și lăsăm și noi cu blestem de la inima no(a)stră, cené va lua această odo(a)ră, ce-(a)m făcut mănăstiréi no(a)stré și le va muta sau lé va vindé sau le va fura, acela om ce lé va lua și ne va strica dândul [donația, n. ns.] nostru, acel om, călugăr, diiacon ce va hi, să hie treclét și proclét ș-afurisit dé 318 Otét(i), ce-s în vă Nichie, și să hie nègru ca Iuda și ca Ariia, férul, otélul să să tope(a)scă, iar trupul lui să ste pe pământu în véci, nici să mo(a)ră, nici să să top(e)ască, numai cumu-i pe(a)tra di nu mai pi(e)ré, așa să hie trupul lu(i) și suf(l)étul lui să-l tragă dracii în tartarul cel véchi“.

Nu cunoaștem nici când și nici în ce împrejurări a ajuns *Evangheliarul* grec hărăzit mănăstirii gălățene „Precista“ la Mănăstirea Caracalu și nici cum s-a „împlinit“ blestemul Dragolei cu cei ce au îndrăznit să strămute cartea de la mănăstirea din Galați. Situată în partea de nord-est a fâșiei athonite din Peninsula Calcidică, Caracalu este a unsprezecea mănăstire ca vechime și importanță în cadrul Chinotei (cele 20 de mănăstiri recunoscute de la Athos), a cărei primă atestare documentară datează din secolul al XI-lea. Aidoma altor multe așezăminte monahale din Muntele Athos, și Mănăstirea Caracalu își datorează supraviețuirea, în perioada medievală, ajutoarelor românești consistente. Între domnitorii români care și-au înveșnicit numele în cartea marilor ctitori se numără voievodul Moldovei Petru Rareș, care reconstruiește din temelii biserica și reface întregul ansamblu al chiliilor, în anul 1535, ginerele său, Alexandru Lăpușneanu, care definitivează lucrările de construcție, în prima domnie, și soția sa, doamna Ruxandra, prin a cărei danie însemnată (35.000 de aspri) se răscumpără datoriile pe care mănăstirea le acumulase la Înalta Poartă¹⁰. În tezaurul mănăstirii se păstrează mai multe mărturii românești (documente, manuscrise, cărți vechi, obiecte de cult)¹¹.

¹⁰ Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p. 233-240; Virgil Căndea, *Mărturii românești peste hotare*, I, Editura Enciclopedică,

În cele ce urmează vom analiza afirmațiile și informațiile pe care le cuprinde însemnarea de pe *Evangheliarul* manuscris, în concordanță cu alte mărturii păstrate în diferite documente contemporane.

Evangheliarul grecesc (*Iavanghelie*, în textul însemnării) se vede că a aparținut jupânesei Dragolea; numele *Iacomiesă* vine de la soțul său, *Iacom*i (sau Enache), pe care-l întâlnim în câteva documente din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, având funcția de pârcălab de Galați. Astfel, la 2 februarie 1642 pârcălabul *Iacom*i din Galați cumpără de la Vasilie, fiul lui Anghel și Dumitrașco, fiul lui Vasile, partea acestora din satul Dăjbogiani, pe Soholui (azi pârauul Suhurlui), pentru care vânzătorii primesc „12 galbeni și jumătate pentru o jumătate de bătrîn”¹². Satul Dăjbogeani (cu variantele Dajbigeani, Dălghijani), amintit într-un document din 8 octombrie 1517 de pe vremea voievodului moldovean Ștefan cel Tânăr¹³, a fost, în opinia lui Paul Păltănea, la vest de satul Cotoroiaia, comuna Cerțești, județul Galați¹⁴. Satul din care cumpără unele părți *Iacom*i se afla însă pe pârauul Suhurlui, care izvorăște mai jos de comuna Cerțești și deci trebuie căutat mai aproape de posesiunile pe care pârcălabul le achiziționa în preajma târgului Galați, după cum vom vedea în continuare. Înaintea lui *Iacom*i, pârcălab de Galați, și a altor oficiali gălățeni se scrie zăpădul din 29 iulie 1642, „prin care Pară pârcălabul cumpără o parte din satul Oteci pe Suhurlui”¹⁵.

București, 1991, p. 491 (autorii nu au văzut personal obiectele românești sau de interes pentru istoria românilor, n. ns.).

¹¹ Virgil Cândea, *op. cit.*, p. 491-492.

¹² SNAS București, doc. ist. CII/39, apud Paul Păltănea, Paul Păltănea, *Repertoriul documentelor istorice referitoare la județul Galați* (Manuscris dactilografiat aflat la Biblioteca „V. A. Urechia” – Galați, cu un indice de Gh. Nadoleanu), comentariu la doc. nr. 586.

¹³ *Documente privind Istoria României*, veacul XVI, A. Moldova (redactori: Ion Ionașcu, L. Lăzărescu-Ionescu, Barbu Cămpina, Eugen Stănescu, D. Prodan, Mihail Roller), vol. I (1501-1550), Editura Academiei RSR, București, 1953, p. 110, nr. 106.

¹⁴ Paul Păltănea, *Repertoriul documentelor istorice referitoare la județul Galați*, comentariu la doc. nr. 80. Vezi și *Tezaurul toponimic al României. Moldova*, vol. I, partea 1, Editura Academiei Române, București, 1991, p. 334 (sub voce Dajbijenii).

¹⁵ Paul Păltănea, *Organizarea administrativă a orașului Galați până la Regulamentul Organic*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol», Iași”, XVII, 1980, p. 306; Idem, *Istoria orașului Galați de la origini până la 1918*, *ed. cit.*, partea I, p. 104. Satul Oteci, astăzi dispărut, a fost pe lângă satul (comuna) Pechea. Probabil că și-a luat numele de la pârauul Oticului, afluent pe stânga al pârauului Lozova. Și astăzi există Valea Oticului, la 4 km NV de satul Negrea, comuna Schela, județul Galați. Sorin Geacu, *Galați. Dicționar de geografie fizică*, Editura CD Press, București, 2007, p. 182.

La 1 iulie 1643, „Toader Chirculeț și nepotul său, Ștefan, feciorul Magdei, fata Chircăi, din Tomuzeni „de pe Soholui”¹⁶, vând „lui Iacomî, pârălab de Galați, și giupânesei dumisale i Dragolea”¹⁷ partea lor din satul Tomuzeni, cu 40 de galbeni¹⁸. Probabil tot la aceeași dată¹⁹, Păcurar, feciorul lui Talașca și Păcurar, feciorul Martei, vând „giupânului Iacomî, pârălabului de Gălați” 2 părți din partea din sus, din partea Caodi (Calodi?), pentru 8 ughi, „ca să-i fie dumisale direaptă ocină și moșie și giupânesei dumisale și coconilor dumisale...”²⁰(subl. ns.). Documentul respectiv ne încredințează că pârălabul Iacomî și soția sa, Dragolea, aveau copii la 1643.

Iacomî pârălabul, împreună cu Pară pârălabul, amândoi de Galați, sunt martori la o tranzacție funciară, încheiată în data de 4 martie 1644, prin care Paraschiva, „feciorul popei lui Iane de târg de Galați” și cu femeia sa, Cărstina, cu cei doi cuconi ai săi și cu Ianachi, vând egumenului Galaction de la biserica domnească²¹, cu 16 galbeni, o vie care „iaste la Vadul Ungurilor, între viile cele domnești”²². În toamna aceluiași an (28 octombrie 1644) este amintit hotarul pârălabului *Iacomî*, lângă Dealul Mălina, într-un act de vânzare a unui bătrân din satul Vorniceni²³, de către Florea, fiul lui Marco din Vorniceni și alții, bătrânul fiind „partea bunicului lor, popa Ursu, din vatra satului și din tot venitul...” către Tudose vameș și cneaghina sa, Anița²⁴. În zona acestui sat, Vorniceni își avea moșia Iacomî²⁵.

¹⁶ Tomuzeni a fost sat pe teritoriul satelor Schela și Cișmele, județul Galați. Vezi Paul Păltănea, *Repertoriul documentelor istorice referitoare la județul Galați*, comentariu la doc. nr. 613. *Tezaurul toponimic al României. Moldova*, vol. I, partea a 2-a, Editura Academiei Române, București, 1992, nu-l menționează.

¹⁷ „i Dragolea” este forma de genitiv proclitic, adică „Dragolei”.

¹⁸ *SJAN Iași*, Fond Episcopia Romanului, XI/1; *Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, (întocmit de Mihai Regleanu, Iulia Gheorghian, Veronica Vasilescu și Doina Duca) vol II, 1621-1652, București, 1959, p. 337, nr. 1674 (nu se amintește și numele jupânesei); *Documenta Romaniae Historica*, A. Moldova, vol. XXVII, 1643-1644 (întocmit de Petronel Zahariuc, Cătălina Chelcu, Marius Chelcu, Silviu Văcaru, Nistor Ciocan, Dumitru Ciurea), Editura Academiei Române, București, 2005, p. 122, nr. 119. În continuare se abreviază *DRH*.

¹⁹ Editorii documentului propun cca 1643, iulie 1.

²⁰ *DRH*, A. Moldova, vol. XXVII, p. 121, nr. 118.

²¹ Credem că este vorba de biserica Sf. Dimitrie din Galați, ctitoria lui Vasile Lupu, ante 1641.

²² *SJAN Iași*, Fond Mănăstirea Sf. Sava-Iași, XXXIII/14; N. Iorga, *Studii și documente*, VII, București, 1904, p. 198; *DRH*, A. Moldova, vol. XXVII, p. 232, doc. 254, scris în Galați.

²³ Vorniceni a fost sat în partea de nord a satului Tuluțești, înspre satul Tătarcă, astăzi aparținând de comuna Tuluțești, județul Galați. Vezi *Tezaurul toponimic al României. Moldova*, vol. I, partea a 2-a, p. 1327 (sub voce Vorniceni³).

²⁴ *DRH*, A. Moldova, vol. XXVII, p. 425-426, doc. 445, scris în Iași.

Iacomi nu mai era pârcălab în vara anului 1646, întrucât, la 24 iulie acest an, voievodul Vasile Lupu cerea fostului șetrar Chicoș, acum pârcălab de Tecuci, „să cerceteze pricina lui Anastasie, episcop de Roman cu *Iacomi, fost pârcălab*, pentru încălcarea hotarului satului Braniște, ținutul Covurlui și, după ce va vedea uricul de stăpânire al acelu sat și va dovedi că pâra e adevărată, să ia înapoi de la Iacomi tot ce a luat fără drept și să fie și de gloabă”²⁶. Pământul „împresurat” de Iacomi de la Episcopia din Roman se afla lângă un loc al lui²⁷. Nu știm cum s-a împlinit porunca domnească și n-am mai întâlnit numele biv pârcălab în documente ulterioare.

Istoricul Paul Păltănea presupunea că Iacomi pârcălabul era negustor²⁸. Era, fără îndoială, un om cu multă avere. Grație însemnării la care ne referim, acum știm că era cumnat cu ctitorii de origine brăileană ai Mănăstirii Precista, *Die* și *Șerbu*, întrucât se căsătorise cu *Dragolea*, sora mai mică a celor doi. De asemenea, prin această alianță de rudenie colaterală, a devenit rudă și cu Sfântul Ierarh Dosoftei, care a păstorit pe tronul Episcopiei Romanului (1660-1671)²⁹ – sub a cărei jurisdicție canonică se afla și târgul Galați –, viitorul mare mitropolit și cărturar al Moldovei, canonizat de Biserica Ortodoxă Română în ziua de 6 iulie 2005³⁰, despre care cronicarul Ioan Neculce (1672-1745) scria: „*Acest Dosoftei mitropolit nu era om prost (adică simplu, neînvățat, n. ns.) de felul lui. Și era neam de mazâl (mic boier, n. ns.) prea învățat, multe limbi știa: elinește, lătinește, slovenește și altă adâncă carte și învățatură. Deplin călugăr și cucernic și blând ca un miel. În țara*

²⁵ Paul Mihail, *Documente și zapise moldovenești de la Constantinopol (1607-1806)*, Iași, 1948, p. 83. Într-o hotarnică a satului Vornicenii pârcălabul Iacomi este numit Enache. Ibidem, p. 45.

²⁶ Const. Solomon, C. A. Stoide, *Documente tecucene*, vol. I, Bârlad, 1938, p. 19, nr. XXXIV; *Catalogul Documentelor Moldovenești*, vol. II (1621-1652), București, 1959, p. 372, nr. 1895.

²⁷ DRH, A. Moldova, vol. XXVIII, 1645-1646 (întocmit de Petronel Zahariuc, Marius Chelcu, Silviu Văcaru, Cătălina Chelcu), Editura Academiei Române, București, 2006, p. 380-381, doc. nr. 446.

²⁸ Paul Păltănea, *Organizarea administrativă a orașului Galați până la Regulamentul Organic*, p. 308; Idem, *Istoria orașului Galați de la origini până la 1918*, ed. cit., partea I, p. 108.

²⁹ Câteva referințe despre rudeniile din zona Dunării de Jos ale Sf. Ierarh Dosoftei a se vedea la Pr. Eugen Drăgoi, *Rudenii gălățene ale Sfântului Mitropolit Dosoftei*, în „Axis libri“, anul VIII, nr. 27, Galați, iunie 2015, p. 49-51; Idem, *Sfântul Mitropolit Dosoftei și rudele sale de la Dunărea de Jos*, în „Ziarul Lumina“, anul XI, nr. 285, 12 decembrie 2015, p. 4. La data publicării materialelor amintite nu aveam cunoștință de pârcălabul Iacomi și de soția sa, Dragolea.

³⁰ *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7-12, 2005, p. 40-41. Vezi și *Hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române referitoare la activitatea bisericească (2003-2005)*, lucrare întocmită de pr. Eugen Drăgoi, vol. II, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2007, p. 242-243.

noastră pe această vreme nu este om ca acela³¹. Sora Episcopului Dosoftei al Romanului, *Fesa*, era soția lui Șerbu Brăileanul, ctitor al Mănăstirii Precista, mare negustor și filantrop în a doua jumătate a secolului al XVII-lea³².

Fiii familiei Coman s-au stabilit la Galați, părăsind Brăila, înainte de anul 1647, când au finalizat construcția bisericii Precista. Dintr-un document din 5 aprilie 1662 aflăm că *brăilenii Dia și Șerbu* plăteau câte 30 de galbeni pe an, „dajdea pe un an cu ruptul“, fixată pentru negustorii fugiți în alte țări „de multe prade și răutăți“, care au primit învoire să se așeze oriunde vor voi în țară (adică Moldova, n. ns.)³³. Probabil că întreaga familie de negustori și proprietari de moșii brăileni s-a așezat la Galați în împrejurări neprielnice, ca să-și salveze și apere avutul.

Dragolea, sora celor doi ctitori ai Mănăstirii Precista, Die și Șerbu, soție de pârcălab, s-a alăturat fraților săi, contribuind la daniile făcute noii biserici, înzestrând-o cu Evangheliarul grecesc, un frumos manuscris, care la data ferecării lui, se pare că avea o vechime de aproximativ 400 de ani. Se vede că Dragolea cunoștea obiceiul egumenilor greci de a înstrăina daniile făcute de ctitori unor mănăstiri pământene³⁴; de aceea, încearcă să protejeze manuscrisul de o eventuală strămutare, prin cunoscutul blestem care era atât de uzitat în epocă, știind ea „*cum-ui meșteșugul iagumenilor, deaca să pétrec titorii, fac pentru lâcomie lor de le mută pré undé le-i voe lor*“³⁵. Pentru a întări protecția *Evangheliarului*, giupâneasa

³¹ Ioan Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, prefată, tabel cronologic, note și antologie de Ion Rotaru, Editura Albatros, București, 1976, p. 66.

³² Pr. Eugen Drăgoi, *Rudenii gălățene ale Sfântului Mitropolit Dosoftei*, p. 49-51.

³³ *Catalogul Documentelor Moldovenești*, vol. III (1653-1675), București, 1968, p. 180, nr. 790.

³⁴ În legătură cu aceasta și cu formulele imprecăționale ale blestemelor pentru furturile sau înstrăinarea cărților a se vedea Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 276-279.

³⁵ Profesorul Gh. N. Munteanu Bârlad scria („Revista vremii“, anul II, nr. 1-2, 10 noiembrie 1935, p. 30) despre înstrăinarea patrimoniului aparținând bisericilor și mănăstirilor închinat din Galați: „*Până la venirea pe tron a lui Sturza, cele 2 mari și vechi biserici, «Maica Precista» și «Sf. Dumitru», ctitoria lui Vasile Lupu, erau închinat la Sf. Munte Athos, având mari venituri pe care le administrau egumenii greci (autorul face trimitere la Hurmuzachi, Doc. ist. supl. I, p. 306-308, n. ns.). Mihai Sturza, nemulțămît de a lor administrare și ca să aducă venit mai mare comunei, căuta să scoată din mâinile egumenilor acele venituri, retrăgându-le privilegiile date în 1729 de principele Gr. Matei Ghica, pentru strângerea dărilor din taxe pe vite, și trecând venitul lor la Casa Comunei, dându-le anual 3000 de lei pentru întreținerea lor. Venitul a fost redus (ulterior) la 1000 lei și, din 1865, cu secularizarea averilor mănăstirești fu suprimat cu totul. Călugării greci știind ce soartă-i așteaptă, înstrăinară odoare, odăjdii, acte de dani și lucruri de preț, și nu rareori erau surprinși părăsind pe furiș orașul spre a se ascunde de plecare în vapoarele grecești din port. Unii, surprinși pe la Măcin, erau aduși la Brăila și siliți să restituie obiectele, dar*

Dragolea asociază la blestemul aruncat asupra celor ispitiți să înstrăineze cartea, pe toți frații ei; astfel, din enumerarea lor, aflăm că mai avea o soră, *Constanda*, despre care deocamdată nu știm nimic altceva.

Dragolea mai amintește în însemnarea respectivă de faptul că mama sa, jupâneasa Tudora, a donat aceleași mănăstiri „*candela ce(a) mare*“, făcută cu „mai multă osârdie“, împreună cu alte persoane, pe care nu le numește, dar care bănuim că aparțin tot familiei brăilene a lui Coman și Tudorei. Candela „*cu patru candilē într-o tablă tocmitē*“ avea inscripționate numele donatorilor (ș-a cine-s mai scriș<i>) în candela ce mare). Credem că este vorba de candela numită „serafimi“, care ardea deasupra ușilor împărătești (care „*ardu tuspatriu într-un locu*“).

Din însemnarea amintită, mai aflăm că frații Die și Șerbu au mai dăruit bisericii Mănăstirii Precista „*o cădelniță mare, ș-au făcut și trei candilē la trei ico(a)nē, ca să hie stătăto(a)r(e) la mănăstirea no(a)stră*“. Probabil că cele trei candelē luminau icoanele Mântuitorului și ale Maicii Domnului de la iconostas (tâmpla), iar cea de-a treia atârna deasupra icoanei hramului de pe același iconostas, reprezentând *Adormirea Maicii Domnului*. Cădelnița mare se afla în uzul liturgic al slujitorilor Sf. Altar. Nici această candelă mare (probabil făcută din argint „*într-o tablă tocmitē*“), precum nici cădelnița și cele trei candelē amintite nu s-a mai păstrat între obiectele liturgice ale Mănăstirii Precista.

Finalul însemnării, oarecum redundant, aruncă blestemul asupra tuturor celor care vor îndrăzni să atenteze într-un fel sau altul la dania celor patru frați și a mamei lor făcută Mănăstirii Precista: „*Și lăsăm și noi cu blestem de la inima no(a)stră, cenē va lua această odo(a)ră, ce-(a)m făcut mănăstirēi no(a)strē și le va muta sau lé va vindē sau le va fura, acela om ce lé va lua și ne va strica dândul³⁶ nostru, acel om, călugăr, diiacon ce va hi, să hie treclēt și proclēt³⁷ ș-afurisit dé 318 Otēt(i)³⁸, ce-s în vă Nichie³⁹, și să hie nēgru ca Iuda și ca Ariia, férul, oțélul să să tope(a)scă, iar trupul lui să ste pe pământu în véci, nici să mo(a)ră, nici să să top(e)ască, numai cumu-i pe(a)tra di nu mai pi(e)rē, așa să hie trupul lu(i) și suf(l)étul lui să-l tragă dracii în tartarul cel véchi*“.

În concluzie, însemnarea de la mijlocul secolului al XVII-lea, la care ne-am referit în studiul de față, aduce următoarele noutăți legate de trecutul Mănăstirii Precista din Galați, al cărui sfânt locaș ctitorit exact acum 370 de ani, se află și astăzi în funcțiune:

consulul grec, ocrotitorul lor, cerea să fie lăsați liberi dar cu lucrurile tănuite și trimise pe la metaniile din țările lor“ (subl. ns.).

³⁶ Donația.

³⁷ *Treclēt* = blestemat, afurisit; *proclēt* = ticălos, mișel.

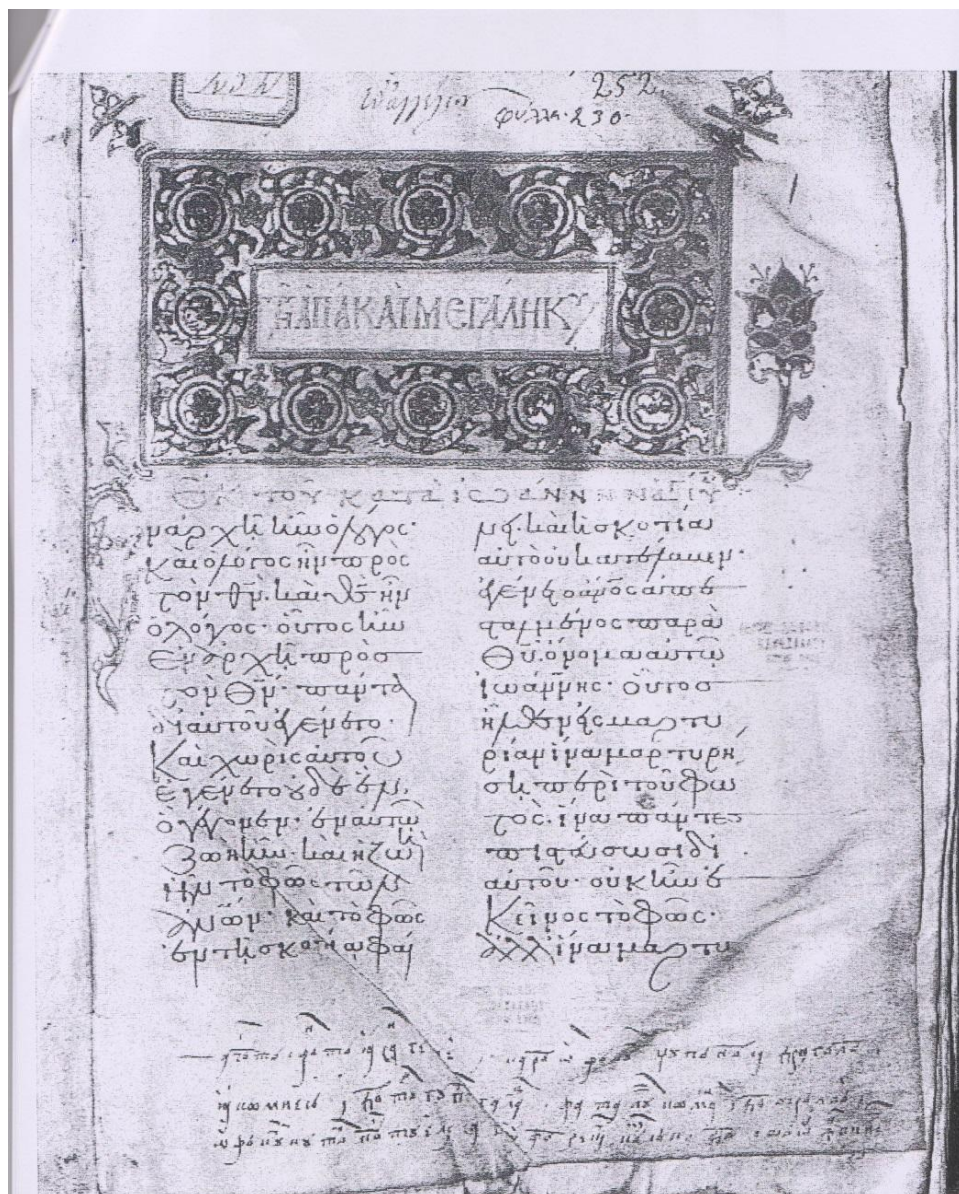
³⁸ Sfinții Părinți participanți la primul Sinod Ecumenic de la Niceea (anul 325).

- Prezența în Galați, în veacul al XVII-lea a unui *Evangheliar* miniat din secolul al XIII-lea, păstrat actualmente la Mănăstirea Caracalu din Sfântul Munte Athos și care este cea mai veche dovadă scrisă de viață bisericească în orașul respectiv, cunoscută până în prezent;
- Faptul că acest *Evangheliar*, ferecat (relegat) la mijlocul veacului al XVII-lea, s-a aflat în uzul liturgic al bisericii Precista și că pe filele lui se află însemnarea jupânesei Dragolea, donatoarea manuscrisului;
- Se cunosc acum, grație însemnării respective, că brăileanul Coman și soția sa Tudora, aveau pe lângă cei doi fii, Die și Șerbu, ctitori ai Mănăstirii gălățene Precista, și două fete, Dragolea și Costanda; prima dintre acestea, Dragolea, era căsătorită cu negustorul Iacomî, pârcălab de Galați;
- Pe lângă daniile cu care Die și Șerbu își înzestresc ctitoria lor⁴⁰, însemnarea de pe evangheliar ne înștiințează că au mai dăruit bisericii o cadelniță mare și trei candel;
- Dragolea, fiica lui Coman și a Tudorei, sora ctitorilor Die și Șerbu, donează *Evangheliarul* manuscris din secolul al XIII-lea, Mănăstirii Precista, nu înainte de a-l fereca;
- Tudora, mama celor patru fii (Die, Șerbu, Dragolea și Costanda) face, la rândul ei, dăruirea Mănăstirii Precista, împreună cu alte persoane nenominalizate, o candelă mare cu patru lumini. Candelă avea inscripționate în metal numele donatorilor.

Informațiile din această însemnare sunt mărturii importante pentru viața bisericească din Moldova de Jos, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, dar și pentru neamul Mitropolitului Dosoftei al Moldovei, care a părăsit această lume departe de țară.

³⁹ Niceea, astăzi Iznik, în Turcia asiatică, unde s-au desfășurat lucrările Sinodului I Ecumenic pentru a combate erezia hristologică a preotului Arie.

⁴⁰ Din actul de închinare a Mănăstirii Precista la Mănăstirea Vatoped din Sf. Munte Athos (septembrie 1647), reiese că cei doi ctitori brăileni au donat inițial bisericii ridicate de ei pe malul Dunării la Galați: 150 de oi, 10 boi de plug, 10 vaci cu viței, 10 iepe cu mânjii lor, 20 de stupi, 2 cai, „două tocure de tipsii cu talere și una de aramă”; în același document se mai angajau să cumpere tot pentru ctitoria lor din Galați: o moară și „un caic șaică să lucreze la schele”. Alte dăruiri s-au făcut de către coticitorul „*Constantin sin Tudor ot Galați* “. Vezi Melchisedec, episcopul Romanului, *Notițe istorice și archeologice adunate de pe la 48 monastiri și biserici antice*, București, 1885, p. 311-315; Constantin C. Giurescu, *Istoricul orașului Brăila*, Editura Științifică, București, 1968, p. 80; Cristian Dragoș Căldăraru, *Biserica fortificată „Precista”, monument de cultură românească*, p. 91-93.



Evangeliiar, sec. XIII, foaia de titlu.

Lucian-Zeev HERȘCOVICI*

**PORTUL GALAȚI
ÎN LITERATURA EBRAICĂ ȘI IDIȘ DE CĂLĂTORIE
DIN SECOLELE XVII ȘI XVIII**

**THE HARBOR TOWN OF GALAȚI IN HEBREW AND YIDDISH TRAVEL
LITERATURE, FROM THE XVII-TH AND XVIII-TH CENTURIES**

- Abstract -

The aim of our paper is to present a description of the harbor town of Galați and of the Jews living in this town in the 17th and 18th centuries as observed by Jewish travellers from Central and Eastern Europe on their way to Palestine via Moldavia. These observations were written in Hebrew or in Yiddish. We have chosen fragments from the travel descriptions of Gershon ben Eliezer HaLevi Iddels of Prague (17th century), and of Simchah ben Yehoshua Hes of Zalozce, Yosef of Safed, Yisrael of Polotzk, Nachman of Braslav (18th century), translated them to Romanian, and analyzed them. These fragments reveal the goal of the authors – their Messianic desire to live in the Holy Land – as well as relating their travels, thereby adding to the knowledge of the history of the town, as well as to the history of Moldavia and of the Jews of this Principate in the 17th-18th centuries.

Keywords: Galați; Moldova; Jewish travellers; Hebrew and Yiddish travelogue literature; Romanian-Jewish history; 17th-18th centuries.

*Biblioteca Națională a Israelului, Ierusalim (lucian.herscovici@gmail.com).

Articolul va reprezenta o parte din monografia în curs de apariție: *O istorie a evreilor din Galați: File de cronică de la începuturi până la marea emigrare*, de Violeta Ionescu și Lucian-Zeev Herșcovici. A se vedea și: Lucian-Zeev Herșcovici, *Legături ale evreilor din Moldova și Țara Românească cu Palestina („Eretz Yisrael”) în secolele XVI-XVIII*, în „Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae”, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, XIII (2016), pp. 17-63.

Ne propunem să prezentăm orașul și portul Galați, precum și locuitorii săi evrei, așa cum le descoperim în literatura de călătorie din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Mențiunile asupra Galațiului erau datorate poziției sale geografice, de oraș portuar la Dunărea maritimă. Corăbiile care plecau și se întorceau pe ruta Galați-Constantinopol transportau pasageri și mărfuri. Galațiul era poartă de intrare și de ieșire, în și dinspre Moldova, către capitala Imperiului Otoman și spre provinciile de răsărit ale acestui imperiu, fapt ce atrăgea călătorii evrei dornici să ajungă în Palestina. Drumul evreilor din Polonia spre Palestina trecea prin Moldova, pe ruta Iași-Galați-Constantinopol și, de aici mai departe, spre un port palestinian.

Literatura ebraică și idiș din secolele XVII-XVIII menționează orașul Galați ca port la Dunăre, precum și obștea evreiască din acest oraș, cu referiri la viața, îmbrăcămintea, alimentația membrilor ei.

În secolul al XVII-lea, călătoria spre Palestina („*Eretz-Yisrael*”) avea un aspect mistico-mesianic, dar în descriere, conținând și itinerarii, avea și caracterul unei literaturi de aventuri. Numărul călătoriilor era mic, totuși interesul exista. Putem cita în acest sens cartea lui Gershon ben Eliezer HaLevi Iddels (Ideles) din Praga, *Sefer Gelilot Eretz Yisrael – Dye beshreybung fun Eretz Yisrael*, apărută în 1635, în limba idiș, destinată unui larg public de cititori, bărbați și femei, interesați de o lectură plăcută, dar fără a urmări să întreprindă personal o asemenea călătorie.

Situația se schimbă în secolul al XVIII-lea, odată cu emigrările de evrei *hasidim* din Polonia și Lituania, în Palestina. De data aceasta este vorba despre călători care vor să învețe cum să parcurgă un drum în mod practic, bărbați dornici să se stabilească în Țara Sfântă. Pentru acești oameni apare o literatură ebraică descriptivă. Cartea lui Gershon ben Eliezer HaLevi Ideles este tradusă și publicată în limba ebraică în anul 1749, traducerea ebraică insistând asupra unor aspecte practice. Dar apar și însemnări de călătorie ale unor evrei din Polonia care s-au stabilit ei înșiși în Palestina, sau care s-au aflat o perioadă de timp acolo și au fost nevoiți să revină în Europa din cauza situației economice grele din Palestina. Din aceste scrieri am ales porțiunile referitoare la Galați, oraș în care acești oameni au petrecut zile sau săptămâni. De aceea, povestirile lor sunt interesante și pentru descrierea orașului Galați în general, ca izvoare literare asupra istoriei lui. Toate aceste scrieri sunt în limba ebraică. Am identificat și am selectat fragmente din câteva scrieri de acest fel: cartea *Doresh Tzyon* de Simchah ben Yehoshua Hes din Zalozce (povestirea călătoriei autorului, 1764); scrisoarea rabinului Yosef din Safed către membrii obștei lui de origine, Beresteczko (1762); scrisoarea rabinului Yisrael din Polotzk adresată conducătorilor obștei evreiești din Vitebsk, povestind călătoria autorului ei prin Galați (1777); povestirea călătoriei rabinului *admor hasidic* Nachman din Braslav (1798-1799) înregistrată în scris de discipolul său Nathan ben

Naftaly Hirtz din Nemirov. Cu excepția ultimului, toți recomandă călătoria prin Galați, mai ieftină și mai sigură; ultimul, care a călătorit după construirea orașului și portului modern Odesa, recomandă acest port. Observăm schimbarea situației la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Am comentat fiecare fragment în mod individual și am tradus aceste fragmente din limba ebraică.

Gershon ben Eliezer HaLevi Yiddels (Ideles) din Praga: autor al unui „itinerar”, propunând drumul spre Palestina prin Moldova evreilor central-est europeni așkenazi (1624)

Literatura idiș și ebraică a descrierilor de călătorie din evul mediu și de la începutul epocii moderne include o carte curioasă: *Sefer Gelilot Eretz Yisrael* sau *Dye beshraybung fun Eretz Yisruel* (în limba idiș; în traducere: *Cartea ținuturilor Țării lui Israel* sau *Descrierea Țării lui Israel*), cunoscută și sub titlul *Igheret HaQodesh* (în limba ebraică: *Scrisoarea sfântă*). Autorul era un evreu din Praga, din cel de al treilea deceniu al secolului al XVII-lea, Gershon fiul lui Eliezer HaLevi (Segal) Yiddels (Ideles). Probabil că acest autor a plecat în călătorie spre Palestina, pe care a vizitat-o și a povestit călătoria în cartea pe care a scris-o după revenirea acasă. Dar cartea a fost scrisă inițial în limba idiș, într-o formă literară. Autorul se adresa nu numai învățaților în *Torah*, ci și publicului larg evreiesc, inclusiv femeilor. Explicația este atât interesul tuturor pentru cunoașterea Țării lui Israel (*Eretz Yisrael*), cât și faptul că această carte reprezenta o lectură plăcută. Ea include atât fapte reale și locuri văzute de autor, cât și prezentarea unor locuri imaginare, ca și a unor prezentări ale altor țări din orient pe care autorul nu le-a văzut, dar le-a copiat din alte „itinerarii” ebraice mai vechi, precum cel al lui Binyamin din Tudela și cel al lui Petachyah din Regensburg, ambele din secolul al XII-lea, dar pe care nu le citează. Desigur, el a avut la îndemână și alte izvoare literare, pe care de asemenea nu le citează. Printre altele, el vorbește despre aspecte ciudate, imaginare, fantastice. Cartea a apărut la Lublin, în anul 1635, în limba idiș. Ulterior, a fost republicată la Fuerth (1691), Amsterdam (1705 și 1723), iar în traducere ebraică de către Hertz Levi Rofé și ginerele său Kosman la Amsterdam (1749). O ediție completă bilingvă idiș-ebraică însoțită de un studiu introductiv în limba ebraică a fost publicată în anul 1953 de către istoricul israelian Yitzchak Ben-Zvi, care analizează atât scopurile inițiale (mesianice, dar și de cultivare a curiozității) ale lui Gershon ben Eliezer Segal Ideles, cât și ale editorilor și traducătorului său ebraic postum: necesitățile se

schimbaseră de la începutul secolului al XVII-lea până la mijlocul secolului al XVIII-lea, ca și cititorii posibili¹.

Gershon ben Eliezer HaLevi, evreu din Praga, nu a locuit în Moldova o perioadă îndelungată. El vorbește despre trei drumuri posibile de a fi parcurse din Europa centrală și răsăriteană spre Palestina. Primul începea de la „*Fanidig*” (Veneția), continuând pe mare. Cel de al doilea începea de la „*Oven Stadt*” (Ofen, lângă Pest, astăzi inclus în Budapesta), continuând pe Dunăre. Cel de al treilea, pe care îl consideră ca fiind cel mai drept (respectiv cel mai scurt) și mai bun începea de pe uscat, din „*Kalmenitz-Podolski*” (Kamienetz-Podolsk) prin „*Walakhay*” (varianta ebraică) sau „*Wulekhyya*” (varianta idiș), ceea ce însemna „Valahia” (respectiv Moldova, numită și „*Bogdania*”, toponim de asemenea menționat de autor), de la Iași („*Yas*”) la Galați („*Galatz*” – varianta ebraică, sau „*Gylatz*” – varianta idiș); de acolo pe Dunăre („*Tona*”; observăm folosirea denumirii turcești a fluviului) cu corabia „două ceasuri până la un sat turcesc așezat pe graniță în Turcia”, sat pe care autorul nu-l numește; probabil că era în Dobrogea, ne-am putea gândi eventual la Sacsij sau Isaceea de astăzi, menționat într-un context asemănător de către Michal Floryan Rzewuski, secretarul soliei polone care în drum spre Constantinopol a străbătut Moldova la 26 iunie 1677².

Din acel sat drumul continua până la „*Prawidyah*” (Provadia, în apropiere de Varna), iar de acolo la „*Karnibat*” (Karnobat, în apropiere de Burgas). De la Karnobat continuă drumul spre „*Andrinopil*” (Adrianopole sau Edirne), de acolo la „*Constantinopil*” (Constantinopol, sau Istanbul) cu o corabie care poate veni de la „*Galipol*” (Gallipoli) sau de la „*Kleyn Rados*” (Rodosto, sau Tekirdag) pe „*Yam HaMelach*” (Marea Sării, denumire folosită în literatura ebraică veche pentru Marea Moartă; referirea este, fără îndoială, la Marea Marmara; termenul este un împrumut, folosit după metoda existentă în stabilirea toponimelor în geografia medievală ebraică). În toate localitățile propuse de Gershon ben Eliezer HaLevi ca puncte de tranzit sau de popas existau obști evreiești, ceea ce asigura posibilitatea unor hanuri în care să fie găzduiți călătorii evrei, precum și a alimentației rituale pentru aceștia. Probabil că Gershon ben Eliezer HaLevi a parcurs acest drum. În cazul în care nu l-a parcurs, a fost informat asupra lui de călători evrei. Era drumul care trecea prin Moldova fiind străbătut de negustori evrei din Polonia în drum spre Turcia, precum

¹Yitzchak Ben-Zvi, „Mavo”, în: Gershon ben Eliezer Segal Ideles, *Gelilot Eretz Yisrael, yim tirgum leyvrit beshem Igyeret HaQodesh* (Ediție și introducere de Yitzchak Ben-Zvi), Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1953, p. 1-11.

² Lazăr L. Rosenbaum, *Documente și note privitoare la istoria evreilor din Țările Române, 1476-1750*, București, 1947, p. 24; *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, FCER, Centrul de documentare, București, Vol. 1: *Antichitate – 1700*; ed.: Victor Eskenasy, 1986, pp. 135-136; Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători* (ediție, introducere și note de Adrian Anghelescu), Editura Eminescu, București, 1981, pp. 276-279.

și de *oley-reghel* (pelerini) evrei *așkenazi* din Polonia și țările Europei centrale spre Palestina. Desigur că el era parcurs și de negustori, pelerini și alți călători creștini care urmau aceeași rută, sau cel puțin ruta Polonia-Constantinopol în scopuri diferite. Partea referitoare la trecerea prin Moldova a fost tradusă în limba română, dar nu în cadrul contextului ei integral³, ci ruptă din cadrul acestuia. Adăugăm mai jos o traducere în cadrul contextului, din prefața lui Gershon ben Eliezer HaLevi Ideles, ca și din capitolul în care apare această descriere. Am folosit ambele variante ale cărții, cea idiș și cea ebraică. Menționăm că varianta ebraică este prescurtată, unele fraze existente în varianta idiș lipsind din această variantă. Am selecționat numai fragmentele pe care le-am considerat necesare scopului nostru, omiterea unor fraze cu caracter complet general fiind menționată prin puncte de suspensie.

Anexă:

Fragmente din cartea *Sefer Gelilot Eretz-Yisrael / Igheret HaQodesh* referitoare la scopurile autorului și la călătoria spre Palestina prin Moldova⁴

Veniți, domnilor și doamnelor și vedeți cărțile și tablourile sfinte ... Eu, cel neînsemnat și mărunț din fiii exilului, dintre locuitorii obștei sfinte Praga am văzut... cum datorită păcatelor noastre, risipirii în exil și puterii necazurilor noastre, Țara Sfântă aproape că a fost uitată în inima fraților noștri locuitori ai exilului nostru risipiți în toate locurile... Fiecare bărbat și fiecare femeie care vrea să plece la drum are nevoie de o carte. Ei pleacă pentru a se înălța, a vedea și a se prosterna în fața Domnului Dumnezeu al lui Israel, creatorul oștirilor cerului și pământului și la mormintele strămoșilor drepti, înmormântați în Țara lui Israel, și care să întrețină și să îngrijească locul cel mai important și mai sfânt pe care Domnul l-a ales pentru ca inima Lui și ochii Lui să se afle acolo totdeauna și mai ales Învățătura *Torei*... Eu, Gershon ben Eliezer Segal, din familia Ideles, am hotărât să scriu într-o carte toate numele locurilor în care sunt înmormântați dreptii, locuri spre care se îndreaptă drumul nostru și să dau explicații asupra lor mai mult decât au dat și au scris predecesorii mei în cărți de acest fel apărute mai înainte. Așa cum trebuie să fie făcute înconjurările, cea mare și cea mică, în jurul orașului Safed, construit și refăcut fie el în curând în zilele noastre, precum și în jurul Ierusalimului, orașul sfânt, fiindcă am venit să ne rugăm la mormintele dreptilor ... Și să aflăm despre cele zece triburi așezate dincolo de râul *Sambation*, să facem ce s-ar fi putut face în timp, dar ei n-au putut să facă. Numai pentru a-i oferi fiecăruia care este interesat ceea ce vrea

³ *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, FCER, Centrul de documentare, București, Vol. 1: *Antichitate – 1700*; ed.: Victor Eskenasy, ed. 2 rev., 1995, p. 104.

⁴ Traducerea noastră, pe baza ediției lui Yitzchak Ben-Zvi, în Ideles, *op.cit.*, pp. 13-15, 53-56.

să primească, am decis să descriu aceste lucruri pe scurt. Datorită acestui lucru va veni Salvatorul și ne va salva de orice nenorocire. Amin.

Să arătăm celor interesați care este drumul principal din aceste țări (în care locuiesc ei) spre Țara lui Israel. Sunt câteva căi pentru fiecare. Sunt unii călători care pleacă de la Veneția și unii care pleacă din orașul Ofen pe Dunăre; însă drumul direct și cel mai bun dintre toate este de a călători din obștea sfântă Kaminetz-Podolsk spre orașul Iași, care se află în țara Valahia și care se numește Bogdania. Și *de la Iași se pleacă la Galați, care este așezat pe malul fluviului Dunărea. Și de acolo se călătorește cu corabia pe Dunăre până la un sat turcesc așezat pe graniță în Turcia*⁵. Și de acolo se pleacă la obștea sfântă din orașul Provadia. Și mai demult acolo era marea și apele s-au retras până la o distanță de jumătate de zi până acolo, iar pe acel loc s-a construit orașul menționat Provadia. Și acolo sunt semne pe pământ, bucăți de scânduri ale unor corăbii mai vechi. Și de acolo se pleacă la obștea sfântă din Karnobat. Și de acolo la obștea sfântă din Adrianopol. Și la Adrianopol se primește vestea dacă este vreo corabie acolo și de unde vine și încotro pleacă ea, deoarece drumul ei poate fi de la obștea sfântă din Galipoli sau de la obștea sfântă din Rodosto, ambele orașe fiind așezate pe țărmul Mării Marmara și nu sunt depărtate de Adrianopol decât la o distanță de trei zile, însă atunci când corabia pleacă de la Constantinopol, merge apoi de la Adrianopol la obștea sfântă din Constantinopol.

Evrei hasidim din Polonia și Lituania în drum spre Eretz-Yisrael ca emigranți (*olim*), care trec prin Moldova în cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea

După apariția și începutul răspândirii hasidismului, situația este diferită, sub influența misticii hasidice⁶. Ideea emigrării în *Eretz-Yisrael (alyah)* apare încă la *Rabi Yisrael Baal Shem Tov*. După moartea lui, un grup mic de *hasidim*, în fruntea căruia se aflau rabinul Meir din Przemyslany și rabinul Nachman din Horodenka au emigrat în *Eretz-Yisrael* în anul 1765 și s-au stabilit la *Tveryah* (Tiberiada). O *alyah* (emigrare) mare, de 300 *hasidim*, a avut loc cu 12 ani mai târziu, în anul 1777, fiind formată din discipolii rabinului predicator (*maggid*) Dov Ber din Miedzyrec. În fruntea ei erau rabinul Menachem Mendel din Vitebsk, rabinul Avraham din Kalisk și rabinul Yisrael din Polotzk. Acești *hasidim* s-au stabilit la *Tzfat* (Safed) și după aceea unii dintre ei s-au mutat la *Tveryah* (Tiberiada)⁷. Ei nu s-au putut stabili la

⁵ Subl. n.

⁶ Moshe Idel, *Hasidism: between ecstasy and magic*, State University of New York Press, Albany N.Y., 1995, pp. 1-30.

⁷ Yitzhak Alfasi, *Hachasidut*, Sifryat Maariv, Tel Aviv, 1974, pp. 22-23

Ierusalim, deoarece exista o interdicție pentru evreii așkenazi de a se stabili acolo, deoarece evrei așkenazi imigrați la 1700 nu-și putuseră plăti datoriile față de arabi⁸. Ulterior, unii au trimis scrisori în comunitățile lor de origine, povestind atât despre situația din *Eretz-Yisrael*, cât și despre călătoria pe care au făcut-o pentru a ajunge acolo, căutând să convingă alți evrei *hasidim* să emigreze sau să-i ajute material pe imigranți. Printre aceștia au fost rabinii Yosef Sofer (1758-1759), stabilit la Safed⁹ și Yisrael din Polotzk (1778), de asemenea stabilit la Safed¹⁰.

Unii dintre imigranți nu s-au putut integra din punct de vedere economic și au trebuit să revină în Europa. Este cazul lui Simchah fiul lui Yehoshua Hes din Zalozce (localitate cunoscută și sub numele Zolozin, aflată în apropiere de Brody, în Galiția răsăriteană; în pronunția idișizată: Zlotitz), rabin și predicator, care a scris ulterior o povestire a călătoriei sale (1764-1765)¹¹. Rabinul Nachman din Braslav a vizitat Țara lui Israel în anii 1798-1799 fără să-și propună a se stabili acolo. Ulterior el a povestit călătoria lui discipolului său Nathan ben Naftali Hirtz din Nemirov, care a înregistrat-o în scris după moartea rabinului¹², care a încetat din viață la Uman, în Ucraina, în cea de a patra zi de *Sucot* 5571 (17 octombrie 1810). În aceste scrisori și povestiri de călătorie este menționată călătoria prin Moldova (denumită de toți „Valahia”) spre Constantinopol. Aceștia nu sunt singurii autori care au povestit în scris despre călătoria lor spre Țara lui Israel, dar ei sunt cei care povestesc despre drumul parcurs de ei prin Moldova. Despre călătoria altora, chiar autori de scrisori – de exemplu, despre cea a rabinului Meir din Przemyslany – știm din alte surse, respectiv din povestirile autorilor menționați.

În privința utilizării acestor informații ca izvoare asupra istoriei evreilor din România, printre care asupra evreilor din Galați, menționăm că acești autori *hasidim* povestesc propria lor călătorie, menționând fapte și locuri văzute de ei personal. Printre altele, *ei povestesc despre legăturile lor cu membrii comunităților evreiești întâlnite pe drum (printre care și evreii din Galați), despre relațiile cu aceștia și viața lor, despre unele pauze pe care le fac pe drum, uneori chiar și de un an, pentru a lucra în cadrul comunitar în mod profesional. De aceea, informațiile oferite de ei*

⁸ Avraham Yaari, *Masaot Eretz Yisrael shel olim yehudim miymey habeynayim wead reshit ymey Shivat Tzyon*, Massada, Ramat Gan, 1976, p. 425.

⁹ Avraham Yaari, *Igrot Eretz Yisrael, shekatvu hayehudim hayoshvim baaretz leacheyhem shebegolah miymey Galut Bavel wead Shivat Tzyon shebeyameinu*, Massada, Ramat Gan, 1971, pp. 286-306.

¹⁰ Ibidem, pp. 312-316.

¹¹ Simchah ben Yehoshua Hes, *Doresht Tzyon: ykhol mikhtav masa leharav Rabi Simchah zikhrono livrakha miqehilat qodesh Zolozitz (Galitzyah) leEretz haQedoshah bishnat 5524 (1763) yim hearot achadot udavar el haqoreim; yotze leor meet Chayim Hausdorf, Yitzchak Gosciny, Jerusalem, 5647 (1887), passim; Yaari, op.cit. 1976, pp. 382-423.*

¹² Yaari, *op.cit.* 1976, pp. 478-500.

sunt importante pentru cunoașterea istoriei evreilor din Moldova, ca și a istoriei Moldovei însăși, inclusiv a orașului Galați¹³. Nu deținem nicio informație care să arate că acești rabini *hasidim* călători ar fi influențat cu ceva pe evreii locali în direcția hasidismului. Știm însă că rabinul Simchah Hes din Zalozce s-a aflat la Galați o perioadă mai îndelungată¹⁴ și a fost primit cu simpatie de evreii locali, care cu siguranță știau despre apartenența lui la curentul hasidic, precum și de faptul că era pe drum spre a emigra în Țara lui Israel. Acest lucru indică atitudinea lor pozitivă în acest sens. Chiar dacă nu se gândeau să facă același lucru, ei îl priveau pe potențialul emigrant cu simpatie: ideea mesianică era puternic înrădăcinată în rândul lor. Drumul prin Moldova, pe ruta Iași-Galați, este preferat de acești oameni, față de drumul prin Crimeea tătară. Abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea începe o anumită preferință a unora dintre ei – de exemplu a rabinului Nachman din Braslav (1798) – de a pleca prin noul oraș-port Odesa, ceea ce scurta drumul spre Constantinopol. Totuși, ruta moldoveană prin Iași-Galați rămâne cea principală și cea mai sigură.

Rabinul Simchah Hes din Zalozce oferă cele mai multe detalii dintre toți acești călători. El vorbește despre propria sa persoană, despre visul său mesianic pentru care fusese dispus să-și părăsească locul în care trăise mulți ani, să se despartă de fiii săi, ba chiar ajunge să accepte să divorțeze de soția lui pe motiv că ea se opunea plecării; ulterior însă, ea revine asupra acestei decizii. În privința justificării călătoriei sale, el afirmă că timpul mântuirii se apropie, pentru că în anul 1768 se vor împlini 1700 de ani de la distrugerea celui de al doilea Templu de la Ierusalim, iar el voia să ajungă în Țara lui Israel puțin înaintea mântuirii. Rabinul Simchah Hes este întristat că nu a putut rămâne în Palestina deoarece nu se putea întreține acolo, negăsind de lucru. El voia să lucreze ca scrib care copiază suluri de *Torah*, *Tefilin* și *Mezuzot*, dar nu a găsit de lucru. După ce a locuit șapte luni la Safed, el a părăsit Palestina prin Akko, după o vizită prealabilă la Peqiyn. De la Akko a plecat pe mare în Egipt, de acolo la Livorno, în Italia, unde a cunoscut un filantrop evreu, care i-a cerut să scrie o povestire a călătoriei sale, ceea ce a și făcut. Ulterior a revenit în Polonia, unde a decedat în anul 1768, în localitatea Brahilov.

Cartea scrisă de el, în care descrie călătoria sa, intitulată *Sipurey Eretz HaGalil (Povestirile Țării Galileei)*, a fost tipărită la circa 20 de ani după moartea autorului ei, în anul 1790, la Grodno, sub titlul *Ahavat Tzyon (Iubirea Sionului)*¹⁵. Mai târziu, un editor i-a schimbat titlul în *Doresch Tzyon (Vreau Sionul)*. Această ediție a apărut la Ierusalim în anul 1887, îngrijită de Chayim Eliezer Hausdorf, la tipografia locală Gosciny. Pe baza acestei ediții, cu unele modificări, eliminându-se

¹³ Subl. n.

¹⁴ Subl. n.

¹⁵ Yaari, *op.cit.* 1976, pp. 384-385.

pasaje provenite din scrierile altor călători adăugate de Hausdorf, textul a fost reeditat de Avraham Yaari în volumul *Masaot Eretz Yisrael shel olim yehudim*¹⁶.

Am folosit ediția Hausdorf, comparativ cu ediția Yaari; textul părții introductive și a povestirii călătoriei prin Moldova este identic în ambele ediții. Putem observa talentul autorului, care descrie atât ospitalitatea evreilor din Galați, cât și situația portului, modul de circulație al corăbiilor, viața personală a fostului călător. Probabil că, până atunci, el nu mai văzuse corăbii, nici nu circulase pe mare. Este speriat de bubuitul tunului corabiei, care astfel dă de veste că ajunge în port: abia acum învață rostul acestui lucru. Pe corabie capătă rău de mare și povestește despre eforturile sale dietetice pentru a depăși suferința. Raportul lui cu soția sa capătă o anumită doză de humor: el voia să ajungă în Țara lui Israel, acesta fiind idealul său, dar soția lui se opune, fiind omul realist vizavi de omul idealist. După părerea noastră, este o adevărată prezentare a relației bărbat-femeie sub forma biblică „ezer kenegdo” („ajutor care îi stă dimpotrivă”), sau chiar a lui Don Quijote vizavi de Sancho Panza în romanul lui Cervantes.

Rabinul Simchah Hes aduce și alte informații, utile pentru cunoașterea istoriei Moldovei, precum și a navigației pe Dunăre și pe Marea Neagră. El povestește nu numai despre propria sa persoană, ci și despre alți „olim” din Polonia și Lituania care au plecat în Palestina odată cu el, prin portul Galați. Textul povestirii călătoriei sale a fost extrem de puțin utilizat pentru cercetarea istoriei evreilor din România. Cu excepția a două fraze, traduse în limba română de regretatul profesor I. Kara¹⁷, dar rămase neutilizate în cercetarea istorică, textul a rămas necunoscut istoriografiei evreo-române și românești. Relatarea rabinului Simchah arată și statutul juridic al evreilor din Galați: pentru a avea drept de ședere, ei plăteau un impozit colectiv anual *de capito* sultanului turc, de 2 „arayo” (lei) și 3 sferturi de leu de persoană, impozitul fiind numit „charatosh” (haraci; în sens de plată pentru a fi acceptați să locuiască temporar, găzduiți la un ratoș, han așezat la marginea unui drum principal). El trebuia plătit și de evreei vizitatori (sau pentru ei), lucru valabil și la Constantinopol. Impozitul era relativ mare.

Cu aceeași ocazie, autorul arată că un „aryeh” (leu) este un „leibn taler” (Loewenthaler), numit „în limba lor” (probabil română și turcă) „groș” sau „guruș”, având valoarea de 40 de „pares” (parale), iar fiecare „pare” (para) având valoare de 4 „polonezi mari” (probabil zloți), apropiată fiind ca valoare de 2 „draier” din statele germane Brandenburg, Prusia și Silezia. Acești 2 „draier” (treimi; de la

¹⁶ Avraham Yaari, *Masaot Eretz Yisrael shel olim yehudim*, Tel Aviv 1946, reeditat 1976.

¹⁷ Ițic Schwartz-Kara, „Un rabin călător la Galați în anul 1764”, în *Revista Cultului Mozaic*, XV, 238 (1.10.1970), p. 6; *Izvoare și mărturii referitoare la evreei din România*, FCER, Centrul de documentare, București, Vol. II, pt. 2: 1750 – 1800; ed.: Lya Benjamin, Mihai Spielfmann, Sergiu Stanciu, 1990, p. 54.

cuvântul „drei”, trei, în limba germană) reprezintă jumătate de „*Guter Groschin*” (groș bun), moneda mare. Observăm informații interesante asupra valorii și circulației monetaire în Moldova la mijlocul secolului al XVIII-lea. Alte informații se referă la alimentație, respectiv la alimentele uscate consumate în călătorie, precum și la distanțele geografice și modul în care erau parcurse. Călătoria rabinului Simchah ben Yehoshua Hes de la Zalozce la Akko a durat circa trei luni și jumătate, deși el afirmă că o asemenea călătorie ar putea dura numai 21 de zile.

Rabinul Yosef Sofer, de profesiune scrib copist de suluri de *Torah*, *Tefilin* și *Mezuzot* (după cum arată porecla sa, „*sofer*”, folosită ca nume) a fost unul dintre primii imigranți *hasidim* din Polonia în Țara lui Israel. El și-a părăsit orașul, Beresteczko din Galiția răsăriteană, situat în apropiere de orașul Brody, în anul 1758. A urmat aceeași rută, prin Moldova spre Istanbul, apoi spre Beirut, unde a ajuns la 31 octombrie 1759 (10 *Cheshvan* 5520, după calendarul ebraic). Dorința lui a fost să se stabilească la Safed. Probabil că Yosef Sofer era un as în profesiunea de scrib: la Constantinopol el reușește să repare în sul de *Torah* deteriorat, pe care alți scribi, locali, nu reușiseră să-l repare. Faptul i-a prelungit călătoria cu un an, dar i-a adus venituri importante, precum și o satisfacție profesională serioasă, mai ales fiind convins că astfel a îndeplinit o „*Mitzwah*”, o poruncă divină și a făcut o faptă bună. El menționează un lucru interesant în privința circulației corăbiilor de la Constantinopol în Palestina: o corabie pe an. După multe peripeții, din cauza cutremurelor de pământ de la Safed (1759 și 1760) și a epidemiei din Galileea, a reușit să se stabilească la Safed la începutul anului ebraic 5522 (sfârșitul anului 1761), iar în anul următor (1762) a scris o scrisoare lungă membrilor comunității sale. Scrisoarea, în limba ebraică, povestește atât călătoria, cât și peripețiile pe care le-avut în Galileea. Scrisoarea arată că autorul ei era un idealist, un evreu cu credință mesianică, om care nu a venit în Țara lui Israel ca să se îmbogățească: el trăiește în condiții modeste, dar este mulțumit că se află la Safed. Stilul său este popular. Evenimentele nu sunt totdeauna înșiruite în ordine cronologică. Scrisoarea a fost publicată după varianta manuscrisă de către Baruch David Hakohen din Safed în volumul *Chavat Haaretz*¹⁸ și reprodusă de Avraham Yaari în volumul *Igrot Eretz Yisrael shekatvu hayehudim hayoshvim baaretz leacheyem shebagolah*¹⁹. Am folosit această ediție. Până în prezent, această scrisoare nu a fost folosită pentru cercetarea istoriei evreilor din România. Rabinul Yosef Sofer a trecut și el prin Galați (1758) și a reușit să se salveze de invazia tătară din acel an – ultima năvălire tătară, a tătarilor din Bugeac în Țările Române²⁰ refugiindu-se pe o corabie cu care a plecat.

¹⁸ Baruch David Hakohen din Safed, *Chavat Haaretz*, Ierusalim, 1897.

¹⁹ Avraham Yaari, *Igrot Eretz Yisrael shekatvu hayehudim hayoshvim baaretz leacheyem shebagolah*, Tel Aviv, 1943, reeditat în 1971 (Yaari, *op.cit.* 1971, pp. 286-306, 549).

²⁰ *Istoria României în date*, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 132.

Rabinul Yisrael din Polotzk era unul dintre cei trei rabini din Lituania, discipoli ai rabinului predicator Dov Ber din Miedzyrec, stabiliți la Safed, ceilalți doi fiind Menachem Mendel din Vitebsk și Avraham Hakohen din Kalisk. Deoarece situația în oraș se agravase ca urmare a cutremurelor de pământ și a epidemiilor, situația economică a familiilor imigrate din Lituania se înrăutățise. Trebuiau strânse fonduri, iar soluția era de a solicita ajutorul evreilor din Diaspora. În acest scop a fost trimis un „*shaliach derabanan*” în persoana rabinului Yisrael din Polotzk, omul cel mai practic dintre cei trei. El a fost trimis la Constantinopol, apoi în Lituania și în Belarus. Misiunea lui a reușit. Atunci când se afla pe drum, între Turcia și Rusia, el a scris o scrisoare către liderii obștei evreiești din Vitebsk (1778), cerându-le ajutorul. În această scrisoare el povestește despre situația noilor imigranți *hasidim* din Lituania la Safed, precum și aspecte din propria lui viață, printre care despre călătoria făcută prin Moldova („*Walichey*”), inclusiv prin portul Galați. Printre altele, el povestește și despre o furtună pe Marea Neagră în anul 1777, el fiind unul dintre supraviețuitori, deoarece se afla la bordul unei corăbii care nu naufragiase. Informațiile transmise de el, deși utile atât pentru istoria emigrării evreiești în Palestina la 1777, cât și pentru istoria evreilor din România și a României, nu au fost utilizate până în prezent în acest sens. Scrisoarea a fost publicată pentru prima dată de Baruch David Hakohen din Safed în volumul *Chibat Haaretz*²¹ și în alt volum al aceluiași editor *Birkhat Haaretz*²². Au existat și alte ediții, printre care cea a lui Abraham Moses Luncz, în anuarul *Yerushalayim*²³. În cele din urmă, textul scrisorii a fost reeditat de Avraham Yaari, în volumul *Igrot Eretz Yisrael shekatvu hayehudim hayoshvim baaretz leacheyem shebagolah*²⁴, însoțit de o scurtă prezentare a biografiei autorului. Am folosit această ediție.

Călătoria rabinului Nachman din Braslav, întemeietorul hasidismului de Braslav, a fost diferită. Scopurile mesianice au fost aceleași, dar rabinul Nachman a plecat cu gândul de a se întoarce, nu de a se stabili în Palestina. El a plecat din Medvedovka, orașelul în care locuia atunci (1798) la Nikolaev și de acolo la Odesa. În povestirea călătoriei sale, spusă lui Nathan ben Naftali Hirtz din Nemirov, care a înregistrat-o în scris, rabinul Nachman afirmă că a preferat călătoria prin Odesa și nu prin Galați, deoarece scurtează drumul. Totuși, a menționat drumul de la Galați spre mare pe Dunăre („*Tona*”, toponimul turcesc pentru acest fluviu apare și la el, ca și la ceilalți călători). Alți evrei, *hasidim* ai lui, au preferat călătoria prin Galați, cel puțin la întoarcere.

²¹ Baruch David Hakohen din Safed, *Chibat Haaretz*, Ierusalim, 1897.

²² Idem, *Birkhat Haaretz*, Ierusalim, 1904.

²³ *Yerushalayim*, volumul 5 (1901).

²⁴ Avraham Yaari, *Igrot Eretz Yisrael shekatvu hayehudim hayoshvim baaretz leacheyem shebagolah*, Tel Aviv, 1943, reeditat în 1971 (Yaari, *op.cit.* 1971, pp. 312-316, 549-550).

Cartea, intitulată *Masaot hayam* (*Călătorii pe mare*), povestește și despre alți oameni care au călătorit prin „*Walchey*” (Valahia, respectiv Moldova), ajungând la „*kamir*” (punct de vamă). La întoarcere, acești oameni, care nu ascultaseră sfatul rabinului, au plecat de la „*Stambul*” (Constantinopol) pe o corabie, „au ajuns la un oraș din insulele mării și acolo i-au luat în robie” (nu este clar la ce oraș și la ce insulă se referă) și apoi au fost răscumpărați și eliberați. În cele din urmă au ajuns la Galați, de acolo la Iași pe uscat, iar în Moldova au trecut prin suferințe și greutăți din cauza unei epidemii de ciumă. În cele din urmă, după multe peripeții și greutăți, au ajuns acasă.

Din textul menționat înțelegem apariția unui nou drum, prin Odesa, oraș nou construit de țarul Rusiei după anexarea regiunii de la nordul Mării Negre. De asemenea, aflăm despre nesiguranța drumului, atât din punctul de vedere al furtunii cât și al piratilor. Totuși nu este exclus ca unele porțiuni să fie exagerate și introduse în text cu scop moralizator, după cum nu pot fi excluse unele eventuale confuzii: cartea a fost scrisă de un discipol al rabinului după moartea acestuia, pe baza povestirilor sale, nu de el însuși. Aflăm de asemenea că drumul din Polonia (în acest caz din Rusia și Galiția) spre Turcia prin Moldova continua să fie folosit, cu toate că apăruse drumul prin Odesa și cu toate că Moldova fusese lovită de o epidemie de ciumă și era în carantină. Situația de la sfârșitul secolului al XVIII-lea este diferită. Cartea nu a fost folosită până acum ca izvor asupra istoriei evreilor din România și fragmentul respectiv a rămas necunoscut istoriografiei românești.

Cartea *Masaot hayam* (*Călătorii pe mare*) a fost publicată relativ târziu, în anul 1846, la Varșovia, ca un supliment la cartea *Maagaley tzedek* (*Căile dreptății*), referitoare la viața și modul de comportare ale rabinului Nachman din Braslav. Au urmat alte ediții. Textul ei a fost inclus în volumul *Masaot Eretz Yisrael shel olim yehudim*, editat de Avraham Yaari în anul 1946 și reeditat în 1976, însoțit de o scurtă prezentare a rabinului și a autorului²⁵. Am folosit această ediție.

Anexa I:

Fragmente din cartea *Doresh Tzyon* de Simchah ben Yehoshua Hes din Zalozce despre scopul călătoriei sale în Eretz Yisrael și călătoria sa în Moldova și pe Marea Neagră, până la Constantinopol (1764)²⁶

Cu ajutorul Celui care ajută, care mă consolează la tristețea mea și care are milă de un țăntar mic așa cum sunt eu, voi povesti binele pe care El mi l-a făcut și cu care m-a recompensat, de a-mi pune în aplicare gândul meu și de a-mi îndeplini făgăduiala pe care am făcut-o în tinerețe de a pleca în țara strămoșilor noștri,

²⁵ Yaari, *op.cit.* 1976, pp. 478-500, 776.

²⁶ Traducerea noastră, pe baza ediției lui Hausdorf, din 1887, în Hes, *op.cit.*, pp. 1-4.

pământul șederii noastre, și de a regreta cu durere distrugerea și pustiirea ei; și de a căuta binele ei. Și datorită dragostei pentru ceea ce este sfânt și în onoarea Numelui lui Dumnezeu cel sfințit voi pune pe hârtie povestirea plecării și sosirii noastre, a mea și a soției mele, în țara strămoșilor noștri. Și cum din cauza păcatelor noastre am fost alungați din țara noastră și ne-am întors înapoi pe pământ străin, cu un vânt care ne-a izgonit, atunci când am avut speranța că Dumnezeu este cu noi, că vom reveni și vom depăși greutățile, și vom fi înmormântați acolo...

Și am plecat la drum, eu și soția mea în anul 524 la 27 Iyar (29 mai 1764) din orașul *Zalazitz* (Zalozce), care se află la distanța de 4 *parse* (16 mile) de Brody în țara Polonia și am ajuns cu bine în orașul Sniatyn de la granița Poloniei. Și de acolo prin țara *Wallachei* (Valahia), care este lângă ea, am plecat la *Yas* (Iași) și de acolo la *Galatz* (Galați), care este așezat pe malul fluviului *Tona* (Dunărea), care se varsă în Marea Neagră ce se numește *Mare Nigrum* în limba latină. Și de la *Zlatitz* (Zalozce) la Galați sunt circa 60 de *parse* (240 mile) pe uscat; am călătorit 10 zile. Și evreii locuitori ai Galațiului sunt buni și darnici și făcători de bine; și plătesc impozit *per capito* care se numește *charatosh* (haraci) în limba *ișmaeliților* (în limba turcă), iar acesta este un impozit plătit regelui *ișmaelit* (sultanului turc) pentru fiecare om 3 *arayot* (lei) mai puțin cu un sfert de leu, iar fiecare *aryeh* (leu) se numește *leibn-taler* și în limba lor se numește *groș* sau *guruz*. El este 40 de *pares* (parale) și fiecare *pare* (para) este 4 *polonezi mari* (zloți?) și este aproape de valoarea a 2 *draier* din statele Brandenburg, Prusia și Silezia, care sunt jumătate de monedă mare care se numește *Guter Groschin*. Ei de asemenea ne-au pregătit ca provizie o bucată de pâine uscată în cuptor, care în limba noastră se numește *suchereș*, iar în limba lor se numește *biscocs* (pesmeți); și ne-au mai dat alte alimente, vin și ulei și țuică; de asemenea leacuri. Și pentru o singură persoană, un om singur, nu trebuie de plătit decât un *taler* pentru călătoria cu corabia. Și eu am avut nevoie să închiriez o odaie specială pe corabie împreună cu unul dintre frații noștri, domnul Ury din Lituania din obștea sfântă *Wilna* (Vilnius), care de asemenea a plecat în Țara lui Israel; și împreună am plătit 12 *taleri*, pentru ca nevestele și bagajele să se afle în odaie și să nu fie văzute de afară, fiindcă în Țara lui *Ișmael* (Turcia) femeile trebuie să stea în modestie și discreție. Atunci când corabia a pornit pe apă de la Galați, nevastă-mea a pierdut 6 *arayot* (lei); și am spus: asta este de asemenea spre bine. Și la vreun sfert de ceas după asta, nevastei mele i s-a întâmplat o minune mare. Pentru că drumul durează mai multe zile, o corabie care ajunge cu bine la destinație face să se audă o bubuitură puternică de tun trasă de tunul de lângă roata cârmei („*rad biks*”), de bucurie pentru a da de veste orașului că a sosit o corabie de departe; și de îndată ce corabia noastră s-a dezlipit de mal și a început să plutească pe apă, în fața ei a apărut o corabie care venea din depărtări și a tras o bubuitură de tun cu tunul de lângă roata cârmei; și în clipa aceea nevasta mea a scos

un Țipăt și a căzut pe podeaua corabiei noastre. Și s-au dus la ea, și au găsit o bucată din vasul în care era tabac de mirosit, care se înfipsea în șalul cu care era ea îmbrăcată, iar restul vasului căzuse în praful de pușcă și dispăruse. Iar atunci când au umplut tunul cu praf de pușcă, a ieșit împreună cu praful de pușcă; și slavă Domnului că nu i s-a întâmplat nimic, pentru că a căzut alături de ea.

Da, este adevărat să-mi spun, că piedica principală datorită căreia nu am reușit să mă stabilesc în Țara lui Israel, este că nevasta mea a plecat în călătorie împotriva voinței ei, iar în tot timpul drumului îmi făcea reproșuri. Dar nici nu voia să primească divorțul. Și o înțelegere fusese făcută între noi încă la Zalozce, atunci când am mutat cărțile și lucrurile din casă la fiii mei... cu condiția că dacă nevasta mea va veni împreună cu mine, atunci cărțile și bunurile mobile vor trece în moștenirea fiilor mei; dacă însă ea nu va veni în această călătorie sau dacă se va răsgândi în timpul ei și se va întoarce acasă, bunurile mobile menționate în actul de căsătorie vor fi ale ei, și în plus îi voi mai da 10 „*adumim*” (ducați de aur) în afară de hainele ei, care aparțin corpului ei, și celelalte bunuri mobile.

Și a fost atunci când venisem la hanul din Galați, că ea s-a năpustit asupra mea cu strigătul ei, și nu a vrut să plece de acolo mai departe, din cauza pericolului de a călători pe mare și de teamă de oameni de alte neamuri, și atunci a primit divorțul de la mine. Iar eu mi-am spus: Să treacă peste mine ce va trece. Și din dragoste pentru sfințenia lui Dumnezeu, Binecuvântat Fie El, și pentru sfințenia pământului Lui, mi-am părăsit prietenii și amicii și rudele și cunoștințele și pe fiii iubiți și dragi, de asemenea am părăsit-o pe femeia tinereții mele și am avantajat-o și am lăsat-o să plece în pace conform înțelegerii dintre noi. Și a fost atunci când am ieșit să plătesc impozitul *per capito* și găzduirea la han în ziua în care am divorțat de ea, că ea a revenit și a plâns și m-a rugat s-o primesc înapoi și s-o iau de nevastă din nou; și nu m-a lăsat în pace până când i-am îndeplinit dorința și am introdus-o sub baldachin luând-o de nevastă din nou după legea lui Moise și Israel. Și corabia a pornit pe apa Dunării marți 3 *Tamuz* (3 iulie 1764). Și duminică, în săptămâna următoare, am ajuns la o strâmtoare („*Bogaz*”), care este un loc în care fluviul Dunărea se varsă în mare (Sulina?). Și acolo am întâlnit multe corăbii care așteptau, și pe rabinul Nachman din Horodenka, de binecuvântată amintire, și pe rabinul Mendel din Przemyślany și prietenii lor, nevestele lor și fiii lor; toți stăteau aici să aștepte timpul potrivit, când o corabie va putea trece de pe fluviu pe mare. Și nu orice vreme este potrivită, fiindcă marea și fluviul se ciocnesc unul de celălalt front vizavi de front, ca un războinic în fața altui războinic, iar de la aceasta marea formează un banc de nisip, iar apa înalță nisipul de pe fundul mării și astfel se formează un munte sub apă. De aceea nu poate trece nicio corabie pe acolo, pentru că muntele (de nisip de sub apă) desparte între fluviu și mare, până când va bate vântul peste pământ, iar apa Dunării va reveni și marea se va liniști din furia ei, iar

muntele de nisip de pe fundul mării se risipește și fundul mării devine un șes, iar flota puternică trece fără piedică și fără să sufere vreo pagubă.

Pe malul Dunării am șezut și am plâns de suferință din cauza tântarilor, care se înmulțesc pe tulpinile plantelor de pe malul fluviului pe de o parte și pe de alta și îl chinuiesc pe om de la apusul soarelui până spre răsăritul lui. Și acolo este un obicei, după care se așează corturi de cânepă numite *Leinwand* în limba germană în care se ascund oamenii și fiecare doarme în cortul lui, iar asemenea corturi se găsesc de cumpărat în prăvălii la Galați. Și acolo am fost nevoiți să zăbovim din ziua de 5 *Tamuz* (5 iulie) până în ziua a 22-a aceleiași luni (22 iulie). Și în ziua de 23 am pornit pe mare și am fost pe mare până la 27 *Tamuz* (27 iulie). În primele trei zile am căpătat rău de mare și am vomitat de câteva ori și nu am mâncat decât mâncăruri oțetite, care trezesc inima ca să readucă sufletul, precum fructe uscate și altele de acest fel. Și sunt printre frații noștri unii cărora schimbarea aerului cu aerul mării nu le-a făcut niciun rău; și nici copiii n-au simțit nimic rău din cauza aerului mării.

Iar vineri 27 *Tamuz* (27 iulie) am ajuns la *Costantina* (Constantinopol), care este *Stambul*, și am închiriat o barcă mică, menită să ne ducă la țarm. Și pe țarm am angajat hamali care să ducă bagajele noastre la han. Și hamalii evrei nu știau să vorbească în limba noastră (idiș) și nici măcar în limba sfântă, iar noi nu știam limba spaniolă a lor și nici măcar în limba sfântă a lor (ebraica sefardă) nu era o comunicație bună între noi: de aceea ne-au dus la o instituție de ajutor numită *Hekdes* (azil) în limba noastră, loc în care dorm săracii, în mahalaua *Balat* din *Stambul*. Și atunci era vineri la asfințitul soarelui, seara de ajun de *Shabat*. Și deși frații noștri oamenii din Galați, plătiseră impozitul *per capito* de ședere pentru mine, și de asemenea ne pregătiseră provizii, cu toate acestea am luat cu mine 11 *taleri* de la Galați la *Stambul*. Și după vomele de care am suferit din cauza aerului de mare, că am scos pe gură tot ceea ce am înghițit, că mațele mi s-au întors și ajunsesem să nu mai am putere într-atât, că mă opream din mers din când în când din ziua de luni până în ziua de duminică ajun de *Rosh-Chodesh* (prima zi) a lunii *Av* (30 iulie). Și Dumnezeu, în mila Lui, mi-a trimis un medic bun, evreu, iar el mi-a dat un leac pe care mi l-a pus în gură, și nu am murit. Și nici nu mi-a lipsit pâine, cu ajutorul lui Dumnezeu...

Și iată-ne că suntem la granița sfântă a Țării lui Israel. Am călătorit de la Zalizce la Akko de la 27 *Iyar* (29 mai 1764) până la 12 *Tishri* (8 octombrie 1764), dar cel care reușește să călătorească bine poate să ajungă în 21 de zile. Cum? Eu și soția mea am plecat de la Zalizce până la Galați pe uscat zece zile. Și cineva care a venit după noi a mers de la Galați la *Stambul* în două zile iar oamenii din Satanow au mers nouă zile de la *Stambul* la *Tzidon* (Sidon), iar acest oraș este ceva mai sus de Akko. Și a fost atunci când am ajuns cu bine în portul Akko, și au venit spre noi o

mulțime de oameni atunci când au auzit bubuitura tunurilor (*Radbiksn*) corăbiei, cu pită și bucate.

Anexa II:

Fragment din scrisoarea rabinului Yosef din Safed către membrii obștei sale de origine, Beresteczko (1762), referitor la scopul emigrării lui în Palestina, precum și a călătoriei lui prin Moldova și pe Marea Neagră²⁷

Acum veniți și vedeți minuni și miracole pe care mi le-a făcut Dumnezeu, Binecuvântat Fie El, din Polonia până aici. Mai întâi, când am fost în orașul Zwaniec din regiunea Otok, a fost un incendiu puternic, iar Dumnezeu, Binecuvântat Fie El, m-a salvat fără să sufăr nicio pagubă. Doi – atunci când am venit în țara *Walachey* (Valahia), a ieșit acolo un zvon, că dau tătarii, care or să distrugă toată țara. Și m-am dus deîndată în orașul Galați, care este așezat pe malul fluviului numit *Tona* (Dunărea); și acesta este drumul care duce de acolo la Marea Neagră spre *Stambul*. Și înainte de am ajuns în oraș a ieșit un zvon că tătarii sunt aproape de oraș; și Dumnezeu, Binecuvântat Fie El, mi-a făcut o minune, că deîndată s-a întâmplat să vină o corabie mare cu care să plec la *Stambul*. Și, de îndată m-am refugiat pe corabie; și, înainte de a mă urca pe corabie, tătarii au năvălit deodată în oraș. Iar locuitorii (orașului) care au putut să fugă, s-au refugiat pe corabie sau într-alt loc pentru a-și scăpa viața; și cu cei care au rămas acolo, (tătarii) au făcut măcel: au prădat, au ucis și au ars orașul. Din nou a fost numai un pas între mine și moarte, iar Dumnezeu, Binecuvântat Fie El, m-a scăpat de toate. Trei – Dumnezeu, Binecuvântat Fie El, mi-a făcut o minune mare, salvându-mă în cutremurul de pământ care a fost la 9 *Cheshvan* (26 octombrie 1762). Un om care venise împreună cu soția lui din obștea sfântă Brod în obștea sfântă *Stambul* de asemenea voia să plece în Țara lui Israel. El sosise în luna *Av* 519 (iulie-august 1759) și numele lui era *Zelki*, de binecuvântată amintire, iar numele soției lui *Reizel*. Și îndată, de *Rosh Chodesh Elul* (24 octombrie 1759), s-a întâmplat să vină prima corabie care să meargă spre Țara lui Israel, pentru că numai odată pe an pleacă o corabie spre Țara lui Israel, în luna *Elul*, atât și nimic mai mult. Și s-au dus și au făcut o înțelegere cu proprietarul corăbiei ca să plece cu ea, iar eu de asemenea am vrut să plec împreună cu ei. Dar încă nu am fost liber, din lipsă de timp, așa cum v-am scris, pentru că se nimerise să mă aflu la un om bogat, care avea un sul de *Torah* deteriorat de vreo 10 ani în dulap, și niciunul dintre scribi nu putuse să-l repare, ... iar când bogătașul a auzit de mine că vreau să plec în curând cu acea corabie, a venit la mine împreună cu oameni importanți și m-au rugat să le repar acel sul de *Torah*, dacă se poate; și

²⁷ Traducerea noastră, pe baza ediției lui Yaary (*Yaary, op.cit.* 1971, pp. 291-292).

mi-a promis că bineînțeles că va mai veni încă o corabie în curând pentru ca să plec cu ea; și mi-a promis o plată bună. Și mi-au spus că datorită acestui fapt Dumnezeu mă va salva și voi ajunge cu bine în Țara lui Israel pe mare. Și am renunțat la ceea ce voiam să fac, pentru a îndeplini această *Mitzwah* (faptă bună, poruncă divină) și am luat acel sul de *Torah* și l-am reparat, slavă Domnului... Și a fost spre binele meu, pentru că venisem de *Rosh Hashanah* (22 septembrie 1759) la *Stambul* și stătusem acolo un an, și atunci a venit corabia care încă nu putea să plece. Și acel om pe care l-am pomenit mai sus, domnul Zelki, venise împreună cu soția lui în luna *Av* (iulie-august 1759) și plecase deîndată cu prima corabie, iar eu am trebuit să aștept corabia a doua, dar acest lucru a fost spre binele meu. El a plecat cu soția lui cu prima corabie și a ajuns la *Safed* în zilele bune ale orașului, dar la 9 *Marcheshvan* (30 octombrie 1759) a fost un cutremur de pământ, iar el a fost ucis în acel cutremur și soția lui a scăpat cu viață. Iar eu am plecat cu cea de a doua corabie și am ajuns o zi după cutremurul de pământ și l-am laudat pe Dumnezeu Bindecuvântat Fie El și l-am mulțumit.

Anexa III:

Fragment din scrisoarea rabinului Yisrael din Polotzk adresată conducătorilor obștei evreiești din Vitebsk (1778), în care povestește despre călătoria sa prin Galați și pe Marea Neagră (1777)²⁸

Acum vin să mulțumesc pentru trecerea pe apa liniștită, așa cum a fost. Și am trecut toate mările și râurile în șapte zile, lucru care în mod obișnuit trebuie să întârzie de trei ori încoace și încolo. Slavă Domnului că El ne-a făcut să trăim și să existăm și să ajungem cu bine în Țara Sfântă în ziua de 5 *Elul* 5537 (7 septembrie 1777); nimeni dintre noi n-a pierit. Și nici de pe acea corabie care plecase spre țara Crimeei, care din cauza numeroaselor noastre păcate s-a sfârșit și la bordul ei erau oameni puțini, nici de pe ea Domnul nu și-a luat mâna pentru a le face bine și i-a scăpat de la moarte pe toți oamenii cunoscuți nouă după nume, pe o cale neobișnuită. Iar cei care au supraviețuit au venit și ei de acolo aici și ne-au povestit cât de mare este mila lui Dumnezeu și cât de mari sunt minunile Lui pe care Le-a făcut în apele adânci, fiindcă niciun om și niciun căpitan de corabie demult nu a mai văzut o furtună ca aceasta. Și în acea furtună, 30 de corăbii s-au înecat în mare. Și pe uscat furtuna a distrus toți copacii tineri din grădini și a dărâmat turnuri; și era primejdie de moarte și pe uscat. Dar de obicei nu există nicio primejdie și nicio teamă pentru cel care vrea să călătorească; și totdeauna sunt călători; aproape la fiecare *parsa* (4 mile) distanță de corabia noastră se vedeau alte corăbii, vreo 20 de

²⁸Traducerea noastră, pe baza ediției lui Yaary (Yaary, op.cit. 1971, pp. 314-315).

corăbii în jurul ei. Și iată Marea Neagră dinaintea de *Kushta* (Constantinopol), pe care au plutit câteva corăbii tot drumul încet-încet; și printre ele sunt unele care parcurg drumul în 4 zile sau în 7 zile. Și slavă Domnului că n-am văzut nicio primejdie și n-am trăit nicio teamă pe lume, numai pe locul în care era vânt am mers acolo unde veți merge ... iar Dumnezeu a făcut să reușesc în drumul meu să trec Marea Neagră de la un oraș la altul. Și pe Marea cea Mare am trecut aproape toți cu o singură corabie în 7 zile. Și restul în 9 zile; și iată, câteva sute de suflete dintre locuitorii orașului Constantinopol călătoreau ca să se roage la mormintele strămoșilor și au zăbovit 25 de zile. Și cu toate acestea nu a fost nicio primejdie și nicio teamă. Și iată-ne ajunși cu bine pe uscat, slavă Domnului. Locul este Galați, precum și toată țara *Walichey* (Valahia), prin care este drum de o săptămână; aici nu este nici risipire, nici înghesuială. Și suma cheltuielilor pe care le-am socotit, de la început în primele zile; și răscumpărarea la Akko și la Safed, orașul sfânt; și închirierea măgarilor de călărie, trebuie să fi fost de 8 ducați pentru fiecare persoană.

Anexa IV:

Fragmente din descrierea călătoriei rabinului Nachman din Braslav (1798-1799), scrisă de discipolul său Nathan ben Naftaly Hirtz din Nemirov după moartea rabinului, pe baza povestirii sale²⁹

În ajunul sărbătorii de *Pesach* (Paștele evreiesc) din anul 5558 (31 martie 1798) rabinul *admor*, de binecuvântată amintire, a ieșit din „*mikweh*” (baia rituală) și a spus omului care mergea cu el că este sigur că va fi în Țara lui Israel în acest an. Și de *Pesach* a dat explicații la *Torah* comentând versetul „Și drumul Tău este prin mare și cărările Tale prin apă multă, și urmele Tale n-au fost cunoscute” (Psalmii 77:20, Biblia ebraică; în Biblia creștină versetul este în cartea Psalmii 76:18), iar din cuvintele lui despre *Torah* a aflat fiecare că el va călători în Țara lui Israel...

Și la 18 *Iyar* (4 mai 1798) el a plecat din casa lui din obștea sfântă Medvedovka în orașul Nikolaev și acolo a găsit o corabie cu care a plecat la Odessa. Și el a fost primul care a plecat în Țara lui Israel prin Odesa. Fiindcă mai înainte au fost „*olim*” (pelerini și emigranți) care se temeau să plece pe acolo, fiindcă se spunea că marea este primejdioasă pe drumul acela. Dar el a înțeles imediat că este mai bine să plece prin Odesa, fiindcă se scurtează drumul, nemaifăcând drumul care trebuie parcurs din țara noastră (Polonia – Rusia) spre Galați; de asemenea, scăpăm de primejdia care există atunci când plecăm din Galați, atunci când plecăm pe fluviul *Tona* (Dunărea) spre mare, așa cum este știut. De aceea a plecat la *Stambul* (Constantinopol) prin Odesa....

²⁹ Traducerea noastră, pe baza ediției lui Yaary (Yaary, *op.cit.* 1976, pp. 481, 485, 498-499).

Și oamenii aceia au plecat la casa lor și n-au vrut să primească scrisoarea rabinului *admor* de binecuvântată amintire, însă au primit o scrisoare de la omul lui, iar el (rabinul *admor*) a lăsat scrisoarea lui în scrisoarea de la omul lui, iar oamenii aceia au vrut să deschidă scrisoarea; poate ar fi putut să înțeleagă cine este el. Însă n-au putut să găsească scrisoarea până când au ajuns la „*kamir*” (punctul de vamă) din „*Walchey*” (Valahia); atunci au găsit-o și au văzut că era de la rabinul nostru de binecuvântată amintire și s-au înspăimântat grozav...

Și de acolo (de la *Stambul*) au plecat acasă pe mare și au ajuns la un oraș din insulele mării și acolo i-au luat robi; și au plătit câte patru „*adumim*” (taleri de aur) răscumpărare pentru fiecare și i-au eliberat. Și au plecat de acolo și nu li s-a mai întâmplat nimic în afară de primejdia din cauza furiei apelor mării; și o corabie plină de greci care mergea împreună cu a lor s-a sfărâmat și toți (cei aflați pe ea) s-au înecat. Și au ajuns cu bine la Galați de sărbătoarea de *Shavuot*. Și de acolo au călătorit pe uscat prin obștea sfântă Iași. Și acolo era o epidemie puternică de ciumă și au trecut cu suferință din oraș în oraș; și de aceea le-a fost foarte greu să treacă granița. Și Dumnezeu Binecuvântat Fie El i-a ajutat și i-a scăpat din toate, de ciumă, de sabie, de foame și de robie, și prin mila Lui au scăpat de toate. Și au ajuns acasă sănătoși...

Teofil RENDIUC *

**НЕВІДОМІ АСПЕКТИ ЩОДО ЄВАНГЕЛІЯ, ВИДАНЕ ГЕТЬМАНОМ
УКРАЇНИ ІВАНОМ МАЗЕПОЮ ТА ГОСПОДАРЕМ ВАЛАХІЇ
КОНСТЯНТИНОМ БРИНКОВЯНОМ У 1708 РОЦІ АРАБСЬКОЮ
МОВОЮ У м. АЛЕППО (СИРІЯ)**

**ASPECTE NECUNOSCUTE PRIVIND EVANGHELIA EDITATĂ ÎN ANUL
1708, ÎN LIMBA ARABĂ, ÎN ORAȘUL ALEPPO (SIRIA), DE CĂTRE
HATMANUL UCRAINEI, IVAN MAZEPA, ȘI DOMNITORUL
MUNTENIEI, CONSTANTIN BRÂNCOVEANU**

**UNKNOWN ASPECTS REGARDING THE ARABIAN GOSPEL BOOK
PRINTED IN 1708, IN ALEPPO (SYRIA), BY THE UKRAINIAN HETMAN,
IVAN MAZEPA, AND BY THE RULER OF WALLACHIA, CONSTANTIN
BRÂNCOVEANU**

- Abstract -

The article depicts the processes of editing and printing of an *Arabian Gospel Book*, at Aleppo (Syria), in 1708, by the Ukrainian Hetman Ivan Mazepa. It equally reveals the important assistance provided to Ukraine by the Orthodox principalities of Wallachia and Moldavia, which, in a common effort, struggled to offer support to the Christians entrapped within the confines of the Arabian world.

The article also includes a first translation, from the Arabian and Greek, of the Introduction written to the *Gospel Book* by the Patriarch Athanasius the IV-th from Dabbas (1685-1694 and 1720-1724).

Keywords: *Arabian Gospel Book*, Syrian Christianity, Ukraine, Ivan Mazepa, Romanian Principalities, Constantin Brâncoveanu.

Studiul, bogat ilustrat, original nu numai prin sinteza surselor deja cunoscute privind procesul de pregătire și editare în anul 1708, la Aleppo (Siria), în

* Institutul Bunei Vecinătăți, Ucraina (rendiuk55@ukr.net).

limba arabă, a *Evangheliei pentru necesitățile spirituale ale credincioșilor creștini din lumea arabă*, dar și prin traducerea în premieră din limbile arabă și greacă a introducerii la *Evanghelia* menționată, scrisă de însuși Patriarhul Atanasie al IV-lea de Dabbas (între anii 1685-1694 și 1720-1724, iar în perioada anilor 1695-1719 – Mitropolit de Aleppo).

În acest context, interesul deosebit al autorului acestei lucrări, confirmat și de alte cercetări în domeniu, a fost axat pe rolul celor doi vecini ai Ucrainei de atunci – Principatele ortodoxe medievale ale Țării Românești și Moldovei – ca punți stabile pentru asigurarea intereselor strategice ale hatmanului Mazepa pe direcția sud-vestică a politicii sale externe, inclusiv a legăturilor cu lumea ortodoxă din Orientul Apropiat. Declicul pentru acest interes l-a produs următoarea afirmație laconică a istoricului ucrainean din exil, M. Andrusiak: „S-au păstrat până în zilele noastre exemplare din *Evanghelia* arabă tipărită în 1708, la Aleppo, pe spezele lui Mazepa, pentru oficierea slujbelor religioase la sirienii ortodocși; prefata la această ediție îi aparține Patriarhului de atunci al Antiohiei, Atanasie, care îl slăvește pe Mazepa pentru generozitatea și înțelepciunea sa, îi urează ani mulți și le cere preoților ortodocși și laicilor arabi să se roage pentru el”.

Cercetările efectuate în cadrul Academiei Române au dat un rezultat nesperat: în fondurile ei de carte veche a fost găsit un exemplar original al *Evangheliei* (foto 1,2), editat în ianuarie 1708, în arabă, la Aleppo, pe spezele hatmanului Ucrainei, Ivan Mazepa. *Evanghelia* s-a reîntors la București deoarece, potrivit celor afirmate încă din 1927 de către cercetătorii literaturii vechi, ea a fost tipărită în „tipografia lui Constantin Brâncoveanu, dusă la Aleppo” special pentru satisfacerea nevoilor spirituale ale arabilor ortodocși din Orientul Apropiat, ocupat de turci. După cum menționa reputatul istoric român de origine ucraineană, Gheorghe Bezviconi, în lucrarea sa *Contribuție la istoria relațiilor româno-ucrainene*, scrisă în 1948, completată și editată în 1962 și reeditată în 2004, „publicarea în limba arabă era încurajată și de hatmanul Ucrainei“, dacă ținem seama de faptul că el a sponsorizat *Evanghelia*, „publicată în 1708 la Aleppo în tipografia adusă din Valahia”. Acest act nobil și nici pe departe singular al lui I. Mazepa este o mărturie a faptului că el era conștient de importanța relațiilor dintre Biserica Ortodoxă din Ucraina și patriarhiile Ierusalimului, Alexandriei și Antiohiei, ca un factor important al confirmării apartenenței ei la civilizația ortodoxă mondială. De aceea, el trimitea, periodic, acestor insule primare de credință adevărată, mai ales Bisericii Sfântului Mormânt de la Ierusalim, cu care hatmanul întreținea relații deosebit de intense, daruri prețioase și primea de la ele numeroase delegații. Una dintre acestea a fost și misiunea primită la începutul secolului al XVIII-lea, condusă

de Patriarhul Antiohiei (1685-1694 și 1720-1724), iar între acești ani de mitropolitul din Aleppo, Atanasie IV de Dabbas care, după 1695, a cutreierat nu numai teritoriul Valahiei și al Moldovei, dar și pe cel al Ucrainei, în căutarea sprijinului pentru Biserica Ortodoxă din Orientul Apropiat, sprijin primit cu generozitate de la Ivan Mazepa.

În lucrarea fundamentală *Ucraina – stat căzăcesc* care, cu concursul autorului acestei lucrări, a ocupat locul I la Târgul Internațional „Gaudeamus – 2005” din București, se menționează clar că „mecenatul lui I. Mazepa se realiza nu numai în Ucraina, ci și în afara granițelor ei... Drept exemplu poate servi finanțarea de către hatman a *Evangheliei* tipărite în arabă la Aleppo, în Siria (1708), fapt ce reiese din introducerea care cuprinde o dedicație și gravura cu stema hatmanului. Mecenatul lui I. Mazepa ajungea până în Palestina, Antiohia, Alexandria, Atena și Țarigrad”.

Toate aceste contacte se realizau exclusiv prin teritoriul cnezatelor de la Dunăre, deoarece turcii au închis Marea Neagră, făcând imposibilă deplasarea oricărei delegații din spațiul situat la nord de aceasta, atât a negustorilor, cât mai ales a reprezentanților hatmanului ucrainean, care mergeau spre locurile sfinte cu daruri bogate pentru creștinii lumii arabe.

Corespondența intensă dintre I. Mazepa și C. Brâncoveanu, rolul de intermediar al hatmanului Ucrainei în asigurarea corespondenței între Moscova și Istanbul și invers confirmă, o dată în plus, posibilitatea reală a liderului ucrainean de a discuta cu domnitorul muntean orice problemă, inclusiv chestiunea sponsorizării tipăririi *Evangheliei* în limba arabă la tipografia trimisă de C. Brâncoveanu, în 1706, la Aleppo. Această sponsorizare se înscrie într-o mai vastă susținere financiar-materială de către I. Mazepa a Bisericii Ortodoxe din Orientul Apropiat. Ipolyt Vyșenskyi, reprezentant al arhiepiscopului Cernihovului, Ivan Maksymovyci, care ducea, în mod sistematic, Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim daruri prețioase din partea lui I. Mazepa, a trecut, în iarna anului 1707, și prin București. S-au păstrat până acum impresiile lui Vyșenskyi despre București, despre care a scris că este „un oraș foarte mare, cu palate frumoase”. I. Vyșenskyi a refăcut, practic, drumul bătătorit de generațiile anterioare de conaționali ai săi, inclusiv de pelerinii Makarie și Silvestru din Novhorod- Siversk care, în 1704, au vizitat, cu încuviințarea lui I. Mazepa, locurile sfinte din Orientul Mijlociu, trecând prin Baturyn și traversând teritoriul Principatelor de la Dunăre. Cernihivul, la rândul său, l-a găzduit, în cursul anilor 1704-1706, pe clericul moldovean Pahomie, căruia I. Maksymovyci i-a dăruit cartea *Semănături udate* și care, mai târziu, în 1717, încheindu-și trecerea prin

această lume în rangul de episcop al Romanului (Moldova) a fost înhumat la Pecerska Lavra din Kiev.

Faptul că I. Mazepa întreținea legături strânse cu ortodocșii din Orientul Apropiat, tranzitând teritoriul Moldovei și al Munteniei, de unde drumul solilor ucraineni continua peste Dunăre spre sud, este demonstrat și de următoarea întâmplare interesantă. În iunie 1707, hatmanul inspecta stadiul construcției, pe spezele sale, a zidurilor de apărare cu patru turnuri și trei porți în jurul Lavrei Pecerska (cu o lungime de 1190 m, grosime de 3 m și înălțime de 7 m), care au transformat acea parte a malului drept al Niprului într-o adevărată fortăreață. „Când s-a săpat aici muntele Pecerski – scrie isoricul ucrainean M. Kostomarov – s-au găsit o grămadă de monede... Patriarhul Antiohiei, căruia i s-au trimis aceste monede pentru evaluare, le-a considerat ca fiind asiriene”. Deplasarea curierilor hatmanului spre Antiohia și înapoi se făcea, sigur, pe calea deja verificată, adică prin cele două țări ortodoxe în domnitorii cărora I. Mazepa avea o mare încredere, ocolindu-se astfel spațiile nesigure de la nord și nord-vest de Marea Neagră, controlate integral de tătarii din Crimeea și de la Bugeac, precum și de stăpânul lor, încă destul de puternic la acea vreme – Imperiul Otoman.

Toate aceste fapte arată rolul Principatelor de la Dunăre ca punte de legătură, inclusiv între Biserica Europei de Est și Sud-Est și credincioșii ortodocși din spațiul musulman. În aceste condiții, se poate admite cu destulă probabilitate că, în timpul numeroaselor vizite efectuate de Patriarhul Antiohiei, mitropolitul de Aleppo, Atanasii, în aceste principate, au avut loc contacte și cu hatmanul Ucrainei, care a aprobat finanțarea tipăririi *Evangheliei* în limba arabă. În paralel cu alți pași concreți îndreptați spre susținerea Bisericii Ortodoxe a Orientului Apropiat care, începând cu anul 1516, gemea sub jugul otoman (de exemplu, patriarhiile de la Ierusalim, Alexandria și Antiohia – ultima dintre ele înființată în anul 38 d.H. de către apostolii Petru și Pavel – nu aveau dreptul să ridice biserici și să tipărească literatură bisericească), liderul ucrainean a făcut un pas de o importanță fără egal, care i-a eternizat memoria. Trebuie menționat faptul că legăturile strânse dintre I. Mazepa și biserica de la Ierusalim vor avea pentru acesta un rol hotărâtor. Ele au înrâurit profund etapa finală a vieții hatmanului în orașul moldovean Bender și reînhumarea ulterioară a rămășițelor sale pământești la biserica Sfântul Gheorghe din orașul românesc Galați, subordonată Patriarhiei de la Ierusalim (tocmai de aceea, la început, ea avea denumirea de biserica de la Ierusalim, rămânând cu acest nume în memoria populară până mai târziu. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care urmașii lui I. Mazepa au hotărât să-l îngroape acolo, luând în considerare situația

existentă în acel moment dar și ultima dorință exprimată oral de hatman, de a fi înhumat la Ierusalim).

Profunda recunoștință pe care creștinii arabi i-au purtat-o lui I. Mazepa pentru gestul acestuia de a susține viața lor spirituală, și care s-a păstrat până azi, se desprinde și din introducerea la varianta de la Aleppo a *Evangeliei* din 1708. În paginile trei și patru ale acestei ediții rare, în versuri scrise în greacă și arabă, este scos în evidență rolul personal al „vrednicului și mult stimatului domn Ivan Mazepa..., o personalitate magnifică..., cunoscută datorită credinței sale curate și sfinte, care a oferit arabilor în dar Evanghelia din tot sufletul său plin de înțelepciune”. Răspunzând la întrebarea cine este acela care „ne-a dăruit această nobilă carte”, autorii versurilor în arabă spun: „Este hatmanul Ivan Mazepa..., care a devenit binecunoscut datorită domniei sale în Ucraina și care a îmbogățit credința acesteia, a ridicat gloria ei, omul care reprezintă noblețea ei și a ridicat la maximum renumele ei”.

Toată activitatea lui I. Mazepa referitoare la traducerea în limba arabă a *Evangeliei* și editarea ei la Aleppo se realiza cu știința și cu susținerea domnitorului muntean.

Evident, poziția antiturcă a lui C. Brâncoveanu nu putea rămâne neremarcată nici de Kiev nici de Moscova, care își dădeau bine seama și apreciau nu fără temeii că acțiunile domnitorului Valahiei puteau atrage după sine contramăsuri periculoase pentru viața sa, mai ales din partea Istanbulului, fapt care s-a și întâmplat mai târziu, în 1714, când domnitorul valah a fost executat fără milă, la comanda autorităților otomane.

De aceea, putem considera că apogeul colaborării dintre I. Mazepa și C. Brâncoveanu îl constituie momentul în care, la 17 ianuarie 1701, s-a stabilit că, în cazul în care viața domnitorului și a persoanelor de rang aristocratic apropiate acestuia ar fi pusă în pericol, locul eventualului azil politic va fi Ucraina. Prin urmare, în scrisoarea de răspuns din 1 aprilie 1701, adresată lui Petru I, C. Brâncoveanu își exprima sincera recunoștință pentru hrisovul special ce i-a fost trimis și prin care se confirma disponibilitatea de a-l primi pe domnitorul valah în Ucraina. Este de presupus că o decizie atât de importantă nu putea fi luată de țar fără ca ea să fie, în prealabil, discutată cu I. Mazepa și fără ca hatmanul să conștientizeze responsabilitatea pe care o implica această problemă de o importanță interstatală atât de mare.

Însă, pe atunci, nimeni în afară de Dumnezeu nu știa că Ucraina nu va oferi niciodată azil pentru C. Brâncoveanu (canonizat în 1992 pentru faptele sale de binefacere pe tărâmul credinței ortodoxe, de către Biserica Ortodoxă Română, ceea

ce ar putea îndemna la intenții asemănătoare și în ceea ce îl privește pe I. Mazepa). Dimpotrivă, soarta istorică a făcut ca partea română să păstreze pentru totdeauna rămășițele pământești ale lui I. Mazepa iar locuitorii acestei țări să păstreze vie memoria hatmanului Ucrainei timp de 300 de ani, până în zilele noastre, chiar în condiții istorice crunte, în care slăvitul fiu al poporului ucrainean a fost aspru persecutat, mergându-se până la anatemizarea sa de către Biserica Ortodoxă Rusă.

Prin urmare, colaborarea dintre I. Mazepa și C. Brâncoveanu în plan cultural, spiritual și editorial, inclusiv pentru satisfacerea necesităților spirituale ale creștinilor din Orientul Apropiat, a fost, în paralel cu alte direcții ale activității sale, un fenomen de mare rezonanță, atât în rândul creștinilor din lumea arabă cât și în rândul clerului, al politicienilor, diplomaților și al oamenilor de cultură din Europa. Această afirmație este susținută de existența relațiilor între hatmanul Ucrainei, I. Mazepa, și domnitorul Țării Românești, C. Brâncoveanu, în timpul vieții lor, iar cercetarea istoriei *Evangheliei* tipărită în limba arabă la Aleppo, în anul 1708, deschide o nouă pagină în istoriografia ucraineană și română, dedicată activității celor doi demnitari pe direcțiile sud-sud-vestică.

Необхідність якомога повного вшанування пам'яті видатного гетьмана України Івана Мазепи, вивчення його маловідомого внеску у достойному представленні України за кордоном на початку XVIII-століття, зокрема у Придунав'ї, на Балканах та на Близькому Сході, у тому числі його зв'язки зі своїм другом і партнером по всебічному співробітництву в політичній, дипломатичній, економічній, військовій, культурній та духовній сферах, господарем Валахії Констянтином Бринков'яном, надає нового імпульсу у пошуку всього майже зовсім покритого історією, пов'язаного з шляхетною меценатською діяльністю українського та валаського лідерів європейського гатунку не лише в рамках двох тодішніх середньовічних країн, але й далеко за їхніми межами.

До такої сторінки відноситься й окрема діяльність І. Мазепи та К. Бринков'яну, спрямована на надання реальної допомоги православним християнам арабського світу з центром у нині багатостраждальному м. Алеппо, сьогодняшня Сирія, щодо всебічної підтримки їх істинної віри у всемогутнього нашого Бога Ісуса Христа. Конкретним результатом такої діяльності стало видання їхніми спільними зусиллями у січні 1708 року у цьому місті, за суцільні кошти українського гетьмана, але у типографії, яка була подарована

арабським православним християнам господарем Валахії К. Бринковяном, „Євангелія” арабською мовою.

Із самого початку зазначимо, що українським фахівцям та дослідникам відомо про сам факт існування такого „Євангелія”. Наприклад, у нарисі Миколи Андрусяка, виданого у 1942 р. у Празі під назвою „Гетьман Іван Мазепа як культурний діяч” вміщена лише інформація про те, що широкомасштабна меценатська діяльність гетьмана України в інтересах Православної церкви не обмежувалася українською територією, але охопила й країни Південно-Східної Європи та Близького Сходу, які на той час перебували під ярмом Османської імперії. М. Андрусяк, зокрема писав: „Збереглися до наших днів примірники арабського Євангелія, виданого коштом Мазепи в Алепо у 1708 році для богослужбового вжитку православних сирійців; передмову до цього видання написав тодішній Антіохійський Патріарх Афанасій, який славив Мазепу за його щедрість та мудрість, бажав йому довговічності і поручав православним священикам і мирянам арабських земель молитися за нього” [1].

Проте ніхто в самій Україні дотепер не бачив і не тримав в руках хоча б одного з примірників зазначеного вище „Євангелія” арабською мовою. І не тому, що боялися оголошеної у жовтні 1708 р. анафемі Івану Мазепі через його перехід на бік шведського короля Карла XII-го або тому, що за майже 74 роки панування комуністичної ідеології в Україні ставлення до видатного борця за незалежність нашої держави отримала додаткове негативне забарвлення, а тому, що це раритетне видання просто ніколи не потрапило до України, при всьому бажанні арабських християн на чолі з Антіохійським Патріархом Афанасієм IV Даббасом (1685-1694 рр. та 1720-1724 рр.), а між цими роками – Алепським Митрополитом (1695-1719 рр.), який після 1695 року неодноразово мандрував територіями чимало православних країн, у тому числі й України, у пошуках підтримки для Православної Церкви Близького Сходу, щиро отримуючи її і від І. Мазепи. Слід окремо підкреслити, що контакти між І. Мазепою та слугою Божою Афанасієм ще до видання „Євангелія” арабською мовою були дуже активними. І. Мазепа як меценат та глибоко віруюча людина добре усвідомлював значення зв’язків Православної Церкви України з Єрусалимською, Александрійською й Антіохійською патріархіями як важливого чинника засвідчення її належності до всесвітньої християнської цивілізації. Тому він періодично і направляв до цих первородних острівців істинної віри свої цінні дари, а також приймав чисельні делегації від них. Про те, що І.Мазепа підтримував тісні зв’язки з

православ'ям Близького Сходу, які здійснювалися, перетинаючи території Молдови та Валахії, звідки шлях українських посланців продовжувався через столиці цих князівств – містами Ясси та Бухарест – а далі через Дунай на Південь, свідчить і такий цікавий факт. У червні 1707 року гетьман інспектував стан завершення спорудження, як відомо, також за його кошти, київських захисних споруд з чотирма вежами і трьома воротами навколо Печерської Лаври (довжина стіни 1 190 м, товщина – до 3 м і висота 7 м), що перетворили відповідну частину правого берега Дніпра на справжню фортецю. „Тут як розкопували гору печерську, – писав М.Костомаров, – знайдено було купу старих монет... Антіохійський Патріарх, якому послали їх на показ, назвав їх асирійськими” [2]. Шлях гетьманських кур'єрів до Алепо та у зворотному напрямі прямував, очевидно, і на цей раз перевіреним способом – володіннями двох православних князівств, до господарів яких у І.Мазепи була достатньо велика ступінь довіри, та в обхід небезпечних просторів Північного та Північно-Західного Причорномор'я, повністю контрольованих кримськими та буджацькими татарами, а також їх господарем – ще достатньо могутньою на той час Османською імперією.

Все це підтверджує роль придунайських князівств як зв'язуючого моста, у тому числі і між церквою у країнах Східної та Південно-Східної Європи й православними віруючими мусульманського простору. За цих умов, можна з великою ступінню вірогідності припустити, що під час неодноразових відвідань згаданим вище Антіохійським Патріархом/Алепським Митрополитом Афанасієм цих країн відбулися і відповідні контакти з гетьманом України, який дав згоду на фінансування видання „Євангелія” арабською мовою. Тому не можна не погодитися із думкою сучасного румунського дослідника духовних зв'язків між православем та християнами Близького Сходу Даном Рипе-Буйкліу, коли він аргументовано стверджує про існування тісного співробітництва між українськими, молдовськими та валаськими високими церковними ієрархами та політичними діячами того часу, з одного боку, та Антіохійським Патріархом/Алепським Митрополитом Афанасієм, з іншого [3]. Поруч з іншими конкретними кроками, спрямованих на підтримку Православної Церкви Близького Сходу, яка, починаючи з 1516 р., стогнала під турецьким ярмом (наприклад, Єрусалимській, Александрійській та Антіохійській патріархіям – остання була заснована ще у 38 р. н.е. апостолами Петром і Павлом – не дозволялося будувати храми, видавати духовну літературу, а православним віруючим – вільно жити у

мусульманському середовищі), український лідер зробив цим самим унікальний крок, який увіковічив пам'ять про нього назавжди.

Тому з перших років державної незалежності, українські вчені та дипломати здійснили комплекс заходів з метою виявлення та дослідження не лише додаткових аспектів, пов'язаних із зарубіжною діяльністю І. Мазепи в цілому, але й щодо невідомих сторінок появи, розповсюдження та долі його „Євангелія” арабською мовою. Одним з конкретних спільних кроків українських вчених та дипломатів, у тому числі одного з авторів, стала проведена влітку 1993 року наукова експедиція Національної Академії наук України за маршрутом Батурин – Київ – Бендери – Варниця – Ясси – Галац – Бухарест, де було виявлено єдиний в Румунії примірник арабського „Євангелія”. Перед румунською стороною було порушено питання про можливу передачу Україні цього унікального видання, але отримати його так і не вдалося, оскільки румунське законодавство, як і відповідні правові норми будь-якої іншої країни, не дозволяє відчужувати цінності, що відносяться до національної культурної та духовної спадщини та зберігаються лише в одному примірнику. Тому одному з авторів цих рядків залишилося лише одне: зробити якісне фотографування суцільного тексту „Євангелія” Івана Мазепи арабською мовою та документів, які його супроводжують в Бібліотеці Румунської академії, та привести до Батьківщини їх якісний електронний варіант, що було зроблено у 2009 році, з метою перевидання та розповсюдження серед науковців-дослідників та депонування у музеях у Батурині, Києві та в інших містах копій мало ким баченої в Україні арабської версії чотирьох Євангелій Нового завіту.

Але до того, як буде опублікована адекватна копія „Євангелія” арабською мовою, доцільним уявляється висвітлення невідомих в Україні даних про історію її Бухарестського оригіналу, розшифрування титулів гетьмана на початковій сторінці самого видання, аналіз та оприлюднення перекладів із грецької та арабських мов початку XVIII-го століття вступної частини, автором якої був згаданий Антіохійський Патріарх Афанасій, доля цього „unicum exemplarium” [4] протягом XVIII-го – XIX-го століть, коли у 1882 році відомий румунський колекціонер, підполковник Дмитріє Паппазоглу, який, маючи очевидні мусульманські коріння, високо цінуючи раритетність видання і саме тому вирішив запропонувати його для подальшого зберігання в Бібліотеці Румунської Академії. Завдяки цьому шляхетному кроку, ми і змогли через понад 130 років знову доторкнутися великої справи І. Мазепи та К.Бринковяну.

Для початку зазначимо, що сам факт появи арабського варіанту „Євангелія” яскраво свідчить про три важливі речі: перше – про глибоку віру самих І. Мазепи та К. Бринковяну у Бога та їхня впевненість у тому, що таким шляхом вони донесе Слово Боже до свідомості гноблених оточуючим мусульманським світом арабів-православних християн; два – про високий рівень духовності і культури українського та таласького лідерів, перший з яких за майже 22 роки свого гетьманування (1687-1709 роки), а другий – за понад 25 років господарювання (1688-1714), багато зробили для зміцнення православної віри шляхом будівництва та реставрації церков, а особливо книговидавництва, не лише в Україні та у Валахії, але й за їх межами, у тому числі в арабському християнському просторі; три – про мультикультурність, поліглотність і багатогранність внутрішнього духовного світу видатного борця за незалежність України та блискучого захисника християнства, що слугувало суттєвим чинником для зростання їхнього шляхетства та зміцнення авторитету серед близьких та далеких народів.

Про це в достатку свідчать висловлені слова вдячності Антіохійським Патріархом (на момент виходу „Євангелія” – Алепським Митрополитом) Афанасієм на адресу І. Мазепи, надруковані у вступній частині Святого Письма грецькою (1 сторінка) та арабською мовами (6 сторінок), яких додаємо в копіях мовою оригіналу, а також в українському перекладі.

Водночас, існують серйозні підстави вважати, що після виходу і блискавичного розповсюдження в арабському християнському світі „Євангелія”, щиро вдячні віруючи в Ісуса Христа араби поспішили відрядити до І. Мазепи, а також до К. Бринковяну, який у 1706 році подарував їм типографію, де й було надруковано Святе Письмо, спеціальну експедицію із багатими подарунками та декількома примірниками цінного нововидання для їх вручення двом передових на той час лідерам-просвітникам як доказ, що меценатська допомога останніх дала унікальний результат. Із врахуванням природно-кліматичного чинника, така експедиція не могла вирушити з сирійського міста Алепо раніше весни 1708 року, тому що саме цей період був найбільш сприятливим як для подорожуючих, так і для коней, на яких вони виїхали та яких без проблем можна було годувати свіжою зеленою травою вздовж всього маршруту слідування за схемою: Алепо – Стамбул – Бухарест – Київ – Батурин, тобто до самої гетьманської столиці того часу. Із врахуванням великої відстані, експедиція рухалася повільно, часто і надовго зупиняючись для відпочинку та заміни коней у придорожніх постійних дворах. Її керівники були впевнені, що до початку холодної пори року вони благополучно

дістануться Батурина, де планували перезимувати у палацах „славетного пана гетьмана Івана Мазепи”, як зазначалося у вступі до „Євангелія”, а наступного року повернутися із черговою партією щедрих подарунків від нього.

Проте, не все сталося як планувалося. По-перших, експедиція, після перетину Дунаю, завершила на захід – до столиці Валахії, де з великими та на тривалий період була прийнята в Бухаресті та Могошоаї господарем К. Бринковяну, який також вніс свою лепту у появі „Євангелія” арабською мовою. Взаємний обмін почестями, подарунками, компліментами та, особливо, огляд і захват від щойно завезених примірників Святого Письма, безкінечні прийняття та підготовка листів як для І. Мазепи, так і для духовних ієрархів арабів православних-християн зайняло набагато більше часу, ніж передбачалося при плануванні експедиції. Мабуть, цей фактор, разом із нестерпною літньою спекою, яка позбавила подорожуючих відповідного комфорту, а їх коней – можливості знайти дешевий підніжний корм, і стали вирішальними при прийнятті відповідальними за експедицію рішення перезимувати у Бухаресті та подолати другу половину дороги до Батурина весною наступного, 1709 року, який, як з'ясувалось з часом, став доленосним та трагічним для І. Мазепи. Ніхто, крім Господа Бога, самого І. Мазепи та його вірної слуги та майбутнього спадкоємця булави – на той час генерального писаря Пилипа Орлика, не знав, що арабська експедиція ніколи не доїде до Батурина, а оригінал „Євангелія” арабською мовою не потрапить до рук гетьмана, до 2009 року не стаючи надбанням українських духовних постатей, дослідників, експозицій українських історичних музеїв і, нарешті, арабів православних-християн, які наразі проживають в Україні.

Головна причина тому – радикальна зміна геостратегічної ситуації у Центральній та Східній Європі у зв'язку з неочікуваним для царя Росії Петра І та більшості європейських лідерів того часу переходом І. Мазепи із усім гетьманським скарбом та значною частиною війська на бік непереможного до того короля Швеції Карла XII-го, багатотисячна армія якого, у пошуках союзників, амуніції та фуражу, на початку осені 1708 року вступила у межі України.

Для самого І. Мазепи, на тлі різкого та безпрецедентного ускладнення відносин з молодим, вимогливим і амбітним російським царем, цей момент став вирішальним. У цьому контексті не можна не погодитися з думкою українського дослідника ролі та місця І. Мазепи в історії України В.Марочкіна, який у статті, надрукованій у журналі „Україна” (№ 6, 1990 р.) влучно писав: „Гетьман України мріяв про визволення свого краю від

царського деспотизму й шукав для цього собі союзників”. У даному випадку, безперечно, йдеться про могутнього на той час короля Швеції Карла XII-го.

Водночас, не можна не відзначити, що сьогодні, завдяки документам, що збереглися в архівах різних країн, нам відомо те, чого, починаючи з 1707 року і до остаточного переходу гетьмана на бік шведського короля 1 жовтня 1708 року, нікому не було відомо, окрім як І. Мазепі та П. Орлику.

За умов поступового погіршення відносин гетьмана з російським царем та паралельного з цим його наближенням до польського короля С. Лещинського, а через нього – започаткування контактів і з Карлом XII-м, спостерігалось активне використання І. Мазепою можливостей молдовських, болгарських та сербських кур’єрів, які в Європі менше потрапляли у поле підозри чисельних російських агентів. Так, молдовський посильний забезпечував таємне листування між гетьманом та княгинєю Ганною Дольською – першою дружиною князя М. Вишневецького, яка була рідною тіткою польського короля С. Лещинського. Вона, у свою чергу, підтримувала зв’язки з королем, що напередодні історичного виступу І. Мазепи від 1 жовтня 1708 року мало для гетьмана велике значення. У шифрованому листі княгині Г. Дольської, одержаному І. Мазепою у Києві 16 вересня 1707 року, був укладений також лист від С. Лещинського, в якому король обіцяв прийняти козаків по-батьківськи та задовольнити їх бажання. „Княгиня Дольська надіслала мені через одного волоха сей лист, зашивши його у шапку посланцеві”, – такими словами одного жовтневого вечора 1707 року гетьман повідомляв своєму генеральному писареві П. Орлику про отриману кореспонденцію з Польщі, в якій С. Лещинський викладав свої пропозиції щодо можливих майбутніх політичних взаємостосунків, спрямованих проти Росії [5]. Ці переговори у глибокій таємниці були завершені на початку 1708 року укладенням формальної угоди між гетьманом І. Мазепою і королем С. Лещинським. Вони ж відкрили прямий шлях до підготовки до укладення І. Мазепою військово-політичного союзу і з Карлом XII-м. Безпосереднім свідком усього цього, як генеральний писар та довірлива особа гетьмана, був П. Орлик. Показовим у цьому плані є такий достеменний факт: коли пізнім вечором у жовтні 1707 року П. Орлику стало відомо від самого І. Мазепи про його плани щодо С. Лещинського та Карла XII-го, український генеральний писар настільки налякався та став переживати, що почав безперервно молитися Богові, під дощ вийшов з помешкання та став шукати бідних жебраків, щоб віддати їм милостиню та просити, щоб і вони молилися за оберігання гетьмана від нещастя.

Безперечно, учасники згаданої вище експедиції влітку та на початку осені 1708 року, не поспішаючи перетинати кордон з Україною, не могли навіть згадку мати про такі доленосні для І. Мазепи та українського народу речі. По великому рахунку, це й врятувало їм життя, оскільки присутність у Батурині на початку жовтня того ж року, де повністю було знищено не лише 3-тисячний гарнізон, який був призначений І. Мазепою для захисту гетьманської столиці, але й всі її мешканці, завершилася би для них трагічно. І навряд чи врятувалося би від страшеної пожежі та, особливо помсти і знущання царських військ само „Євангеліє” арабською мовою. На жаль, та нищівна пожежа на понад 300 років знищила пишність та величність до того процвітаючої столиці гетьманської України. Про все це члени експедиції дізналися на початку жовтня 1708 року і у великому поспіху покинули Бухарест, залишаючи там і привезені з ним примірники „Євангелія” арабською мовою. Зрозуміло чому, в силу чисельних війн, окупації, пограбувань та гірких людських трагедій, з них скрізь століття дійшов до наших днів лише один, з яким хотіли б ознайомити читача ближче, у тому числі шляхом презентації низки унікальних фотоматеріалів. (Див.: *фото 1*).

Цікавою уявляється опис цього раритетного Святого Письма, виданого для „православних віруючих, які на землях арабських проживають, що є однією з частин Землі” [переклад українською мовою здійснено вперше. – Автор.].

Титульний лист відображає назву:

„Книга

**Чистого Святого Євангелія, яскравого сяючого факелу чотирьох
духовних євангельських апостолів сподвижників Матвія, Марка та
дорогих провісників Луки та Іоанна,
надрукована нещодавно
на кошти славетного пана гетьмана Івана Мазепи,
у пошуку нагороди Божої та покаяння
і це у році тисяча сімсот восьмому від Різдва Христового у
місяці січні”.** (Див.: *фото 2*).

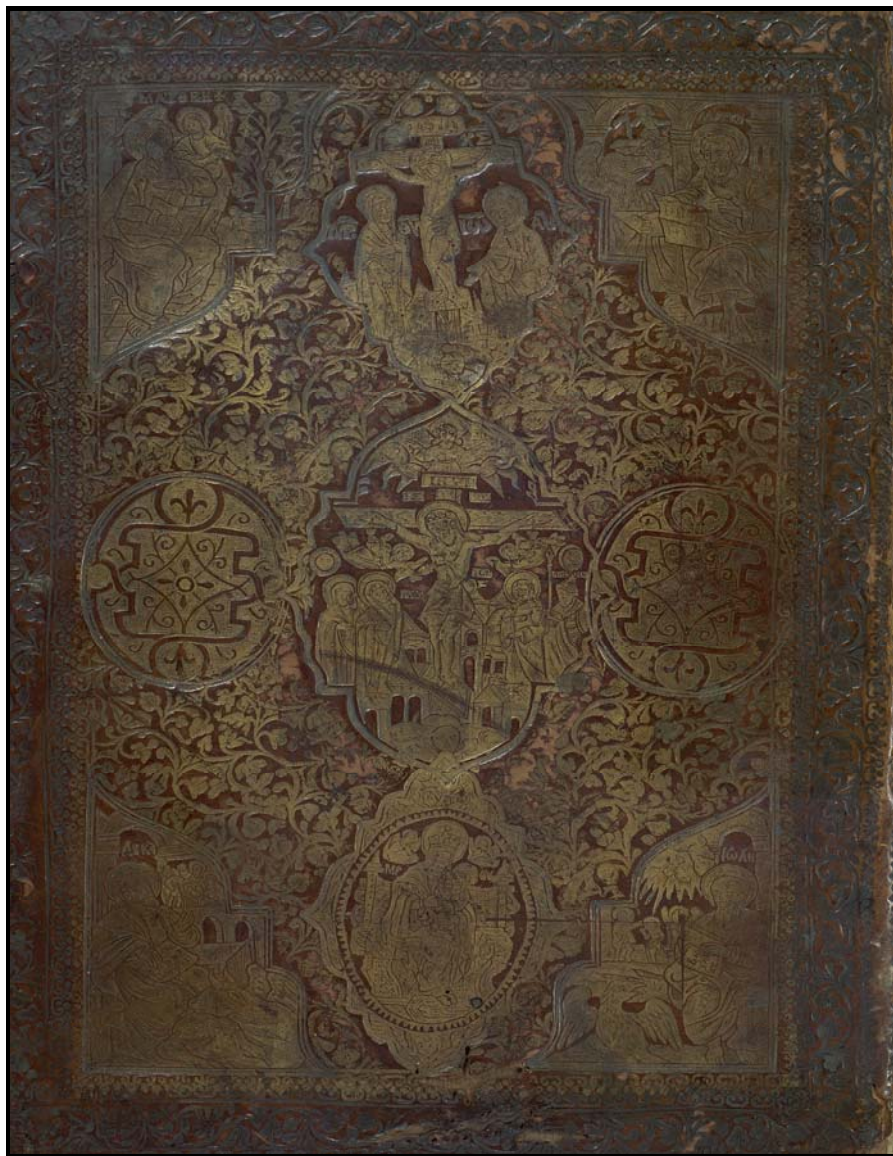


Фото 1.

Зовнішній вигляд „Євангелія”, виданого у січні 1708 року арабською мовою за кошти Івана Мазепи у м. Алепо (Сирія), якого не має в Україні та один з примірників якого зберігається у фондах Румунської Академії. Передня, як і задня обкладинки, виконанні з дерева та обтяжені багатоорнаментованою тиснутою у гарячий спосіб шкірою.

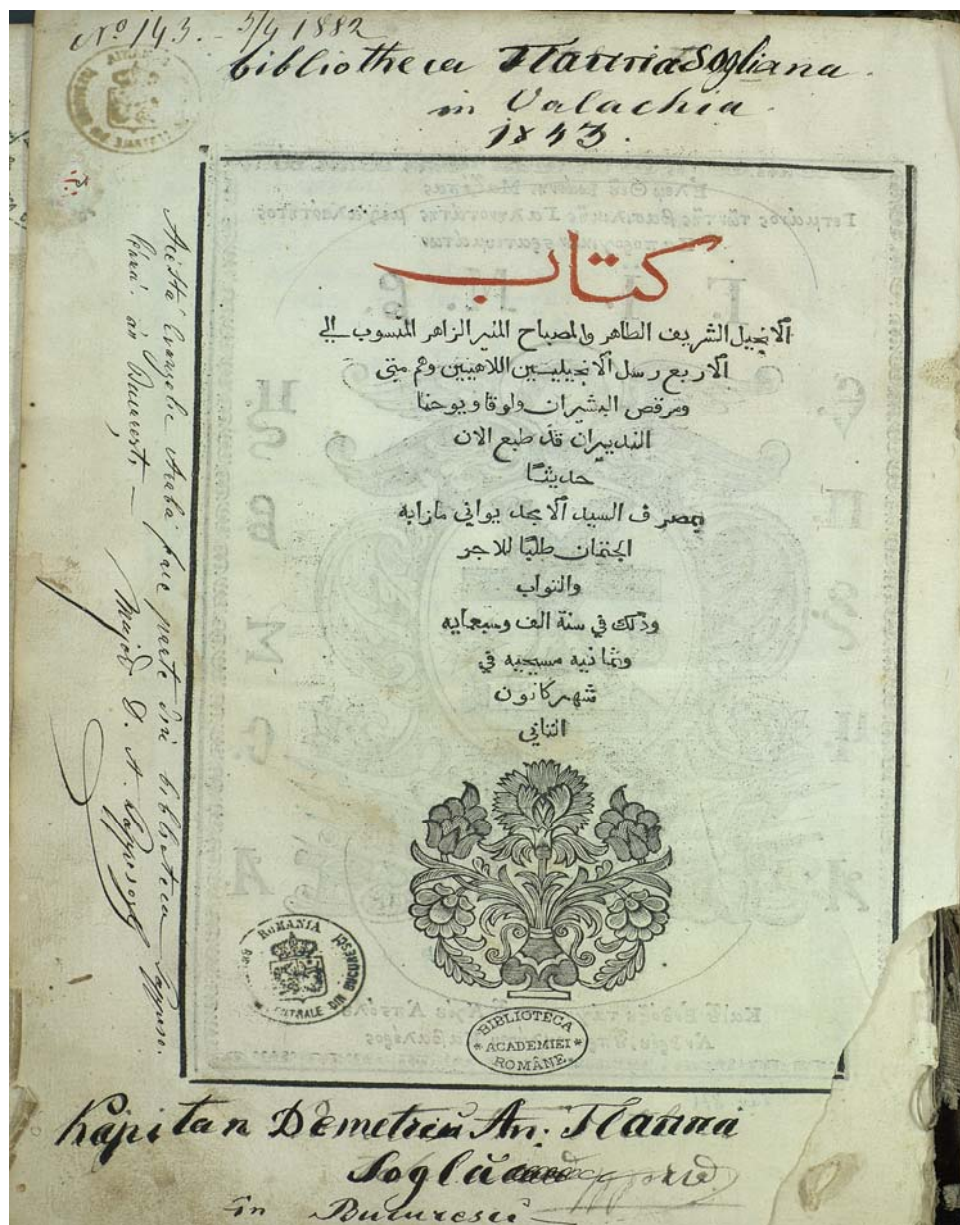


Фото 2.

Титульний лист „Євангелія” І. Мазепи 1708 року арабською мовою.

Видане за кошти І. Мазепи „Євангелія” включає 243 пронумеровані сторінки, а також три чистих аркуша. Текст викладений лінійно з дотриманням полів, надаючи їм форму суворих рамок. Назви розділів та підрозділів нанесені червоним кольором, а основний текст – чорним. Титульний лист, крім назви, орнаментований пишною квіткою у вазі, а наприкінці кожного розділу нанесені типографські композиції з зображенням голів янголів.

Окреме місце, як з типографської, так із змістовної точок зору, посідає зображення герба Івана Мазепи. (*Див.: фото 3*). В його верхній частині виділяється великий овальний щит, виконаний у характерному для того часу стилі бароко, оточеного листами, над якими домінує окрилена янгольська голова. У центрі цього овалу фігурує сцена мучеництва Апостола Андрія, а також символічний накладний хрест, який стоїть на власній основі. У збільшеній формі представлено висхідного місяця (ліворуч) та сонця із 12-ю проміннями (праворуч).

У нижній частині також відображено овального щита, але меншого розміру. Він вміщує елементи, характерні для гетьманського герба до 1700 року (тобто до нагородження царем Петром І гетьмана І. Мазепи Орденом „Святого Андрія Первозванного”, заснований 21 серпня того ж року) – двокінцевий у вверху хрест із висхідним місяцем ліворуч та сонцем/зіркою праворуч внизу. По бокам розміщено символ влади – булава, а також гармати, списи, шабля, литавра, обрамлені бойовими прапорами.

У верхній частині другої сторінки „Євангелія” у рукописному виконанні грецькою мовою розміщений текст, який в перекладі українською мовою, звучить так:

„Благословенний Іван Мазепа, Гетьман Її Царської Величності Війська Запорізького, кавалер Ордена Святого Апостола Андрія Первозванного”. [Переклад українською мовою здійснено вперше. – Автор.]



Фото 3.

Сторінка 2 „Евангелія” І. Мазепи арабською мовою з зображенням герба гетьмана.

Особливе значення, на наш погляд, мають п'ятнадцять букв-ініціалів, виконані староукраїнською та грецькою мовами, які оточують другу сторінку „Євангелія” з усіх боків у такій послідовності:

Г., Ї., М., В., / Є., Ц., / П., В., / З., Е. (грец.), / Ч., С., / А., А. / К.

Робота над їх розшифровкою довела, що кожна з них є носієм важливої інформації щодо відповідних посад, титулів та рангів українського лідера, зокрема, буква **Г.** розшифровується як Гетьман, **Ї.** – Іван, **М.** – Мазепа, **В.** – Васілеус, ... **П.**, – Орден, **В.** – Високоповажний, ... **З.** – Запорізький, ... **С.** – Святий, ... **А.** – Апостола, **А.** – Андрія, **К.** – Кавалер.

Наступна сторінка „Євангелія” вміщує слова глибокої вдячності, написані Афанасієм грецькою мовою. (*Див.: фото 4*). Її український переклад виглядає таким чином:

**„До Благочестивого, Височайшого та Світлішого Пана Гетьмана всієї
Малої Русі та військ її Царської Величності Запорізьких, Кавалеру
Славетного ордена Святого Андрія Первозваного Пану Яснотельможному
Іоанну Мазепі.**

Запис святих сказаній,

Чийм коштом було видано мовою арабською, надруковано

Боже Святе Євангеліє.

Шановний Іоанне Мазепа, від усієї країни Арабської

Шану для Русичів ти маєш.

Вірний, як належить, вдосконалюєш себе, ревнителю без докорів,

Святі слова Божі своїм коштом видаєш

зادля інших.

Отже ти дав життя Книзі Божій, забезпечивши її друк необхідними

коштами,

Провісництво божих слів зробив зрозумілим для віруючих країни Арабів.

Посів ти достойне місце, відвідавши міста Антіохії,

Мазепа Іоанне, Гетьмане щасливий

Та володар Малої Русі благочестивий.

Рятівник численних душ,

На славу Божою твоя милість,

Най вона завжди буде з тобою.

За це молитимуся

**Вашої Величності смиренний у Бозі бажає
в країні Арабів благочестивий в обох станах”.**

[Переклад тексту з грецької на українську мову здійснено вперше. – Автор].

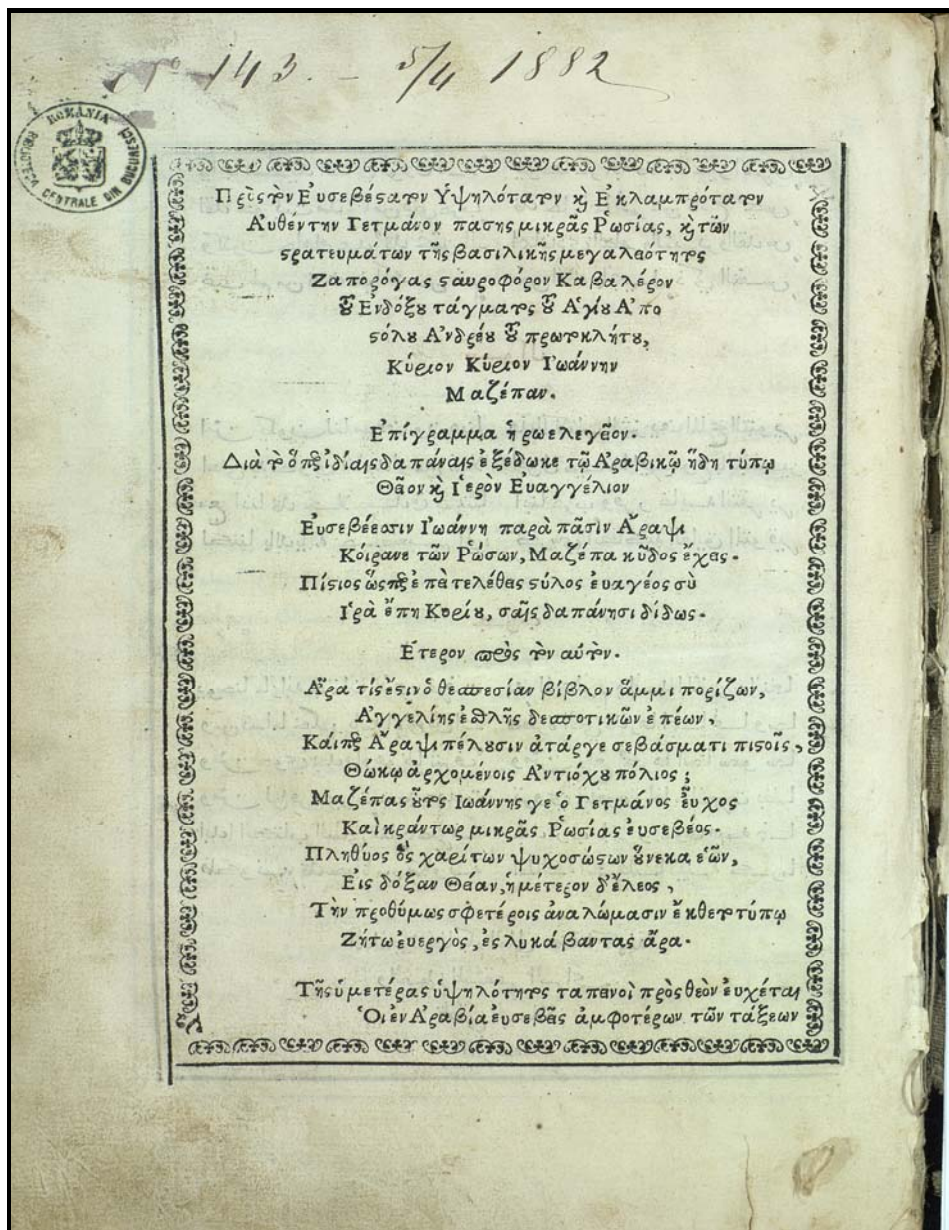


Фото 4.

Єдина сторінка грецькою мовою „Євангелія”, присвячена Івану Мазепі, включена до арабського варіанту цього раритетного видання.

Антіохійським Патріархом/Алепським Митрополитом Афанасієм також написані унікальні вірші-вдячності на адресу І. Мазепи, які всіляко хвалять та звеличують гетьмана за його неповторний шляхетний крок. Вони мають вступну частину та виконанні у формі запитання та відповіді, а саме:

„О високий пане, величний гідністю
Іван Мазепа, який стоїть на чолі Русі
Ви отримали хвалу від арабських синів
Віра їхня стала глибокою від того, хто запалює думки
Оскільки Ваше велике положення є опорою, яка реалізувалася
для віри, що характеризується чистотою, виправданням та святістю
Ви даруєте їм від Вашої щедрості милість
Про яку говорив Бог у Євангелії у проникливому стилі.

Питання

Хто є для нас помічником та обдаровує нас
Цією книгою шляхетною, що дарує просвітлення?
Я маю на увазі провісника, який охопив
Вислови Господа нашого Ісуса про благу звістку
Разом з тим, що істинність нашого походження проявилася на
нас, синів арабських, і чітко підтвердилася.
Проте віросповіданням ми підкоряємося
Трону Антіохійському найшановнішому.

Відповідь

Іван Мазепа, гетьман, відомий
чеснотами, та який виявив благодіяння та милість
Хто звеличився очолюванням Малої Русі
Віра якої яскраво засяяла та здійнялася,
Хто зберіг славу її і він для неї – честь
І хто прославив її ім'я високо як небо
І той, хто сповнений благодіяннями, які пізнані завдяки йому,
Вони напоюють душі, коли ті відчують спрагу.
Він подарував нам високу Книгу за свій кошт,
Прославляючи Господа з величезною тугою за ним
І, оскільки, він одарив нас своїми шляхетними вчинками,
Хай довгим буде його вік великодушно.

**Моляться за Вас, Ваша Велика Честь, священнослужителі
та прості правовірні,
що проживають в арабських країнах
Іменем Отця і Сина і Святого Духа Єдиного Бога”.**

Після цих віршів, переповнених славою та молитвою за І. Мазепу, сліднують чотири сторінки у формі звичайного тексту, також адресованих гетьману тим же Афанасієм. Українська версія цього безцінного з точки зору як історико-лінгвістичної так і змістовної є такою:

**„Високопоставленому Вельмишановному Пану,
шановній високій канцелярії, достойній та благородній, поважному,
шляхетному та славетному Гетьману блискучої країни Малої Русі,
кавалеру Царської Величності Війська Запорізького та славного чина**

**Святого Апостола Андрія,
Іванові Мазепі,**

**улюбленому нашому духовному сину, щастя Вам та благословення Бога-
Отця, Вчителя нашого Ісуса Христа та Духу Святого, що втішає, який
осяяв своїм сходженням божих чистих святих апостолів.**

Вони вважають, що цар Хосров здобув найбільшу славу, а те зовнішнє щастя, якого він сягнув, звеличило його та вшанувало його, тому що він перевищив багатьох багатством, скарбами та своїми грошима, та вирізнився від решти тим, що є тлінним. І здалося йому, що ці речі і є щастя та нескінченна радість, які приносять користь. Таке припущення – помилка та неправда, різновид нерозумності, таке уявлення – безглуздість, покладатися на нього – абсурд. Проте ми, віруючі, о милостивий Пане, взірєць поклоніння, прикрашений Господом, відомий чеснотами та благодіяннями, Високопоставлений Гетьмане, – ми дуже дивуємося, як люди в той час думали, що тимчасові речі – це межа найвищого щастя, джерело та секрет добра; ми запитуємо, чи є у світі щось непорушне, чого прагне людина?; хіба щось з тілесних насолод не зникає, як сон, і ми говоримо де тоді він, пророцький оклик, а саме слова про те, що дні людські – як трава та як польові квіти – так само цвітуть вони і також зрізуються, і ось нема їх, ти шукав їх місце та не знайшов; а де ж тоді слова пророцькі про те, що вся слава людини неначе цвітіння трави – якщо в’яне трава – розсіюється її цвіт, і де ж слова пророка, а саме: щодо нас, які були обдаровані божим знанням, які прийняли Христа через святе хрещення, і які були з ним поховані, давайте-но завершимо ці слова з пророком у серці і душі. Ми також не живемо, проте Христос живе в нас; отже істинно судилося, що справжня радість та щастя – це правдивість

думки та правильне поклоніння, тому що ми визнаємо, що всім живим творінням, всьому сущому необхідний Господь Всевишній, могутньою є Його міць, величною є Його божественність. Ми також переконані, що для нашого спасіння необхідним є поклоніння, що мудрістю Соломона визначає Бога у Божій Книзі як сильнішого та могутнішого, ніж усі тілесні та духовні створіння. Цими словами ми хочемо сказати, що правильне поклоніння – пряма, гаряча, жива віра, нашептана Великим Господом. Коли ми кажемо „жива”, то маємо на увазі чинення благодіянь та осудження пороків, оскільки віра без діянь – мертва, як казав достойний апостол, великий євангеліст. Коли ми кажемо „гаряча”, то маємо на увазі велике завзяття та величезний запал як гірчичні зерна, як говорить Послане Слово. Коли ми кажемо „пряма”, то маємо на увазі, що вона – покірна та йде від глибокого знання заповідей Священного Собору та обрядів духовних отців. Коли ми кажемо „нашептана Богом”, маємо на увазі, що приклади її є у двох великих основних Завітах Господа, в яких архангел Гавриїл та пророки, в них двох вони знаходяться; вони обидва [*Завіти*] – Слово Боже, [*де сказано*], щоб ти любив Господа Бога свого усім своїм серцем і усією своєю душею, і усім своїм наміром, і щоб ти любив ближнього свого як самого себе; отже, вірою живою проявляється повна любов, та добрі діяння, які чиняться по відношенню до ближнього, тому що біси вірять та підкоряються, і тремтять від нього, Всевишнього, і бояться. Зараз віра їх безнадійно мертва, а страх їхній – непроглядна темрява, немає їм від нього користі та дару, оскільки він – позбавлений такої чесноти як любов, адже Апостол Павел промовляв, що істинне щире поклоніння – це те, яке доповнено глибокою любов’ю. А отже Ви, Ваше Високоповажносте, який поєднує віру з істинним поклонінням та несе прапор цієї величної держави, який очолює ряди благородних, Ви будували і зводили своє істинне православне поклоніння на справжньому міцному стовпі, і Ваша жива віра з найблагороднішими доказами та найвеличнішим доводом у Вашій освітленій Господом милостивим душі, оскільки Ви схожі та подібні у Вашій вірі до благородних Ваших прашчурів, і потрібно сказати, що дійсно Ви – святий з материнського нутра, тому що Ви полюбили вчення та мудрість і шукали їх, схилялися до них і здобули їх, і знайшли мудрість, яка все ще продовжує з Його Трону направлятися до Вас з вершин Його, і коли Ви зрозуміли, що винагорода та користь від неї – чесноти та всеохоплюючі блага, обійняли Ви віру з радістю, оскільки Ви – любите Бога, прийняли її з радістю, виконавши настанови тих, хто радували Господа до Гавриїла, за часів Гавриїла та після Гавриїла, я маю на увазі праведників та пророків, царів та вибраних, особливо

того, хто з пророків Цар, той, хто дійсно плоттю знайшов Бога, і вона закричала від божественного запалу та високого жару, той, хто дає мені крила, як у голуба – і я лечу та відпочиваю, так Ви прикрашаєте свою прекрасну душу радістю і розумом, неначе голуб, прикрашений золотом, та двома крилами духовними, під якими я маю на увазі два великих Завіти Божі, два шановані Завіти, з якими Ваші добродіяння поширюються на всі горизонти безперервно, щедро та не спиняючись, та летите благою думкою та рятівною перевагою вверх, щоб відпочити навіки у небесних царствах Бога та насолоджуватися Його бажаними улюбленими благами, тому поєдналися Ваші попередні благодіяння та коридори вогнів Вашої великої віри, до нас, правовірних віруючих, які на землях арабських проживають, що є однією з частин Землі. Ви стали для нас другим пророком та вмілим провісником, щоб пробудити наші бажання до православної віри з найгарячішим запалом, великою добротою, чудовою Вашою скромністю та величним Вашим дарунком, оскільки Ви є Вельмишановним, Поважним, та Кавалером Ордену, що носить ім'я Апостола найблагороднішого, і ця справа з допомогою Божою та великою винагородою, тому що Петро – найголовніший зі Святих Апостолів Христа, який вчив, по-перше, про правильне поклоніння та праву віру, в тому куточку світу, який населяємо ми, віруючі, на яких знаходимося, і який є хоробрим, фундаментом Церкви на них, і первосвящеником був для них, посівши цей священний апостольський трон, який віднесений до нас, найдорожчий Патріарх, відомий в них [землях] ім'ям, великого міста Антіохії, він – тілесний брат Вельмишановному Апостолу славному Андрію Первозванному, який у краях ваших став Євангелістом знанням істини та провісником правильної віри. І відкрилася нам Ваша довершена любов до Бога усією душею та серцем, яка від Вашої добровільної спраги та праведного Вашого поклоніння і на нас поширюється, і дозволила нам надрукувати це Священне Духовне Писання, високу Господню Книгу, під якою я маю на увазі найсвятіше Євангеліє, найдорожчу Божу Книгу, на Ваші кошти та витрати, через любов до ближнього завдяки чудовій Вашій допомозі. Ви продемонстрували добре ставлення до мешканців усіх арабських країн з правовірних християн віри православної, і заради цього Божого дару, боргом є вклонитися Йому, який ви подарували нам завдяки даній Вам Господом владі та можливостям, якими наділив Вас Господь, і хорошему високому керівництву – ми обов'язково повинні віддати належне цій величезній милості та подяку розкішну, славу велику та спасибі щире згідно з обов'язком, а ще

краще прохання численні та мольби численні силою, яка нам дарована і дана нам Господом, тому що ми взяли милість за милість.

Щодо сили, яка у нас є, то разом з усіма священнослужителями, висловлюємо Патріарші благословення з духовними мольбами ввечері, в обід та опівдні, з великим смиренням та рясною мольбою Богові, що відає усім, Господу Всевишньому, позбавленому кволості, заради Вашої шляхетної, високої милості. Щодо решти правовірних з простого народу, то вони прославляють дорогу Вашу світлість постійно, та просять для Вас довголіття та років численних, та всі ми, одним словом та серцем єдиним молимо єдиносущу святу Трійцю подарувати Вам, володарю спокою та скромності, нескінченну безпеку та здоров'я на весь вік, та старості, квітучої чеснотами, а потому всьому – спасіння душі та спадщини небесної, обіцяної тим, хто любить Його та боїться Його, хто відданий заповітам Його з усім, що містить палац Ваш, збережений Господом, та усім, хто звертається до Вас Ісусом Христом, Господом нашим, якому слава навіки, та нехай пролле він на вас усіх свою милість та благо. Амінь.

**Афанасій, милістю Бога Всевишнього Патріарх Антіохійський у
минулому,**

Який молиться за Вас, Ваше Високоповажносте, завжди”.

[Переклад текстів з арабської на українську мову здійснено вперше. – Автор.]. (*Фотографії сторінок оригіналу додаються: фото 5-9.*)

Цікавою уявляється подальша доля цього раритетного видання. У такому контексті слід зазначити, що ніхто на сьогодні не володіє повною інформацією щодо місць та обставин знаходження привезених примірників „Євангелія” відразу після смерті І. Мазепи. Можливо їх тривалий час ховали, щоб не бути звинуваченим у прихильності до опального в Росії та підконтрольній їй на той час Україні гетьмана. Принаймні єдиний сигнал про існування дійшовшого до нас примірника у Румунії протягом XVIII-го століття стосується 1762 року, коли невідомий власник, але по всьому видно – високого церковного походження, бо мав власну печатку із зображенням Святої Трійци – наніс її на одній зі сторінок „Євангелія”. Також залишається нерозкритою таємницею, яким чином ця Свята Книга у 1835 році потрапила до колекції румунського капітана Костянтина Олтельничану-Корнеску, а через вісім років він її продасть іншому завзятому колекціонеру – на той час також ще капітану мусульманського походження Д. Паппазоглу. Проте він зробив, фактично, непоправну помилку: над рукописним надписом попереднього

власника „Капітан Костянтин Олтельничану” наніс жирними чорнилами напис: „Капітан Дмитріє Ан. Паппазоглу”, а пізніше додав: „Це арабське Євангеліє є складовою частиною Паппазогліанської Бібліотеки з Бухареста, підпис, майор Д. А. Паппазоглу”. З часом він став відомими колекціонером та бібліографом, проте наприкінці життєвого шляху прийняв рішення продати арабське „Євангеліє”, як зазначалося вище, Бібліотеці Румунської академії. Так, вже підполковник Д. Паппазоглу 25 січня 1882 року звернувся до тодішнього міністра культів та освіти Румунії Г. Точілеску з листом (зареєстрований за вхідним номером 1749) з пропозицією придбати у нього зазначене вище „Євангеліє” за 600 нових на той час румунських леїв, що представляло собою достатньо велику суму. Сам Д. Паппазоглу дав високу оцінку цього раритетного видання, тому що, за його словами, „на початку 18-го століття воно було присвячене козацькому Гетьману та князю України Мазепі православним кліром Аравії і тому, що це Євангеліє представляє інтерес для нашої країни, оскільки, кажуть, що Мазепа був похований у місті Галац в одній з місцевих церков і, можливо, у вступній частині до цього Євангелія, яке добре збереглося, міститься правда, якою цікавиться наша історія”. Таким чином, навіть така освічена людина як Д. Паппазоглу мало знав про історію шести перпоховань І. Мазепа у румунському місті Галац.

Того ж дня Г. Точілеску, який особисто цікавився долею українського гетьмана в Румунії, своїм супровідним листом за номером 1040 від 25 січня 1882 року, надіслав оригінал звернення Д. Паппазоглу до директора Центральної бібліотеки Румунської Академії з проханням „оглянути книгу та, оцінюючи її важливість та раритетність, доповісти, чи можна її придбати та за яку суму?”.

27 січня 1882 р. у своїй відповіді директор бібліотеки намагався переконати міністра у тому, що із самого факту видання цього „Євангелія” арабською мовою „не впливає жодного історичного значення для Румунії, навіть, якщо кажуть, що славетний Гетьман, нібито, був похований у Галаці, як на це претендується”. Тобто, знову, на рівні, здавалося би, начитаного директора Центральної бібліотеки Румунської Академії зустрічаємо невпевненої та недостатньої інформації про історію поховання та перепоховання тіла І. Мазепа протягом 1710-1881 рр. у Галаці.

Небезпечною ситуацію з придбанням Румунською Академією єдиного в Румунії примірника цього раритетного видання у підполковника Д. Паппазоглу врятував рішучість міністра Г. Точілеску, який своїм листом номер 4461 від 3 квітня 1882 року на адресу керівництва Центральної

бібліотеки Румунської Академії розпорядився придбати „Євангеліє” арабською мовою, „депонувати та реєструвати цей твір” у її фондах. На виконання цього розпорядження, 5 квітня 1882 року під реєстраційним номером „155 A Unicat” відповідний надпис занесено до книги надходжень до Центральної бібліотеки Румунської Академії за 1882-1883 роки. Завдяки цьому, на сьогодні ми маємо унікальну можливість торкнутися реального результату благочинної діяльності великого гетьмана України та повернути хоча б електронну копію спонсоризованого ним „Євангелія” на Батьківщину.

Цікавим є те, що до самого „Євангелія” додана коротка рукописна історико-біографічна довідка румунською мовою, яка достатньо точно представляє самого українського гетьмана: „Іван Мазепа, гетьман козаків України. Народився у 1640 році на Поділлі. Став писарем гетьмана України. Після смерті свого керівника, у 1687 році був обраний замість нього козацьким гетьманом. Мазепа був призначений царем Росії Петром Великим гетьманом України. Пізніше, **прагнучи незалежності своєї держави** [підкреслення наше. – Автор.], став союзником короля Швеції Карла XII-го та вступив у битву з москалями під Полтавою. Після поразки короля Карла, вони прибули до Валахії до палацу Костянтина Воде Бринковяну, а потім перейшли до Бендер, де гетьман помер у 1709 році. Це „Євангеліє” арабською мовою присвячене віруючими монахами з Аравії гетьману Мазепі, коли він був титулований гетьманом України” [6].

Гадаємо, що лише за оригінальний примірник „Євангелія” арабською мовою 1708 року видання та за написані через майже двісті років правдиві слова про українського гетьмана, особливо в частині щодо незалежності Української держави, не кажучи про прийняття його праху на вічний спочин у Галаці, кожен українець має бути вдячним та висловити велику подяку сусідньому румунському народу за збереження історичної пам’яті про славетного сина українського народу І.Мазепу та його шляхетні діяння протягом понад вже трьох століть.

Водночас, не можна не зазначити, що всебічне співробітництво та майже 22-річна дружба І. Мазепи з К. Бринковяном, видання їхніми спільними зусиллями у 1708 році у м. Алепо (Сирія) „Євангелія” арабською мовою, може стати добрим прикладом для сучасного покоління політиків, дипломатів та науковців, які працюють на ниві українсько-румунського співробітництва та перезавантаження відносин між Україною та Румунією на основі дружби, взаємовигідного співробітництва, взаємної довіри, підтримки та добросусідства.

Список джерел і літератури.

1. **Маланюк Є. Illustrissimus Dominus Mazepa – тло і постать. Андрусяк М. Гетьман Іван Мазепа як культурний діяч. – Київ: „Оберіг”. – 1991. – С. 37.**
2. Історичні монографії Миколи Костомарова. Том Х. Мазепа. Ч. I. – Львів: Видавництво наукового товариства ім. Шевченка. – 1895. – С. 148.
3. Râpă-Buicliu Dan. Note bibliologice privind Biblie. N.T. Tetraevangeliiar, Alep, 1708. – Manuscris. – Galați. – 2009. – P. 3.
4. Див.: Biblioteca Academiei Române. – Cota CRV. – III. – 138853.
5. Історичні монографії Миколи Костомарова. Том Х. Мазепа. Ч. I. – С. 163.
6. Рендюк Т.Г. Гетьман України Іван Мазепа – Молдова та Румунія. – Бухарест: „PRINTEX”. – 2008. – С. 74-75 / Rendiuk T.G. Hatmanul Ucrainei Ivan Mazepa – Moldova și România. – București: „PRINTEX”. – 2008. – P. 74-75; Рендюк Т.Г. Гетьман Іван Мазепа - відомий і невідомий... – К.: АДЕФ-Україна, 2010. – 480 с. (українською, англійською, польською, французькою та румунською мовами).
7. Вступні частини „Євангелія”, виданого у м. Алепо (Сирія) у 1708 році за кошти І.Мазепи у типографії, яка була подарована арабським православним християнам господарем Валахії К.Бринковяном, грецькою та арабською мовами, а також відповідні фотоматеріали / Părțile introductive la „Evangelia”, editată la 1708 în o. Alepo (Siria) pe spezele hatmanului Ucrainei I.Mazepa în tipografia donată creștinilor ortodocși arabi de către domnitorul Munteniei C.Brâncoveanu, în limbile greacă și arabă, precum și materialele ilustrative respective.

2



يا ايها السيد السامي فووق علا
لقد حويت مدحا من بني عرب
واكون جاهلك بعد قد تحقق لك
فحب لهم من لدن عليك عن نعم
يوحنا ماز ايه ضابط حيز الارض
قد جل ايمانهم عن قارح هيجس
ايمان ذي الطهر والتبرير والقدر
نص الاله بانجيل ذي النفس

سؤال

امن يكون لنا مسعف ويوهنا
اعني به حاوي الانداز من شملا
مع اننا قد تحلا صدق نسبنا
لكننا بالديانة خاضعين الي
هذه الكتاب الشريفة الماخ التنوير
اقول سيدنا ايسوع بالنبشبير
ابنا عرب وقرر غايه النقرير
كرسي انطاكية العالي التنوير

جواب

يوحنا ماز ايه جثمان الذي عرفت
ومن تساما بحكم رياسة الاورس ال
ومن حوي جدها وهو لها شرف
ومن لوا فرخيرات به عهدت
ابدا الكتاب السني لنا بمصرفه
فلكونه قد حيانا من مكارمه
به الحكام وابدا الخير والنعما
صغرة التي قدرها ايمانها وسما
ومن رفع فخرها اسما سمو سما
تروي النفوس اذا ما التعترت بظما
لجد رب باعز وشوق فيه نما
اطالة العرفلتنا تينه كراما

الدايعون بخنا بكم العالي طخه الكهنة

والعلوم المستقيمي الراي

قاطني البلاد

الغريه

باسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد
 الي حضرة دي الجناب الرفيع المحترم * والديوات السامي المقهر * اعمام
 النذيل * والسيد الامجد والشريف الجليل * جثمان بلاد الروسية الصغرى
 الزهية * ورئيس طغيات العظمة الملوكية * زابوراه وجامل الصليب
 كالفليبي القديس الجليل اندراوس الرسول * يواني مازديه * ولينا الروحاني
 المحبيب * النجدة لك والبركة من الاله الاب وشيخنا يسوع المسيح * والروح
 القدس المعزي الذي انار صلواته الرسل القديسين اطهار الالهيين
 لقد زعموا ان الملك كسري قد حاز من الجدة اعظمه * ومما وصل اليه من السعادة
 الخارجه اكرمه واخمه * لانه فاق الكثيرين بالغنا واكتنوز بامواله * وجعل علي
 الباقين بما هو مندر بزواله * وتحيل بداته ان هناك الاشيا هي السعادة * والغبطة التي
 لا نهاية لها والا فادة * فذلك الزعم غلط وكذب * وهو من الحق ضرب * وذلك
 التحيل هو خيل * والاعتماد عليه خطل رذل * لكن نحن المؤمنون يا ايها السيد المفضل
 والمزين من الله بحسن العبادات متمثال * المعروف بالمكارم والاخسان * جثمان الرفيع
 الشان * نتعجب من هذا الامر كثير كيف ان الناس في ذلك الوقت كانوا يظنون
 ان الاشيا الوقتية هي غاية السعادة القصوي * ومعدن الخير والتجوي * ونسال هل
 يوجد في العالم شي ثابتا يرام * ام شي من اللذات الجسميه لا يزول كالمنام * ونقول
 ابن هوجينيد * اختلف النبوي وهو القول ان الانسان مثل العشب ايامه وكزهر
 الحقل كذا لك يزهر وايضا جزت فاد ليس هو والتمست مكانه فلم يجد * وابن هو
 القول ايضا كل مجد الانسان مثل زهر الحشيش فاذا نيس الحشيش فينتثر زهرة *
 وحينئذ ابن المقال الرشولي وهو القول فلما نحن الذين انعم علينا بغيره الله الذين
 لميسنا المسيح بنو نطة المعبودية المقدسه ودفنا معه فلتنلوا اذ انتماء هذا المقال مع الرسول
 بقلينا وبقلينا * لسنا نعيش ايضا بل المسيح يعيش فينا * قادا بالحقيقة قد حكم ان
 حد الغبطة الحقيقية والسعادة * هو استقامة الراي وحسن العبادات * لانا نقر معتزفين
 ان بدأ جميع الكاينات المفضلة * والموجودات المفضلة * هو الباربي تع جلست قدرته
 وعظمت الهيئته * وتعتقد ايضا ان بدأ خلاصنا هو حسن العبادات السنية * السماء

من

من سليمان بحكمته سيف الكتاب الالهى انما اشد واقوى من كافة الاشياء المخلوقة
 للحسية والعقلية. وانما يراد بقولنا حسن العباداة اي الايمان الحي الجار المستقيم.
 المهجس به من الله العظيم. فقولنا حي اي باعمال النضايل. وارذال الرذائل.
 كونه خلوا منها هو ميت حسب مقال الرسول الفضيل. والبشير للجليل. وقولنا
 حار اي انه ذو غيرة عظيمة. وهمة جسيمة. كحب الخردل. حسب المقال المنزل
 وقولنا مستقيم اي انه مطيع ومدع عن يمين. لا واسر الجامع المقدس ورسوم الالها
 الروحانيين. وقولنا مهجس به من الله اي انه مظهر امتاله للصينتين الاوليتين.
 المعظمتين الالهيتين. اللتين هما الناموس والانبياء متعلقين. وبصنعتهما موجودين.
 وهما قوله تع ان تحب الرب الالهك من كل قلبك ومن كل نفسك. ومن كل ذكرك.
 وان تحب قريبك كذاتك. فاذا بالايمان الحي تظهر المحبة الكاملة. والخيرات التي
 هي للقرىب شاملة. لان الشياطين تاتى وتختصع. وترتعد منه تع وتجزع. اذ ان
 ايمانهم ميت هالك. وخوفهم سلام حالك. وليس لهم به نفع وفيه. بما انه خال من
 شرف المحبة. اذ الرسول يولس هتف ان حسن العباداة الصادقة. هو ما كمل بالمحبة
 الفايقة. فان اذ اياسمى النعمة والسعادة. الجمل الايمان بحسن العباداة. الصابط لها
 المملكة الجليلية. المنقلد رياسة المضافات النبيلة. قد بنيت وشيدت حسن عبادتك
 الارثوذكسية. على هذه المحبة النابتة الحقيقية. وابيانك الحي باشراف ادله واعظم برهان
 بضميرك المنور من الله المنان. بما انك مضاهي ومماثل. بحسن استقامة ايمان اجد اذك
 الافاضل. وعلى سبيل الهل حجب ان يقال انك لقد من من احتسا الام. لانه احببت
 الادب والحكمة فضلبتتهما. وحنيت اليهما فخرتهما. ووجدت الحكمة التي لا تبح
 من كرسية. المنبغثة اليك من اعاليه. ولما عرفت وفهمت بان اتاهاها وانصاها
 القضايل. والخيرات الشامل. فاختضعتها بعبور. وبما انك حجب الله اعتنقتها
 بسرور. وما وقت مناجح الذين ارضاه الله قبل الناموس. وفي الناموس. وبعد الناموس
 اعني الصديقين والانبياء والملوك والاضغيا. وعلى الخصوص من هو من الانبياء
 ملكا. وجد الاله بالجسد حقا. فصرخت بالغيرة الالهية. والحرارة السنية. من
 يعطيني جناحين كحماة فاطير واستريح. فعلي هذا المثال ترين نفسك المتلئة التقارة

والفضلة

والعجبة والدأوة * كميل الحماة التي هي خلاة * وبصفرة الذهب موشاة * فإيانا حين
 الثقيلين اعني هبما وصيقتي الله المصطمتين * الأوليتين الحترمتين اللتين هما نبيضا
 خيرتك إلى جميع الأفان خلوا من انقطاع * ولا تقتر وامتناع * وتظير بالقصر
 الصالح * والتميز الفالح * نحو العلا كي تسيرج إلى ابد الأبد في مساكن الله السموية
 وتتمتع بخراتة الحبوبة الشهية * وهذا اتصلت سواريق انقار حسن عبادتك السنية
 وسرافق انوار ديانتك العلية * الينا نحن الحسنو الراي المومنون * الذين في الاراضي
 العربية وهي انظر ف الواحد من المسكونة قاطنون * فصرنا لنا رسولا تابعا * ومبشرا
 كافيا * لننهض عز ايماننا إلى الامان الأرثوذكسي بأشد حرارة * وأغزر جرارة *
 بودعتك البهية * وبمعتك السنية * ككونك مكر ما مجلا * ومكتي جامل الصليب *
 بسم رسول افضل * وهذا الأمر هو بعناية الالهية * ومنحة عليه * لان بطرس هامة رسل
 السيد المسيح القديسين * الذي ائذرا أولا بحسن العباداة وحصة الذين * في الناحية
 القاطنوها نحن المومنون * والامان التي لها ما تكون * الذي هو مقدم من اس كنيسة
 بها * واول ريس كهنة كان لها * الثقيل لهذا الكرسي الرسولي المقدس * المنسوب
 الينا البطريرك الأنفس * المعروف بها السماء الذي هو ملك ينة الله انطاكية العظام * هو
 اخ بالجسد للرسول المكرم * اندراوس المدعو اولا للعظم * الذي في نواحيك حصل
 مندرا * وجمرفة الحق وحسن العباداة مبشرا * فلما قبلت لنا محبتك التي هي لله من كل
 النفس والقلب كاملة * ولنا عن ظماك الاختياري وحسن عبادتك شاملة * وسحمت
 لنا بطمع هذا الكتاب الر وحالي الشريف * والمصنف الر بابي المنيغ * اعني به الانجيل
 الاقدس * والسفر الالهى الانفس * من مانتك ومصرفك * لحبة القريب ببلهر مسعفاك *
 وابديت احسانا إلى القاطنين في كافة البلاد العربية * من المسيحيين المستقيمي الراي
 ذوي الامانة الأرثوذكسية * فلاجل هذه المنحة القوية من الله بها * والواجب السجود لها التي
 مفتوها لها ان لكم من الله السلطة والمكنة * والرياسة السنية الحسنة * يجب علينا بانضروا
 ان نسدكم نحن عوض هذا الاحسان الوافر * والامتنان الفاخر * حمدا بجيلنا * وشجرا
 حسب الواجب جيلنا * وبالحري طلبات متكاتف * وتوسلات غريز وافر * بالقوة التي
 متفناها احسانا واعطيناهما من الله بحنانا * لاننا من امثلا به نحن كلنا اخذنا نعمة عوض نعمة

أما القوة التي لنا فهي هك * ان حقار تبا مع جميع من يخلصنا من الرهط الكهنوتي
 الرتبة * وبقي خواص الكنيسة المرتبة * تقدم اليركات البطريركية * مع التوسلات
 الروحانية * بالعشاء والغداة ونصيف النهار * بتضرع جزيل وتوسل غزير *
 نحو الرب الضابط الكل الاله العلي * خلوا من فتور لاجل احسانك هك الشريف
 السني * واما بقية حسني العبادة من العوام * فبهد حون جنابكم العزيز علي الدوام *
 ويد عونكم بطول البقا لستين عديك وكثرة اغوام * وكافتنا ايضا بغير واحد *
 وقلب متفق بتوسل متضرعين الي التالوث الالقدس المتساوي الجوهر الول حده *
 ان يجمع شرفكم ذا الهد والاعتناع سلامة غير متناهية * وصحة بطول العمر بانيه *
 وشجوخة بالقضايا زاهرة زاهية * وبعد هك كلها خلاص النفس والمبرات العلوي
 الموعود به لمحبيه والتقياة * وفاعله وصاياه مع جميع ما يوصيه بلا طمخ محفوظ
 من الله * وجميع من يلود بكم بيسوع المسيح ربنا الذي له المجد
 الى الابد وان يسكب عليكم اجمعين

رحمته ونعمته

امين

البطريرك الانطاكي سابقا
العاي دايما



اناسيوس بركة الله تعالى
الداي مجنابكم



Mihaela DAMIAN*

GĂLĂȚENI ÎN SLUJBA REVOLUȚIEI BOLȘEVICE

PEOPLE FROM GALAȚI IN SERVICE OF THE BOLTCHEVICK REVOLUTION

- Abstract -

The article deals with the events that took place during WWI, more exactly in the period comprised between the second half of 1917 and the first half of 1918, in Odessa and in other towns from Southern Russia. These places, at that time, sheltered a considerable number of institutions and persons from Romania. For the Romanians refugees from those places, the outburst of the Bolchevik revolution had unfortunate consequences. In the context of the anarchy that engulfed the whole territory of Russia, the Romanians became victims of acts of theft and terror. Among the persecutors, there were also other Romanian nationals, members of the Odessa branch of the Action Committee of the Social Democratic Party. Some members of this Committee originated from the town of Galați; they had been radicalized and had started to serve the interests of revolutionary Russia. Their actions are presented and analyzed in the present paper.

Keywords: WWI, Bolchevik revolution, Galați, Odessa, Romanian revolutionary battalions.

În timpul Primului Război Mondial, după ce o mare parte a teritoriului României a fost ocupat de armatele Puterilor Centrale, chiar de la sfârșitul anului 1916, autoritățile române au evacuat, spre siguranță, un număr important de întreprinderi și instituții din București, Iași, Brăila și Galați în sudul Rusiei, în special la Odesa (Ucraina) și Chilia Nouă (Basarabia). Așa de pildă, la Odesa, au

* Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați (mihaeladami@yahoo.com).

fost evacuateunele spitale românești, cu bolnavii și personalul lor¹, o școală militară de aviație și Șantierul Naval „Fernic” din Galați. La Cherson funcționa Arsenalul Marinei Române iar în diferite porturi din sudul Rusiei cea mai mare parte a flotei comerciale și de călători române. Împreună cu întreprinderile transferate provizoriu în Rusia au sosit aici și muncitorii care le deserveau.

Evacuările făcute oficial de guvernul român, sau cele individuale, realizate din proprie inițiativă, au creat în orașele din sudul Rusiei o adevărată și importantă colonie română. Erau acolo parlamentari, înalți magistrați și funcționari, membri ai diferitelor comisii de aprovizionare și colaborări cu autoritățile ruse, ofițeri superiori, gărzi militare, și un număr însemnat de familii și persoane particulare. În unele orașe, ca Odesa, Cherson și Rostov pe Don, s-au deschis și licee românești pentru copiii familiilor românești refugiate. Se publicau ziare în limba română. Marile bănci românești aveau aici sucursale, iar unii comercianți din țară deschiseseră întreprinderi comerciale.²

Pentru românii aflați în sudul Rusiei dramatismul războiului avea un ecou atenuat, viața părea să-și urmeze cursul firesc, chiar dacă era uneori tulburată de veștile îngrijorătoare aduse de pe fronturile de luptă sau de frământările ce urmaseră izgonirii țarului.³ Seria de evenimente care s-au succedat în Rusia, începând din toamna anului 1917, a pus însă repede capăt acestei relative liniști. Căderea guvernului Kerenski și instaurarea regimului bolșevic la Petrograd au pus România într-o situație dificilă, țara noastră fiind nevoită să înceapă negocierile de armistițiu cu Puterile Centrale. Mai mult decât atât, reverberațiile ideologice ale bolșevismului rus s-au răsfâtnegativ asupra persoanelor și instituțiilor evacuate în Rusia, riscând să submineze însăși stabilitatea socială și politică din Moldova.

Pe fondul desfășurării Marelui Război, toată această derulare precipitată a evenimentelor petrecute la sfârșitul anului 1917 și începutul lui 1918 cuprinde episoade de interes, mai puțin cunoscute și documentate. Articolul de față relevă împrejurările în care, la Odesa și în alte orașe din sudul Rusiei, un număr însemnat de români au fost prinși în vârtoarea revoluției bolșevice, fie luptând în favoarea acesteia, fie numărându-se printre victimele tăvălugului anarhic care cuprinsese fostul Imperiu Țarist.

La Odesa și-au găsit refugiu și câțiva dintre cei mai activi membri ai mișcării socialiste din țară: Cristian Racovski, Mihail Gheorghiu Bujor, Ion Dicescu-

¹Doctorul gălățean Alexandru Carnabel ocupa funcția de șef al spitalelor din Odesa (Emil Nicolau, *Românii în ghiarele bolșevicilor, Lucruri văzute și trăite în Rusia*, Editura Librăriei H. Steinberg, 1919, p. 15).

²Constantin Kirilescu, *Istoria războiului pentru întregirea României. 1916 -1918*, ediția a II-a, vol. III, Editura Casei Școalelor, București, p. 54.

³Mihail Cruceanu, *De vorbă cu trecutul*, Editura Minerva, București, 1973, pp. 122-123.

Dic, Alexandru Nicolau, AlterZalic, Vasile Popovici, Alexandru Dobrogeanu-Gherea, unii dintre ei pentru a scăpa de urmărirea autorităților române după agitațiile antirăzboinice pe care le provocaseră în țară, alții ca dezertori din armată. Alături de acești militanți cunoscuți ai social-democrației românești, radicalizați și puși în slujba intereselor Rusiei revoluționare, s-au numărat și gălățeni care au avut un rol însemnat în evenimentele derulate pe teritoriul rus, așa cum relevă documentele și propriile mărturii ale participanților la aceste acțiuni: Gheorghe Mușetescu⁴, Gheorghe Stroiciu⁵, Spiridon Dragomir⁶ și Vasile Georgescu⁷. Fiecare dintre aceștia

⁴În ceea ce-i privește pe Gheorghe Mușetescu și Gheorghe Stroiciu considerăm relevante caracterizările realizate de comisarul regal, maior M. Demetrescu, așa cum reies din Ordonanța de trimitere în judecată, din mai 1919: „Gheorghe Mușetescu, născut în Călărași, districtul Ialomița, de profesie tâmplar, domiciliat în Galați, [...] pare un om cumsecade, liniștit și inteligent, de meserie tâmplar, lipsit de cultură și intrat de tânăr în tagma pseudosocialiștilor noștri, majoritatea inculți și străini de neam, care au înțeles poate altceva, numai socialismul adevărat și frumos nu, el împărtășește aceste idei confuze, auzite sub diferite forme și tendințe pe la întruniri, făcându-și convingeri greșite și periculoase contra siguranței statului. Sunt sigur că dacă Mușetescu s-ar fi cultivat și ar fi trăit într-un mediu sănătos și moral ar fi fost de folos țării. Mediul stricat însă, în care a trăit, l-a pervertit dând țării și societății un om periculos.

Mușetescu, deși scutit, fiind revizuit, a fost mobilizat în Batalionul 45 Miliții Iași, de unde, prin luna septembrie 1917, dezertează stabilindu-se în Odesa, acolo se îmbolnăvește de tifos exantematic, iar după vindecare funcționează ca secretar și casier al Partidului Social Democrat – secția Odesa, cu tendințe bolșevice, deși nu-și schimbase firma al cărei președinte era vestitul revoluționar bolșevic Bujor, adeptul și tovarășul credincios alfaimosului agitator și pescuitor în apă tulbure, Racovski.” (*Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe, delegatul sindicatului muncitorilor din portul Galați și consilier comun al și alții în Războiul pentru întregirea neamului românesc. Campania 1916 – 1918*, Raportul nr. 8114, din mai 1919, p. 4 - Muzeul de Istorie „Paul Pătăneanu” Galați, colecția Istorie contemporană, nr. inv. 12.151).

⁵„Gheorghe Stroiciu născut și domiciliat în Galați, județul Covurlui, de profesie muncitor, [...] cu capul neregulat și figură rigidă, ochii scânteietori de patimi și întotdeauna la pândă, frunte încrețită, sub cutele căreia clocotesc gânduri și idei bizare și gata să izbucnească, se poate zice că e deștept, nu însă și inteligent, muncitor cu palmele în port și oriunde, a fost și bucătar pe vasul „Împăratul Traian” el își câștigă existența cu greu, lipsit de cultură, trăind într-un mediu vicios printre lucrătorii portului, mulți străini cu simțăminte dușmănoase țării care-i hrănește. Stroiciu își petrece timpul liber, după o muncă istovitoare, mai mult la cârciumă, înșelându-și oboseala și necazurile într-un pahar de vin și în discuțiile aprinse contra oligarhiei și a capitalului acestora. Stroiciu face impresia unei materii inflamabile, care, ferită de foc sau căldură prea mare, spre a nu se aprinde și a incendia, veșnic revoltat, el e omul de acțiune negativă, gata și capabil de orice, spre a-și atinge scopul. Rațiunea lui e în funcțiune de instincte și interese, ceea ce nu e bun pentru altul, e foarte bun și nimerit pentru el, distruge totul ca să clădească jaful, lenea, crima și dezordinea, când nepoftit, ține discursuri, face impresia unui animal care mugește articulând cuvinte fără sir [...]

Gheorghe Stroiciu încearcă de toate ca să se pricopsească și se stabilește în Chilia-Nouă (Basarabia), în toamna anului 1917, înainte de a fi ocupată și alipită la țara noastră. Acolo,

(cu excepția lui Gheorghe Stroiciu) și-au consemnat faptele sub forma unor autobiografii sau memorii, predate Institutului de istorie al partidului și valorificate ulterior într-un volum intitulat „Amintiri ale foștilor voluntari români din Armata Roșie în timpul Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și al războiului civil”, apărut la Editura Politică, în 1957,⁸ dar aceste pagini memorialistice au intrat și în arhiva Muzeului de Istorie „Paul Păltănea” din Galați, constituind surse importante de documentare, în condițiile în care volumul mai sus amintit a suferit destule cosmetizări și omisiuni⁹, practici bine-cunoscute în istoriografia comunistă.

Un alt important document pe baza căruia au putut fi reconstituite aceste evenimente este „Ordonanța definitivă de trimitere în judecată a învinuiților Gheorghe Stroiciu și Gheorghe Mușetescu pentru fapta de înaltă trădare”, întocmită de Curtea Marțială a Corpului 3 Armată, din 1 mai 1919, tipărită la Tipografia „Munca” din Galați sub titlul „Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe, delegatul sindicatului muncitorilor din portul Galați și consilier comunal și alții în

Stroiciu avea legături directe cu bolșevicii ruși și cu Racovski și începuse a propovădui ideile revoluționare printre români, căutând să-și facă adepți și partizani din dezertorii din armata română.”(*Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 3 - 4)

⁶Odată cu intrarea României în război, Spiridon Dragomir a fost mobilizat la marina militară și detașat la o companie de pontonieri. În luna octombrie a anului 1917, împreună cu alți 60 de militari a primit ordinul de a însoți șlepurile cu cereale care se evacua la Odessa. (*Amintiri ale militantului comunist Spiridon Dragomir*, Fond Documentar, nedatat – colecția Istorie Contemporană).

⁷În perioada războiului a fost angajat ca tâmplar la o unitate tehnică a armatei ruse care era cantonată la Galați, alături de alți 14 lucrători români, tâmplari, zidari, tinichigii care aveau misiunea de a se deplasa în satele din spatele frontului, pe malul Siretului, pentru a construi băi și spălătorii pentru soldații de pe front. A avut astfel prilejul de a intra în contact cu ideile revoluționare propagate în rândul soldaților ruși de către delegații bolșevici veniți de la Moscova, Odesa sau Leningrad. În noiembrie 1917, echipei formată din români i s-a adus la cunoștință că armata rusă se va retrage în Rusia iar dacă dorește, îi pot însoți. Majoritatea celor care lucraseră în serviciul rușilor au decis să plece (*Amintiri ale militantului comunist Vasile Georgescu*, relatare consemnată de muzeograf Margareta Guziec, Fond Documentar – Istorie Contemporană)

⁸ O variantă actualizată a acestor amintiri, căreia i s-a adăugat și un corpus de documente a fost publicată sub titlul „Marea Revoluție din Octombrie și Mișcarea Revoluționară și Democratică din România” la Editura Politică, în 1967.

⁹De pildă, doi importanți lideri ai secției din Odesa a Comitetului de acțiune al Partidului Social-Democrat, Cristian Racovski și Gheorghe Mușetescu, nu apar printre participanții la evenimentele revoluționare, deși rolul lor a fost semnificativ în această perioadă. Cristian Racovski a fost o victimă a Marii Terori exercitate de Stalin în anii 1936-1937, însă absența sa este greu justificabilă în contextul în care celelalte victime au beneficiat de atenția cuvenită a editorilor. În ceea ce-l privește pe Gheorghe Mușetescu, lucrurile sunt mai limpezi. După încheierea războiului acesta își reneagă convingerile comuniste și trece în tabăra

Războiul pentru întregirea neamului românesc. Campania 1916 – 1918”, sursă care ne oferă prilejul să aflăm și perspectiva autorităților române în legătură cu aceste fapte.

De cealaltă parte a baricadei, în rândul victimelor, s-au aflat alți doi gălățeni, avocatul Zamfir Filotti și ziaristul Emil Nicolau¹⁰, acesta din urmă relatând în paginile cărții „Românii în ghiarele bolșevicilor”, apărută în 1919, experiențele dureroase trăite de românii din Odesa după victoria revoluției bolșevice, suferințe provocate chiar de compatrioții lor, mărturiile acestuia oferind o imagine mai clară a frământatei perioade pe care o traversa atunci Rusia.

Primele manifestări anti-românești prind contur la Odesa, începând din iunie 1917, când socialiștii revoluționari au pus bazele unui Comitet de Acțiune al Partidului Social Democrat Român, militând pentru încetarea războiului și răsturnarea ordinii sociale și politice din România. În cadrul comitetului din Odesa, Gheorghe Mușetescu ocupa funcția de secretar, în vreme ce la secțiunea din Chilia, președinte fusese ales Gheorghe Stroiciu, preconizat a ocupa funcția de ministru de interne al unei prezumtive republici românești.¹¹ Cei doi s-au făcut remarcați prin virulența discursurilor revoluționare, ale căror ținte erau „oligarhia, dinastia, și guvernul”. Înființarea acestui comitet, ce pretindea a reprezenta social-democrația română, a fost dezavuată de vechii conducători ai mișcării socialiste din țară care s-au desolidarizat în mod public de acesta, printr-o scrisoare adresată guvernului, declarând că activitatea secției din Odesa „nu cadrează nici cu tactica trecută, nici cu cea de acum a social-democrației române”¹².

Prin intermediul gazetei „Lupta”, sub direcția lui Mihail Gheorghiu Bujor, editată la Odesa începând cu 5 septembrie 1917, cu o apariție de trei ori pe săptămână, erau incriminate dinastia, guvernul și oligarhia română care „în mod criminal au vârat țara în război și prin minciuni, intrigi și furturi a dus-o de răpă”¹³. Întrunirile și demonstrațiile de stradă la Odesa, agitația revoluționară în rândul refugiaților români de aici, precum și răspândirea de manifeste și a gazetei

socialiștilor democrați. Pentru această trădare va plăti cu propria libertate, fiind deținut politic în perioada 1951-1953.

¹⁰Emil Nicolau conducea la Odesa ziarul „Vestitorul” care avea menirea de a explica opiniei publice din Rusia de Sud punctul de vedere al autorităților române cu privire la evenimentele ce se petreceau în cursul războiului. Cum ziarul „Vestitorul” constituia un obstacol în calea dezinformărilor practicate prin intermediul gazetei „Lupta”, condusă de M. Gheorghiu Bujor, încetarea apariției acestuia a constituit un primobiectiv urmărit de revoluționarii români aflați la Odesa.

¹¹Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ..., p. 5.

¹²V. Liveanu, *Influența revoluției ruse din februarie 1917 în România*, în „Studii”, Anul IX, nr. 1, 1956, p. 26.

¹³Ion Russu Abrudeanu, *Pacostea rusească*, București, 1920, p. 307.

„Lupta” în rândul soldaților și populației din Moldova au constituit principalele direcții de acțiune ale secției Partidului Social Democrat de la Odesa, având ca scop destabilizarea statului român.

Radicalizarea așa zișilor social-democrați români din Odesa seface simțită tot mai pregnant după ce, în octombrie 1917, la Moscova și Petrograd, guvernul Kerenski a fost înlăturat și puterea a revenit partizanilor lui Lenin. Ca urmare, către sfârșitul anului 1917, anarhia era în creștere în Rusia, iar la Odesa, începând cu data de 13 ianuarie 1918, s-au declanșat lupte de stradă între trupele ucrainene și cele bolșevice pentru cucerirea orașului. După câteva zile de lupte, la 20 ianuarie 1918, bolșevicii, susținuți și de flota Mării Negre, au pus stăpânire pe Odesa și pe toată regiunea înconjurătoare.

Odată cu intrarea Odesei sub control bolșevic românii au avut de suferit, devenind ținte ale jafului și terorii. Situația s-a complicat și mai mult după ce, la 27 ianuarie 1918, trupele române chemate în ajutor de Republica Moldovenească au intrat în Chișinău. Ca urmare a acestui fapt, guvernul sovietic rupe relațiile cu România, iar împotriva românilor refugiați la Odesa încep adevărate represalii. Deși guvernul român angajase negocieri cu Rumcerod-ul pentru salvarea coloniei românești aflate la Odesa, sosirea lui Cristian Racovski în oraș a spulberat toate încercările de a asigura securitatea acestora. El a instituit un „înalt colegiu autonom”, sub președinția sa, compus din bolșevici ruși și români, având autorizarea bolșevicilor de la Petrograd să guverneze la Odesa, alături de Rumcerod.

Totodată, Comitetul de acțiune social-democrat a înființat, în decembrie 1917, un Comitet militar revoluționar român¹⁴, al cărui scop a fost acela de a recruta și înregimenta în batalioane revoluționare petoți dezertorii din armata noastră. Au fost lansate numeroase apeluri și manifeste prin intermediul cărora românii refugiați în sudul Rusiei erau chemați să lupte pentru apărarea și consolidarea puterii sovietice dar și împotriva armatei române „intervenționiste”. Țintele acestei susținute propagande au fost, pe lângă dezertori, lucrătorii români¹⁵, soldații din spitalele și școlile de aviație evacuate temporar în fostul Imperiu țarist.

¹⁴Gheorghe Unc, *Români în Armata Roșie*, în „Magazin Istoric”, Anul I, nr. 7, octombrie 1967, p. 15.

¹⁵Despre starea de spirit ce domnea în rândul lucrătorilor din Șantierul Naval gălățean aflăm din mărturiile căpitanului Ionescu Gheorghe, din Regimentul 10 Artilerie, aflat în portul Odessa. Potrivit acestuia, gradul de contaminare cu ideologia bolșevică al lucrătorilor din Șantierul Naval gălățean era destul de ridicat: „îndată ce trupa și-a făcut apariția în port, chiar din prima zi, soldații erau acostăți de lucrători din șantier care căutaseră a le vorbi oferindu-le țigări și ziarul „Lupta” în mod gratuit, dar trupa refuza ofrandele lor. Căutau ei să-i convingă despre ideile lor invitându-i să ia parte la întrunirile lor. Eu eram ținut la curent de tot ce se petrecea, deoarece acești lucrători n-aveau altă temă de conversație decât insulte aduse familiei regale, guvernului și ofițerilor. Ei îndemneau pe soldații mei să dezerteze și să

Iată conținutul unuia dintre manifestele care au circulat în luna ianuarie 1918 la Odesa:

„Soldați, muncitori și țărani!

Nu mai există nici un rege, nici guvern în țara românească, cei care au pornit războiul contra republicii basarabene și au călcat mișelește pământul revoluției ruse sunt dușmanii voștri și ai țării. Cei adevărați și cei care întotdeauna v-au asuprit, v-au bătut, v-au asasinat și au furat rodul muncii voastre.

Țara noastră este pe marginea prăpastiei. Războiul i-a răpit 500.000 de muncitori.

Soldați, muncitori și țărani!

Cum a fost până acum nu mai poate merge. Conducerea țării trebuie luată din mâna dușmanilor poporului.

La arme!

Veniți cu toți în primul batalion revoluționar român

Soldați, muncitori și români!

Adunați-vă cu toți în jurul steagului roșu al libertății, dreptății și frăției între popoare.

Jos războiul! Jos Regele și oligarhia!

Trăiască revoluția!”¹⁶

Propaganda susținută a Comitetului militar revoluționar român nu a întârziat să dea roade, la scurtă vreme au fost constituite la Odesa două batalioane românești: un batalion de infanterie și unul de marină, „ca semn al solidarității și al simpatiei internaționale cu lupta revoluționară a popoarelor din Rusia”.¹⁷

Batalionul de infanterie român condus de Vasile Popovici, instalat în cazarmile fostei școli militare de pe strada Prohorovskaia 46 din Odesa, era alcătuit din peste 1000 de persoane și organizat în patru companii. Subunități ale acestui batalion român au participat, alături de bolșevici, la sângeroasele lupte de stradă purtate pentru cucerirea orașului Odesa, dar și ulterior, împotriva trupelor germano-austro-ungare care invadaseră Ucraina. Este documentată prezența românilor în luptele de la Razdelnaia, Birzula, Slobodka etc.¹⁸ Cu privire la activitatea batalionului revoluționar român de uscat interesantă este relatarea gălățeanului Vasile Georgescu care descrie în amintirile sale un episod de luptă împotriva armatei române, descinsă în Basarabia la apelul autorităților moldovene:

se înscrie în partidul lor și în batalionul revoluționar, promițându-le solde și avantaje mari.”(Emil Nicolau, *op. cit.*, p. 63).

¹⁶ *Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 11.

¹⁷ *Amintiri ale militantului comunist Spiridon Dragomir*, p. 17 - Fond Documentar, nedatat (colecția Istorie Contemporană).

„După o lună de la înființarea batalionului am fost vizitați de un ofițer din gărzile roșii care a cerut comandantului de batalion 200 de soldați pentru a participa la o acțiune militară. Printre voluntarii care s-au înscris în acest scop s-au aflat: Ștefan Panaitescu, Toma Androne, Tomescu, Goldman și alții. Detașamentul format din români a pornit cu trenul de la Odesa și a ajuns pe malul Nistrului, în fața orașului Bender (Tighina), unde au fost înștiințați de către un ofițer al comandamentului militar sovietic că vor lupta alături de alte unități de infanterie și cavalerie ale Armatei Roșii pentru eliberarea orașului Tighina, ocupat de armata intervenționistă română.

Detașamentul era împărțit în două, câte 100 de oameni având câte un comandant. Comandantul detașamentului din care făceam parte era un tânăr student din Iași, Kahane, cel de-al doilea era un ofițer român dintre refugiații la Odesa. Ofițerul sovietic ne-a comunicat că alături de detașamentul românesc vor lua parte la acțiune un tren blindat care staționa la Tiraspol, o companie de mitraliere, un escadron de cavalerie și un detașament de infanterie din gărzile roșii. Imediat ce s-a încheiat cuvântarea ofițerului s-a ordonat începerea bombardamentului.

În zorii zilei s-a primit ordinul să trecem la atac, să trecem podul de la Nistru. La forțarea trecerii podului, cuiburile de mitraliere românești au secerat și câțiva dintre membrii batalionului românesc, căzând răniți și Ștefan Panaitescu.

Primul obiectiv a fost ocuparea gării și a cetății de pe malul Nistrului. După aceea s-a trecut la curățirea orașului de restul trupelor intervenționiste și a cuiburilor de mitralieră pe care le aveau în oraș. Unul dintre punctele mai greu de cucerit a fost o biserică din centrul orașului în a cărei clopotniță se afla un cuib de mitralieră. Cu toate acestea, în trei ore, orașul a fost complet eliberat. Însă, datorită superiorității numerice a inamicului, detașamentul nostru a primit ordin să se retragă.”¹⁹

În același timp cu formarea batalionului revoluționar de uscat s-a format și un batalion român de marină, cu un efectiv de 300 de persoane, în fruntea căruia s-a aflat Gheorghe Stroiciu. După o vie propagandă bolșevică în rândul echipajelor de pe vasele comerciale și de pasageri aflate în sudul Rusiei și printre lucrătorii Arsenalului Marinei de la Chilia-Nouă, începând cu 13 ianuarie 1918, Gheorghe Stroiciu împreună cu gărzile sale trec la percheziția vaselor românești, înlăturarea comandanților și așezarea unor santinele înarmate formate din dezertori pe fiecare dintre aceste vase: „Severin”, „Gherdap”, „Domnița Florica”, „Brăila”, „Corabia”, „Borcea”, „Dunărea”. Toate aceste vase au fost confiscate și luate în stăpânirea

¹⁸ Gheorghe Unc, *Participarea revoluționarilor români la apărarea revoluției din octombrie*, în „Studii”, nr. 5, tomul 20, 1967, p. 849.

¹⁹ Amintiri ale militantului comunist Vasile Georgescu, relatare consemnată de muzeograf Margareta Guziec - Fond Documentar, nedatat – colecția Istorie Contemporană.

partidului revoluționar român, fiind dat ordinul coborârii tricolorul românesc și arborării pavilionului roșu.²⁰

Întrebat de către comandantul vasului N.F.R Severin, Demetrescu Victor, în ce calitate percheziționează vasul, Gheorghe Stroiciu a răspuns că acționează în numele comitetului revoluționar român, pretinzând că „în România e revoluție, Regele Ferdinand este detronat și închis, guvernul Brătianu a căzut și acum e momentul ca oligarhia să fie pedepsită. La Chilia românească ofițerii au fost degradați și închiși, iar nobila și buna Rusie ne va da tot concursul material și moral pentru reușita revoluției. Orice relație cu România este întreruptă și vasele de acum sunt ale revoluției române”.²¹ Aceste afirmații au fost de natură să deruteze și să înspăimânte pe ofițerii și echipajele vaselor românești, prin aceste forme de manipulare și intimidare reușind Gheorghe Stroiciu să-și recruteze adepții. „Din cauza terorii, amenințărilor și nesiguranței, frica intrase în toți cei răi, fără judecată, iar cei cu voința slabă se lăsă lesne convinși de ideile revoluționare și s-au și înscris în partidul revoluționar român, ca tovarăși. Înscrierile au început chiar în seara de 15 ianuarie 1918, după întrunire, eliberându-se noilor tovarăși câte un carnet de identitate cu care, spunea Stroiciu, puteau călători în toată lumea, iar din Rusia să aibă ajutoare.”²²

Căpitanul Demetrescu Victor, comandantul vasului „Severin”, împreună cu alți ofițeri de pe vasele românești, sunt arestați pe motiv că sunt anti-revoluționari, dar sunt puși în libertate prin stăruințele marinarilor.

În această vreme, armatele române înaintau fulgerător în Basarabia, apropiindu-se de Chilia-Nouă. Înaintarea românească a adus îngrijorare în tabăra bolșevicilor, așa se face că în 16 ianuarie 1918 este convocată o ședință restrânsă a fruntașilor bolșevici ruși și români, în cadrul căreia urma să se adopte o decizie în privința celor două opțiuni ce stăteau în fața revoluționarilor: rezistența contra trupelor române sau retragerea în Ucraina. A triumfat hotărârea cea mai profitabilă, aceea de retragere în Ucraina.

Gheorghe Stroiciu, ajuns la Odesa, se instalează pe vaporul „Durostor” (vasul de comandă, de unde porneau ordinele și directivele) ca președinte al comitetului revoluționar și continuă acțiunea de la Chilia Nouă, rechiziționând și celelalte vase românești, punând stăpânire și preluând astfel conducerea majorității vaselor Flotei Române evacuate în porturile din sudul Rusiei. Au fost instalate mitraliere și gărzi armate la bordul fiecărui vapor și au fost schimbate numele vaselor, fiind botezate cu nume revoluționare astfel: „Regele Carol I” cu „Ion

²⁰ *Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 10.

²¹ *Ibidem*, p. 8.

²² *Ibidem*, p. 9.

Roată”, „Dacia” cu „1907”, „Principesa Maria” cu „Desrobirea” și „România” cu „Revoluția Română”.²³

La Odesa, încă din timpul războiului civil, așa cum am arătat, românii deveniseră victimele sechestrărilor, arestărilor și extorcării a importante sume de bani. Au fost arestați ofițeri, parlamentari, particulari înstăriți sub învinuirea de „spionaj și conspirație în contra revoluției ruse.”²⁴ Au fost atacate și închise birourile comisiei militare și ale comisiei de aprovizionare, fiindu-le jefuite fondurile. Depozitele românești au fost incendiate, iar pe lângă armele, munițiile și echipamentele rechiziționate, au fost ridicați cu forța mulți dintre militarii de pază, spre a spori cu ei efectivele batalioanelor bolșevice. De asemenea, au fost confiscate șlepurile cu provizii, echipamente, automobile și întreg parcul de aviație românesc. Depozitele pe care le aveau românii din Odesa la diverse bănci, în proporție de 90%, au fost însușite de Cristian Racovski și acoliții săi și luate sub formă de cauțiuni enorme sume de bani de la românii care fuseseră arestați pentru a-i elibera din închisoare.

Evenimentele s-au precipitat sub amenințarea înaintării trupelor germane spre sudul Rusiei.²⁵ Teama de germani îi determină pe revoluționarii maximaliști să înceapă, de la mijlocul lunii februarie, pregătirile de retragere. Toți liderii Comitetului de acțiune social democrat – secția Odessa și membrii batalioanelor revoluționare de uscat și de marină române, împreună cu munițiile, echipamentele și averile furate s-au imbarcat pe vasele românești capturate și pe vase rusești, cu intenția de a se îndrepta către porturile din Crimeea, Feodosia și Sevastopol.²⁶

Retragerea revoluționarilor bolșevici români s-a făcut în mai multe etape. La 17 februarie 1918, Gheorghe Stroiciu s-a instalat pe iahtul regal „Ștefan cel Mare” în cabina princiară, în calitate de președinte al comitetului bolșevic de pe acel vas, comandant fiind un alt gălățean, Dragomir Spiridon. În condițiile în care ofițerii fuseseră arestați, mecanicii și marinarii au refuzat plecarea, invocând diverse motive de natură tehnică. Amenințările și intimidările practicate de Gheorghe Stroiciu și de

²³*Ibidem*, p. 13. În opinia revoluționarilor, vechile denumiri „arătau spiritul monarhic, șovinismul, tendința războinică și de cucerire a clasei dominante și erau în contradicție cu principiile pe care le reprezintă revoluția.” (*Ideologie și structuri comuniste în România*, vol II, 9 decembrie 1918 -31 decembrie 1919, Editura Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 1997, p. 242).

²⁴Emil Nicolau, *op. cit.*, p. 28.

²⁵Conform convenției preliminare a păcii cu Puterile Centrale, printre obligațiile ce reveneau României, exista și aceea de a asigura drum liber, prin Galați, armatelor germane care urmau să se deplaseze spre Odesa (Vasile Cancicov, *Impresiuni și păreri personale din timpul războiului României. Jurnal zilnic 13 august 1916 - 31 decembrie 1918*, vol. II, Atelierele Societății „Universul”, București, 1921, p. 326)

²⁶*Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 14.

garda bolșevică ruso-română asupra echipajului au dat roade, astfel încât vasul a plecat din Odesa în ziua de 28 februarie 1918, navigând la voia întâmplării, ținând mai mult coasta, atât Gheorghe Stroiciu cât și Spiridon Dragomir neavând nici pregătirea, nici abilitatea de a conduce un vas.

Trecând prin diverse peripecii - oprit din cauza furtunii, pilotat de alt vas prin barajele de mine, rătăcind pe mare după ce a fost avariat izbindu-se de un șlep cu prizonieri austrieci, nevoit să se adăpostească în porturile Oceakov, Cherson, apoi din nou la Oceakov, din cauza furtunii, apoi la Sevastopol și Ialta -, iahtul „Ștefan cel Mare” se reîntoarce la Sevastopol, în ziua de 20 martie 1918, unde a și rămas.²⁷

Gheorghe Mușetescu a părăsit Odesa în același timp cu Gheorghe Stroiciu, însă pe vasul „Durostor”. Odată ajuns la Sevastopol, Gheorghe Mușetescuse alătură lui Gheorghe Stroiciu la bordul iahtului „Ștefan cel Mare”.

Un alt episod al retragerii s-a petrecut la 28 februarie 1918, în timp ce germanii se aflau la porțile Odesei, moment în care ostaticii români²⁸ au fost îmbarcați cu forța pe vapoarele „Împăratul Traian” și „Dacia” cu destinația Feodosia, în ciuda faptului că între guvernul român și cel bolșevic intervenise o înțelegere (26 februarie 1918), conform căreia aceștia ar fi trebuit să fie eliberați în schimbul a 72 de bolșevici ruși reținuți în România.²⁹ Noul abuz săvârșit de liderii bolșevicilor români a fost justificat prin motive de ordin politic: „arestații români nu vor fi eliberați înainte de repatrierea prizonierilor ruși din Iași și de decretul de amnistie generală pentru toți refugiații politici și dezertorii”, pretext ce acoperea în realitate un scop ignobil, spolierea acestora.

²⁷ „În timpul voiajului, Gheorghe Stroiciu și cu ceilalți bolșevici se amestecau în conducerea vasului, dând ordine confuze. Au fost dublate gărzile revoluționare nepermițându-se echipajului credincios țării să comunice cu uscatul și au fost îmbarcați revoluționari ruși și români, precum și muniții din porturile pe unde au trecut, distracția lor fiind chefurile și jocurile de cărți, pe care le făceau în cabinele regale.” (*Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 15). Toate aceste aventuri ale echipajului își găsesc confirmarea în amintirile comandantului revoluționar de pe vasul „Împăratul Traian”, Spiridon Dragomir. Aflăm astfel că în zilele petrecute la Ialta revoluționarii români și cei ruși au fraternizat în cadrul unor banchete tovarășești, stropite din belșug cu vinuri alese din podgoriile imperiale: „Noi, marinarii, am fost invitați să vizităm palatul imperial și reședința de vară a împăratului, unde era o gardă revoluționară puternică. Am mai vizitat culcușurile luxoase ale burgheziei, unde erau renumitele vii din diferite soiuri și bazinele speciale unde se storceau vinurile de calitate. Pe urmă am fost invitați de comitetul revoluționar să luăm parte cu tot echipajul la un banchet. A patra zi am invitat și noi comitetul din Ialta la un banchet. Am toastat pentru conducătorii partidului revoluționar rus și pentru conducătorii noștri.” (*Amintiri ale militantului comunist Spiridon Dragomir*, p. 21).

²⁸ Lista completă a celor 49 de ostatici în Ion Russu Abrudeanu, *op. cit.*, p. 337.

²⁹ Schimbul de ostatici era prevăzut a se desfășura la Sulina, în prezența reprezentanților C.E.D din partea celor două țări, Duiliu Zamfirescu și F. Kartamișev.

Arestați, depuși în temnițele Odesei și Feodosiei, transferați de pe un vapor pe altul, insultați, umiliți, amenințați, jefuiți de avutul lor, românii au trăit clipe de groază, nu de puține ori având convingerea că li se apropie sfârșitul.³⁰ Alături de ei s-a aflat colonelul canadian Boyle, însărcinat cu aducerea la îndeplinire a schimbului de prizonieri. Acesta a purtat negocieri dure cu Racovski, a împărtășit condițiile grele de prizonierat cu ostaticii, declarând că e solidar cu aceștia și nu îi va părăsi până în momentul eliberării lor, a contactat consuli străini în vederea exercitării unor presiuni internaționale în favoarea lor. Acțiunile curajoase ale colonelului Boyle au fost în cele din urmă încununat de succes, astfel încât toți ostaticii din Feodosia, alături de alți români preluați din portul Sevastopol, au fost imbarcați pe vasul „Cernoe-More” și s-au îndreptat spre Sulina, unde au ajuns la 19 martie 1918. Abia după ce s-a efectuat schimbul de prizonieri, la 22 martie 1918, vaporul și-a încheiat călătoria luând drumul Dunării către Galați.³¹

În această vreme, la Sevastopol, revoluționarii români și-au continuat propaganda, Gheorghe Mușetescu și Gheorghe Stroiciu au organizat dese întruniri, ținând discursuri înflăcărâte în care îi îndemneau pe bolșevici la unire pentru înfăptuirea republicii românești, dărâmarea oligarhiei, dinastiei, guvernului, amenințând totodată echipajele în caz de nesupunere. Hotărârea revoluționarilor români de a pune batalioanele de voluntari la dispoziția apărării sovietelor nu s-a putut concretiza însă din cauza stării de demoralizare generală creată de înaintarea germană și de năruirea puterii sovietelor în Sudul Rusiei. În aceste împrejurări, la începutul lunii aprilie 1918, cele două batalioane, de infanterie și de marină, sunt dizolvate. Cei care doreau puteau intra în Armata Roșie, unde se creaseră diviziile internaționale, dar au fost sfătuiți să revină în țară și ce au văzut acolo să facă și în România.³²

La 14 aprilie 1918, sub amenințarea apropierei trupelor germane, bolșevicii și-au exprimat intenția de a pleca mai departe cu vasele românești, dar echipajele credincioaseau refuzat, invocând motivul că navele sunt avariate și nu mai pot continua călătoria. În fața determinării echipajului de a nu părăsi portul, Gheorghe Mușetescu, Dragomir Spiridon, Gheorghe Stroiciu și ceilalți revoluționari au debarcat, însușindu-și diferite articole de pe iaht, și au fugit din Sevastopol cu un vas

³⁰ „În timpul călătoriei, echipajul vasului „Împăratul Traian” care era compus din marinari ruși, s-a împărțit în două tabere. Unii cereau ca ostaticii să fie aruncați imediat în mare, iar alții voiau să-i elibereze imediat după sosirea în Crimeea.” (*Amintiri ale foștilor voluntari români din Armata Roșie în timpul Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și al războiului civil*, Editura Politică, București, 1957, p. 249).

³¹ Emil Nicolau, *op.cit.*, p. 133.

³² *Amintiri ale militantului comunist Vasile Georgescu*, relatare nedată consemnată de muzeograf Margareta Guziec (Fond Documentar – colecția Istorie Contemporană).

spital rusc. La 17 aprilie 1918, Sevastopolul a fost ocupat de trupele germane, și toate vasele noastre sunt trimise în țară.³³

Dizolvarea batalioanelor românești revoluționare a reprezentat punctul terminus al aventurii gălățenilor noștri, după ce au mai rătăcit o vreme ca propovăduitori bolșevici prin Rusia, toți s-au întors în țară până la sfârșitul anului 1918. Pentru cei implicați în evenimentele revoluționare din Rusia au existat, evident, și consecințe. În acest sens nu avem informații în legătură cu Vasile Georgescu, însă ceilalți au fost arestați și puși sub acuzarea de înaltă trădare și dezertare din armată română. Gheorghe Stroiciu a fost condamnat la 20 de ani muncă silnică, găsindu-și sfârșitul în 1928 la închisoarea Doftana, Spiridon Dragomir a primit 10 ani de închisoare, în vreme ce Gheorghe Mușetescu, în mod surprinzător, este achitat.³⁴

³³ *Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 16.

³⁴ Deși a jucat un rol la fel de însemnat în cadrul evenimentelor revoluționare din sudul Rusiei, precum ceilalți concitadini ai săi, condamnați la ani grei de detenție, Gheorghe Mușetescu este achitat în cadrul procesului desfășurat în 1922. Despre această nefirească îngăduință a instanței de judecată a Curții Marțiale ne oferă detalii chiar protagonistul acestor evenimente. După întoarcerea sa în țară, la 19 decembrie 1918, Gheorghe Mușetescu a fost arestat și prezentat Curții Marțiale a Corpului 3 Armată, fiind pus sub acuzația de dezertare și înaltă trădare, apoi depus la închisoarea militară, pentru ca, la numai 5 zile, pe 24 decembrie 1918, să fie mutat la o închisoare civilă, împreună cu Gheorghe Stroiciu. În primele luni ale anului 1919, Închisoarea Centrală din Galați este contaminată de tifos exantematic, boală căreia îi cade victimă și Gheorghe Mușetescu.

În timp ce se desfășoară procesul lui Stroiciu pentru faptele petrecute la Chilia Nouă, Gheorghe Mușetescu, în urma unei anchete medicale care constată starea sa precară de sănătate, este eliberat la 2 mai 1919, cu interdicția de a părăsi localitatea fără autorizație, urmând a fi judecat la o dată ulterioară. Odată aflat în libertate, cu sprijinul foștilor tovarăși din comitetul sindical și a unora dintre membrii Partidului Social Democrat - secția Galați, Mușetescu va face tot ce-i va sta în putință pentru amânarea procesului, angajându-se într-o înrâncenată campanie de influențare a martorilor și de mituire a unor ofițeri, membri ai consiliului de judecată. Aflăm, astfel că „domnului maior Bogza, membru în comisie și care simpatiza cu mișcarea noastră i-am dat 20000 de lei, pentru a mai face și alte simpatii și a vota pentru achitarea mea. De asemenea, avocatul N. N. Legungeanu a primit de la soția mea vreo 12000 de lei, pentru a împlânzi pe colonelul Protopopescu, prim comisar regal.” (Autobiografie Gheorghe Mușetescu, p. 10, Fond Documentar – Istorie Contemporană). Toate aceste manevre, completate de convingătoarele pledoarii cu care avocații angajați i-au susținut cauza, au dus la verdictul de achitare, la 30 octombrie 1922, trei dintre voturile membrilor consiliului fiindu-i favorabile, împotriva celor două voturi care pledau pentru condamnare.

Un document nedatat și nesemnlat, din dosarul unui alt militant comunist gălățean, Ghiță Tănase, oferă o explicație suplimentară pentru îngăduința arătată lui Gheorghe Mușetescu de instanța de judecată. Probabil, documentul era o notă internă a organizației locale a P.C.R de după război, privitoare la fostul tovarăș de luptă, note informative frecvente în acea perioadă care făceau eligibilă o persoană sau dimpotrivă, blocau accesul

acesteia la funcții în aparatul de partid și de stat. Redăm, integral, conținutul acestui document:

„Notă

Despre activitatea lui Gh. Mușetescu din informațiile ce le avem

Gheorghe Mușetescu este născut în anul 1886 în comuna Călărași, județul Ialomița, căsătorit cu Aurelia Maria Mușetescu, originară din Brăila.

În anul 1918, aflându-se în situația de dezertor din armata română a reușit să fugă la Sulina, de unde apoi cu un iaht regal a reușit să ajungă la Odessa.

Autoritățile sovietice cerându-i date asupra prezenței sale la Odessa, numitul a declarat că a venit la Odessa pentru a-și căpăta cunoștințe în materie comunistă, pe care apoi să o propage în România.

În acest timp s-a cunoscut cu soția sa, Aurelia Mușetescu, care era bucătăreasă pe un vas. Români fiind ambii și crezând că numai printr-o ducere în eroare a autorităților sovietice vor avea posibilitatea să se întoarcă în România, la cererea organelor sovietice au mers cu vasul pe care erau imbarcați până la Sevastopol.

Locotenentul de marină sovietic Nichitov sau Putilov (nu i de poate preciza numele) văzând că ambii sunt subversivi le-a atras atenția, fapt ce a determinat pe ambii să ia parte la asasinarea acestui ofițer de marină.

În anul 1920, după ce au revenit în țară, s-au lepădat de comunism spunând că ei sunt vajnici luptători pentru democrație și că au căpătat destule cunoștințe în Răsărit.

Întors în țară, activează în Partidul Socialist și conduce mișcarea sindicală din port, în care calitate reușește să spargă unitatea, votând împotriva afilierei partidului la Internaționala a III-a și devine agentul informator al inspectorului de poliție Popescu, de la Siguranță, totodată fiind informatorul comisarului regal Ghiță Vasiliu, care în procesul unde erau judecați românii care au participat la mișcarea revoluționară din Odessa, s-a informat prin Mușetescu, de cei care au participat la această mișcare, de pe urma căreia muncitorul Stroiciu, care a luat parte la aceste mișcări a fost condamnat 20 de ani, iar Mușetescu care a avut un rol mai important a fost achitat.

Aceste fapte au fost declarate în public, la o ședință, de comisarul Ghiță Vasiliu, astăzi decedat, care regreta că l-a băgat în pușcărie pe Stroiciu în locul lui Mușetescu, motivând aceasta prin necesitatea de a se informa de la Mușetescu de modul cum era organizată revoluția românilor de la Odessa.

Întors în țară, Bujor, care a stat mai mult timp la Galați, plecând la București, sunt bănuieți că tot Mușetescu a fost acela care l-a denunțat pentru a fi arestat.

În timp ce inspectorul Popescu conducea Biroul de Siguranță din Galați, Mușetescu era acela care dădea informații contra muncitorilor care erau percheziționați, arestați și cercetați, fără nici o vină, pentru ca dimineța inspectorul Popescu să fie servit la Mușetescu acasă cu o cafea naturală.

În anul 1941 a fost internat în lagăr din eroare, fiind denunțat de alți muncitori că este comunist, iar în 1943 fiind eliberat a continuat să facă o vastă propagandă printre muncitorii de port că el nu este comunist, că nu are nimic comun cu mișcarea comunistă și că comuniștii dacă sunt proști nu au decât să stea în lagăr, că acolo e locul lor.”

Este greu de spus dacă Gheorghe Mușetescu a fost informator al Siguranței, însă achitarea sa în procesul din 1922 ridică multe semne de întrebare. În sprijinul acestei ipoteze, vine o altă mărturie consemnată de militantul comunist Lungu Mihalache în memoriile sale, nepublicate, aflate în manuscris la Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” din Galați. În 1920,

Dacă autoritățile române de după Primul Război Mondial îi consideră pe acești revoluționari trădători și îi pedepsește ca atare, în perioada comunistă ei se transformă în eroi, beneficiind de atenția și onorurile cuvenite unui asemenea statut. În deceniile cinci și șase ale secolului al XX-lea apar numeroase articole, studii și volume dedicate participării românilor la „Marea Revoluție Socialistă din Octombrie”, pentru ca în perioada comunismului național interesul pentru acest subiect să pălească, din moment ce evenimentele corelate cu istoria URSSnu mai constituiau reperul referențial absolut.

În stabilirea motivațiilor care i-au determinat pe acești gălățeni să acționeze împotriva intereselor patriei lor ne bazăm pe documentele elaborate cu ocazia interogatoriilor și pe propriile lor relatări. Aflăm astfel că trecerea de partea grupării bolșevice a fost dictată de interese materiale mărunte. Despre zilele petrecute la Odesa, în cadrul batalionului revoluționar de uscat, Vasile Georgescu își amintește: „totul era în regulă, mâncare bună, ne plimbam, nici instrucție, soldă ne dădea, o duceam bine”³⁵; Spiridon Dragomir mărturisește că voluntarii batalionului de marină au fost plătiți cu 300 de ruble pe lună,³⁶ de aceeași sumă beneficiind și Gheorghe Mușetescu, așa cum acesta recunoaște în cadrul audierilor la interogatoriul desfășurat în 1919, la Corpul 3 Armată din Galați.³⁷

În consecință, nu putem da crezare variantei oficiale, vehiculată de istoriografia comunistă, potrivit căreia românii participanți la evenimentele din sudul Rusiei în primele luni ale anului 1918 au trecut de partea revoluției bolșevice atrași de promisiunile de dreptate socială și economică, credem că ceea ce i-a impulsionat a fost mai degrabă oportunistul, ei acționând asemenea unor mercenari în slujba intereselor unei puteri străine, care s-a dovedit de multe ori, de-a lungul istoriei, ostilă României.

aflat la vorbitorul Penitenciarului din Galați, unde fratele său își ispășea pedeapsa ca dezertor din armata română, Lungu Mihalache îl vede pe deținutul Gheorghe Stroiciu. Cu această ocazie, revoluționarul din Odessa îi transmite un mesaj pentru tovarășii de afară: „să comunici muncitorilor că vinovat de condamnarea mea este numai trădătorul de Mușetescu. Să fie demascat pentru faptele sale mârșave comise față de mine și față de alți muncitori care au luptat alături de revoluția rusă.”(Lungu Mihalache, *Așa a fost*, vol. I, p. 176, nr. inv. 19.095).

³⁵ *Discuții cu tovarășii ilegaliști*, interviu, nedatat (Fond documentar – colecția Istorie contemporană, p. 16).

³⁶ *Amintiri ale militantului comunist Spiridon Dragomir*, p. 21.

³⁷ *Activitatea desfășurată de Mușetescu Gheorghe ...*, p. 16.



Foto 1. Cristian Racovski (Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, colecția *Istorie contemporană*, nr. inv. 12002)



Foto 2. Gheorghe Mușetescu (Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, colecția *Istorie contemporană*, nr. inv. 12143)



Foto 3. Gheorghe Stroiciu (sursa: Ion Popescu-Puțuri, Titu Georgescu, Purtători de flamuri revoluționare, Editura Științifică, București, 1971)



Foto 4. Spiridon Dragomir (Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, colecția *Istorie contemporană*, nr. inv. 11899)



Foto 5. Vasile Georgescu (Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, colecția *Istorie contemporană*, Fond Documentar)

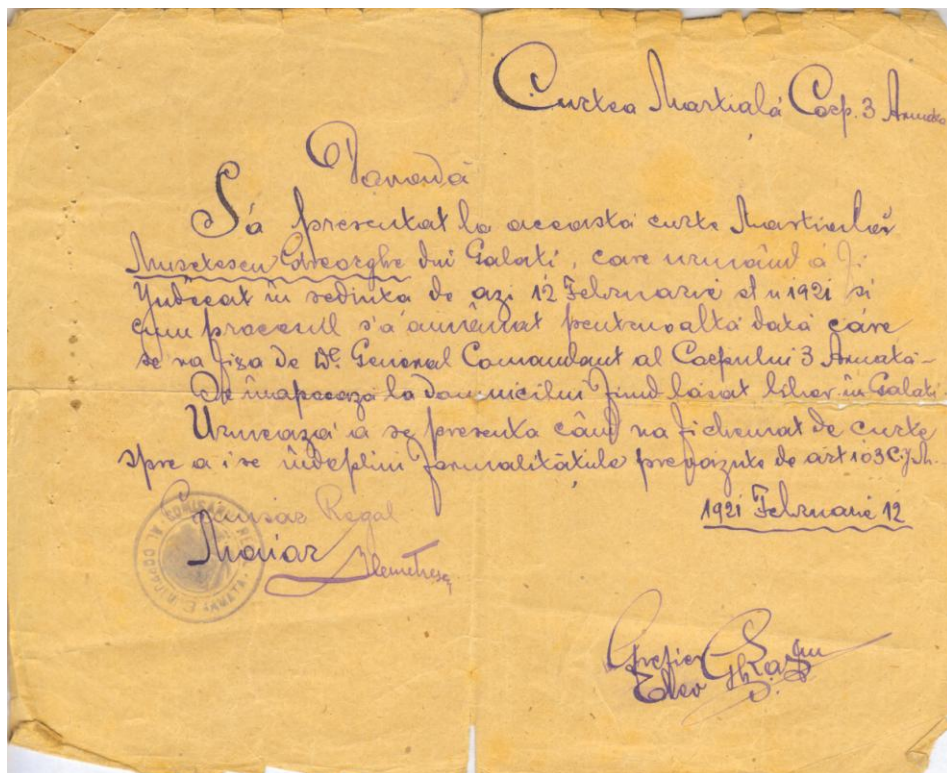


Foto 6. Dovadă eliberată de Curtea Marțială a Corpului 3 Armată lui Gheorghe Mușetescu, de amânare a procesului din 12 februarie 1921 (Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, colecția *Istorie contemporană*, nr. inv. 12133)

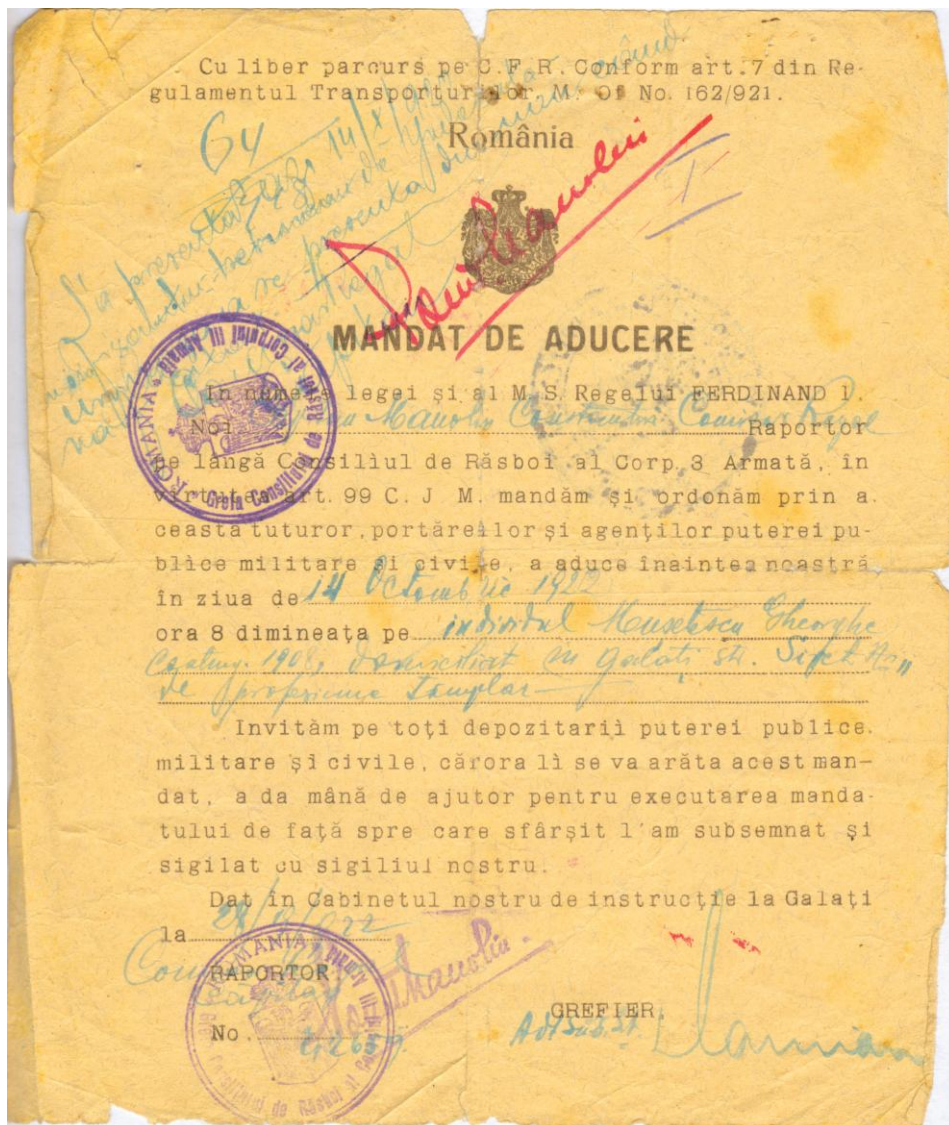


Foto 7. Mandat de aducere a lui Gheorghe Mușetescu în fața Curții Marțiale a Corpului 3 Armată, pentru ziua de 14 octombrie 1922 (Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați, colecția *Istorie contemporană*, nr. inv. 12134)

Vitalie PONOMARIOV *

ZAKORDOTUL ȘI ACTIVITATEA SUBVERSIVĂ COMUNISTĂ DIN BASARABIA ÎN ANII 1920-1921

ZAKORDOT AND THE COMMUNIST SUBVERSIVE ACTIVITY IN BESSARABIA BETWEEN 1920-1921

-Abstract-

This study addresses a topic almost unknown for historiography, including both Romania and the Republic of Moldova - the role of Zakordot, a special (conspiratorial) section of C.C. of the Communist Party (b) from Ukraine, in organizing the subversive Communist movement in Bessarabia in the years 1920-1921. The study is an important contribution to the understanding of the specificity of Soviet Russia's policy towards Romania, built on the claims of the Bolshevik government in relation to Bessarabia and camouflaged by the class struggle ideology and proletarian internationalism. The study also contributes to a better comprehension of the organization and functioning of the Soviet subversive machinery with reference to the export of the Bolshevik revolution to the countries of the Soviet State.

According to the sources, especially archive materials, the author elucidates the purpose, organization and functioning of Zakordot and the main activity directions of this subversive Soviet structure in Bessarabia: party work in the illegality (creation and leadership of communist organizations); agitational-propagandistic activity; spying and counter-espionage activity; diversionist and terrorist activity and the organization of a partisan movement in the country.

Keywords: Romania, Bessarabia, Soviet Russia, Soviet Ukraine, Communist Party (b) of Ukraine, Zakordot, Communist subversive movement, Soviet espionage.

* Universitatea de Stat "B.P. Hasdeu" din Cahul, Republica Moldova (e-mail: vitalie.ponomariov@gmail.com)

Considerații introductive. Zakordotul și exportul revoluției bolșevice în țările din vecinătatea statului sovietic

În 2018 se împlinesc 100 de ani de la Unirea Basarabiei cu România, act cu caracter democratic și plebiscitar înfăptuit prin votul din 27 martie 1918 al Sfatului Țării, primul organ reprezentativ al populației dintre Prut și Nistru. Centenarul Unirii este o ocazie semnificativă pentru reevaluarea istoriei social-politice a Basarabiei în cadrul relațiilor româno-sovietice în perioada 1918-1940.

Guvernul bolșevic, ignorând principiul autodeterminării naționale, a refuzat să recunoască actul Unirii și a demarat o serie de acțiuni menite să aducă Basarabia în hotarele R.S.F.S. Rusă. În paralel cu propaganda mediatică antiromânească din străinătate și acțiunile diplomatice de subminare a procesului de recunoaștere internațională a Unirii, Rusia Sovietică a creat și susținut în Basarabia o rețea de organizații subversive comuniste și de spionaj. Acestea erau alcătuite în mare parte din agenți ai structurilor de partid și ai serviciilor speciale sovietice și aveau misiunea să pregătească și să dezlănțuie o răscoală antiromânească și să instaureze puterea Sovietelor în Basarabia, odată cu intrarea în ținut a Armatei Roșii.

Studiul de față tratează un subiect aproape necunoscut în istoriografie, inclusiv în cea românească – rolul Zakordotului de pe lângă C.C. al P.C.(b) din Ucraina în organizarea activității subversive comuniste din Basarabia în anii 1920-1921. El este o contribuție importantă la cunoașterea specificului politicii Rusiei Sovietice față de România, construită pe pretențiile teritoriale ale guvernului bolșevic legate de Basarabia și camuflată cu ideologia luptei de clasă și internaționalismul proletar. De asemenea, studiul își aduce aportul la o mai bună înțelegere a modului de organizare și funcționare a mașinării subversive sovietice în direcția exportului revoluției bolșevice în țările din vecinătatea statului sovietic.

Istoriografia sovietică a ignorat în mod intenționat implicarea directă a P.C.(b) din Rusia și a P.C.(b) din Ucraina, inclusiv prin utilizarea în acest sens a Zakordotului, în exportarea și susținerea mișcării subversive comuniste din România. Urmând clișeele propagandistice, istoricii sovietici au prezentat activitatea subversivă a agenților comuniști în Basarabia ca o „luptă eroică a oamenilor muncii din Basarabia pentru eliberarea acestora și reunirea cu Patria Sovietică”.¹ Din aceleași considerente ei au evitat să vorbească despre Zakordot și despre rolul pe care l-a avut această secțiune conspirativă a C.C. al P.C.(b) din Ucraina în organizarea activității subversive comuniste din Basarabia. De notat că istoricii ruși continuă și în prezent tradițiile istoriografiei sovietice, evitând să abordeze

¹ *Очерки истории Коммунистической Партии Молдавии*, Картя Молдовеняскэ, Кишинев, 1981, p. 107. Lucrările istorice sovietice abundă în astfel de clișee propagandistice, ca de exemplu: „lupta maselor truditoare împotriva ocupanților și exploataților locali”, „lupta oamenilor muncii pentru restabilirea puterii Sovietice și reunirea cu Patria Sovietică” etc. – Ibidem, pp.105, 196, 199.

activitatea serviciilor speciale sovietice în direcția exportului revoluției bolșevice în România.²

Problema implicării Zakordotului de pe lângă C.C. al P.C.(b) din Ucraina în organizarea activității subversive comuniste din Basarabia este foarte puțin cunoscută în istoriografia națională din România și Republica Moldova. Cu toate acestea, este de menționat aportul unor istorici români care au investigat mișcarea subversivă comunistă din Basarabia în anii 1918-1924³, instrumentul și mijlocul de bază în realizarea politicii secrete a Guvernului sovietic față de România. În acest context ei au dezvăluit anumite aspecte ale activității Zakordotului în Basarabia.

Istoriografia ucraineană are contribuții importante la elucidarea subiectului pe care-l tratează acest studiu. Istoricii de la Kiev, V. Sidak, V. Kozeniuk și M. Vivcharyk, au publicat numeroase documente de arhivă privind Zakordotul, în care este reflectată inclusiv activitatea acestei structuri conspirative în România.⁴ Cercetătorii ucraineni au tratat activitatea serviciilor speciale sovietice de stat și de partid în vederea înfăptuirii revoluției mondiale. Ei au arătat că în această direcție, în afară de serviciile speciale de stat sovietice: V.U.C.K.⁵ și G.P.U.⁶, a activitat în condiții de maximă conspirație o secțiune specială a C.C. al P.C.(b) din Ucraina – Zakordotul.⁷ Recent, cercetătoarea ucraineană L. Shpakovskyi a publicat un studiu important privind rolul Ucrainei Sovietice în exportul revoluției bolșevice în

² Шпаковски Л., *Радянська Україна як інструмент експорту більшовицької революції в Румунію (початок 1920-х рр.)* (*Soviet Ukraine in Export of Bolshevik Revolution to Romania (Early 1920-ies)*), în „Сторінки історії: Збірник наукових праць”, nr. 44 (2017), p.95. - http://historypages.kpi.ua/article/view/105459/pdf_8.

³ Rotari L., *Mișcarea subversivă în Basarabia în anii 1918-1924*, Editura Enciclopedică, București, 2004; Șandru D., *Ordonanța definitivă a procesului comuniștilor din 1922: un document incriminatoriu*, în „Istorie și societate”, vol. III, Editura Mica Valahie, București, 2011, pp.239-284; Ponomariov V., *Considerații privind evoluția activității comuniste în Basarabia (noiembrie 1919-noiembrie 1921)*, în „Пивдень України: Етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри”, Odesa, 2007, pp.72-79; Ponomariov V., *Considerations regarding Communist Activity in Bessarabia between 1918 and 1921*, în „Danubius”, nr. XXX/2012, pp.327-349; Ponomariov V., *Unele aspecte ale activității comuniste din Basarabia în anii 1922-1923*, în „Analele Universității Dunărea de Jos din Galați”, nr. 19, Istorie, Tom XVI, 2017, pp.73-88 etc.

⁴ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, Вид-во НА СБУ, Київ, 2000 etc.

⁵ V.U.C.K. - Comisia Extraordinară din Ucraina pentru lupta împotriva contrarevoluției, speculei, sabotajului și infracțiunilor de funcție (*Всеукраїнская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, спекуляцией, саботажем и преступлениями по должности* (ВУЧК)).

⁶ G.P.U. – Administrația Politică de Stat (*Государственное политическое управление при НКВД РСФСР*), poliția politică a R.S.F.S. Rusă între 6 februarie 1922 și 15 noiembrie 1923.

⁷ Сидак, В. С., Козенюк, В. А., *Революцию назначить... экспорт революции в операциях советских спецслужб*, Генеза, Киев, 2004.

România la începutul anilor 1920. În acest cadru tematic, ea tratează obiectivele și însemnătatea „direcției române” în politica secretă externă a guvernului sovietic, precum și modul de organizare, sarcinile și metodele activității subversive și de recunoaștere ale Secției din Odesa a Zakordotului pe teritoriul României.⁸

Studiul a fost elaborat în baza a numeroase surse, în special a documentelor de arhivă. Menționăm în primul rând documentele ce reflectă activitatea Zakordotului în Basarabia și Bucovina, publicate de către istoricii ucraineni. Valoroase sunt și materialele informative ale Siguranței Generale, procesele verbale, interogatoriile și declarațiile agenților Zakordotului, care provin din fondul Direcției Generale a Poliției și Siguranței din cadrul Arhivelor Naționale Istorice Centrale din București.

Informații concludente despre rolul Zakordotului în activitatea subversivă comunistă din Basarabia sunt date de către Zaharia Husărescu, șeful Subinspectoratului General al Siguranței din Basarabia, în lucrarea sa *Mișcarea subversivă din Basarabia*, publicată la Chișinău în 1925. Autorul, pornind de la un vast material documentar pe care-l avea la dispoziție, a prezentat modul de organizare și activitatea Zakordotului în Basarabia, inclusiv sub aspectul activității de spionaj și contraspionaj, precum și sub cel al acțiunii teroriste și al mișcării de partizani.⁹

*

Zakordotul (de la cuvântul ucrainean «закордон» și cuvântul rus «отдел») a fost creat la 21 mai 1920, în baza deciziei Comitetului Central al Partidului Comunist (b) din Ucraina¹⁰. Potrivit procesului verbal al ședinței, la care a participat și Gr. Zinoviev (președintele C.E. al Cominternului), s-a decis ca „lucrul de recunoaștere și informare să fie concentrat în subordinea C.C., prin organizarea unei secțiuni corespunzătoare”.¹¹

Scopul, arealul de acțiune, modul de organizare a lucrului precum și finanțarea activității Zakordotului au fost stabilite prin *Dispoziția privind secțiunea C.C. al P.C.(b)U*. Punctul I al acestui document prevedea: „Se institue o secțiune pe lângă C.C. al P.C.(b) U., care are drept scop conducerea lucrului de recunoaștere, agentură și informare peste hotare, în țările vecine Ucrainei (din Sudul Poloniei pe

⁸ Шпаковски Л., *Радянська Україна як інструмент експорту більшовицької революції в Румунію (початок 1920-х рр.)* (Soviet Ukraine in Export of Bolshevik Revolution to Romania (Early 1920-ies)), în „Сторінки історії: Збірник наукових праць”, nr. 44 (2017), pp.91-106. - http://historypages.kpi.ua/article/view/105459/pdf_8 . De notat că cercetătoarea ucraineană pune pentru prima dată în circuitul științific unele documente importante de arhivă, în care este reflectată activitatea agentului Zakordotului Max Goldștein, autorul atentatului cu bombă din Sala Senatului României (8 decembrie 1920), pe teritoriul Bulgariei.

⁹ Husărescu Z., *Mișcarea subversivă în Basarabia*, Chișinău, 1925.

¹⁰ „Закордон” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, Вид-во НА СБУ, Київ, 2000, p. 7.

¹¹ Ibidem.

linia Gomel, Liublin, Cracovia, Galiția, Bucovina și Basarabia) și peste front, în partea Ucrainei ocupată de inamic, privind chestiuni cu caracter politic, economic și militar”¹². Așadar, secțiunea nou-creată a C.C. al P.C. (b) din Ucraina avea misiunea de a intensifica activitatea de spionaj și contraspionaj și mișcarea subversivă (crearea organizațiilor comuniste, activitatea agitațional-propagandistică, activitatea diversionistă și teroristă, organizarea detașamentelor de partizani etc.) pe teritoriul statelor vecine Ucrainei Sovietice, precum și pe teritoriul ucrainean aflat la acel moment sub controlul armatelor albgardiste.

Zakordotul era condus de un membru al C.C. al P.C.(b) din Ucraina, în conformitate cu sarcinile stabilite de Comitetul Central și Registrupr-ul Ștabului Consiliului Revoluționar-Militar al Republicii¹³. Finanțarea Zakordotului era asigurată de către Registrupr în baza devizului de cheltuieli aprobat de C.C. al P.C.(b) din Ucraina. De asemenea, Registrupr-ul asigura Zakordotul cu mijloace tehnice, elemente de garderobă și alte lucruri necesare activității¹⁴.

Zakordotul trebuia să transmită zilnic Registrupr-ului note rezumative privind activitatea de recunoaștere și spionaj, precum și rapoarte săptămânale privind presa din străinătate.

După statutul său, Zakordotul a fost egalat cu instituțiile militare sovietice.¹⁵ Era în drept să utilizeze cadrele, resursele și toate posibilitățile altor instituții și organizații sovietice, iar mandatele eliberate pe numele agenților săi obligau toate instituțiile militare și civile sovietice să le acorde acestora asistență de orice gen¹⁶.

¹² Ibidem.

¹³ *Регистрационное Управление Полевого Штаба Революционного Военного Совета Республики (РБСР)*. Registrupr-ul a fost constituit la 5 noiembrie 1918 în cadrul Ștabului Consiliului Revoluționar-Militar al Republicii având ca funcții de bază coordonarea activității organelor de recunoaștere din cadrul Armatei Roșii a Muncitorilor și Țăranilor (*abr. rusă - PKKA*) și pregătirea informației de recunoaștere pentru Ștabul Armatei Roșii. Altfel spus, Registrupr-ul a fost primul organ central de spionaj și contra-spionaj militar din Rusia Sovietică.

¹⁴ Ibidem, pp.7-8.

¹⁵ Ibidem, p.9; p.17.

¹⁶ Un exemplu ilustrativ în acest sens este mandatul pe numele șefului Zakordotului, Felix Markus, eliberat la data de 5 mai 1921 de Secretarul C.C. al P.C.(b) din Ucraina. Potrivit acestui document, toate instituțiile militare și civile erau chemate să-i acorde lui F. Markus asistență deplină pentru realizarea sarcinilor secrete pe care le avea. Lui F. Markus i se permitea: să aibă asupra sa orice sumă de bani în diferite valute, care nu putea fi confiscată; să poarte și să păstreze arme de foc; să circule nestingherit, inclusiv pe timp de noapte, în teritoriul Ucrainei pe care erau dislocate forțele armate; să utilizeze cablurile telefonice directe, telefoanele, telegraful; să aibă acces liber în toate vagoanele trenurilor, inclusiv în vagoanele Ștabului, pentru delegați etc. Toate Secțiunile Speciale (*Osobyie Otdely*) și Comisiile Excepționale (*Cerezvyciane Komisii – C.K.*) erau obligate să susțină orice solicitare a lui F. Markus, inclusiv să asigure trecerea frontierei de către agenții Zakordotului. Toate solicitările legale ale deținătorului de mandat trebuiau îndeplinite imediat, refuzul de a

Potrivit schemei organizatorice adoptată la 14 iunie 1920 de C.C. al P.C.(b) U.¹⁷, pentru realizarea efectivă a sarcinilor stabilite, în cadrul Zakordotului au fost constituite patru subdiviziuni:

- 1) *Subsecțiunea partinico-operativă*, asigura legătura cu organizațiile comuniste existente de peste front, crea noi organizații de partid în țările vecine, recruta și instruia activiștii de partid pe care îi trimitea în mod clandestin peste hotare pentru a organiza și conduce activitatea ilegală de partid (în special în Polonia (pentru activitate în Volynia și Galiția) și în România (pentru activitate în Basarabia și Bucovina), precum și în țările baltice, Bulgaria etc.), elabora și transmitea sarcinile cu caracter operativ și de spionaj la indicațiile Consiliului Revoluționar-Militar al Republicii și a Ștabului Armatei de Sud-Vest.
- 2) *Subsecțiunea de agentură și recunoaștere (spionaj)*, care trimitea peste hotare agenți-rezidenți pentru colectarea informațiilor cu caracter militar, politic și economic și care lucrau în mod izolat de organizațiile ilegale de partid din regiunile de rezidență. Agenților acestei subsecțiuni li se permitea să se infiltreze în partidele și mișcările politice etc. din țara în care operau. Ei, de asemenea, anchetau prizonierii și refugiații.
- 3) *Subsecțiunea militar-politică*, efectua activitatea de agitație și propagandă în rândurile armatelor inamice. În cadrul acestei subsecțiuni au fost organizate două departamente: *departamentul redacțional-editorial* pentru furnizarea manifestelor, proclamațiilor, broșurelor și gazetelor și *departamentul agitațional* pentru desfășurarea propagandei orale, prin contactul direct al agenților cu soldații armatelor inamice.
- 4) *Subsecțiunea de informații*, prelucra datele colectate de către celelalte subsecțiuni.

Cele patru subsecțiuni lucrau într-un mod absolut de-sine-stătător, interacționând între ele doar prin intermediul șefului¹⁸ și secretarului Zakordotului.

În funcție de arealul de acțiune, în cadrul Zakordotului au fost create 3 secții, anume:

1. Secția pentru lucrul în Crimeea. De notat că Crimeea s-a aflat până la 11 noiembrie 1920 sub controlul armatei albgardiste a generalului Vranghel;
2. Secția din Odesa, responsabilă inclusiv de activitatea din Basarabia și Bucovina;
3. Secția din Kiev, cu atribuții de lucru în Galiția și Volynia.

Secția din Odesa era condusă de către bolșevicul Abram Grinștein (conspirativ Abramov, Ștein)¹⁹, originar din Basarabia. Acesta din urmă era și

le îndeplini fiind considerat drept crimă de stat, realizată în favoarea dușmanilor Rusiei Sovietice, care atrăgea adupă sine pedepse conform legii. - Ibidem, pp.83-84.

¹⁷ Ibidem, pp.9-10.

¹⁸ De notat că acesta ere și membru al C.C. al P.C.(b) din Ucraina.

¹⁹ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, p.81.

membru al Colegiului Zakordotului (alături de F. Markus, șeful Zakordotului pe lângă C.C. al P.C.(b)U. și D. Pavlov, șeful-adjunct), organ desemnat de către C.C. al P.C.(b) din Ucraina, la începutul lunii august 1920.²⁰ Potrivit aprecierilor lui F. Markus, activitatea secției din Odesa era cea mai bine organizată în sensul asigurării caracterului conspirativ, ceea ce nu se putea de spus despre secția din Kiev²¹.

De menționat că, în paralel la Odesa activa și Biroul Basarabean al C.C. al P.C.(b) din Ucraina. Acest organ a fost creat la începutul lunii aprilie 1920 prin dispoziția Biroului C.C. al P.C.(b) U., având misiunea să conducă activitatea ilegală de partid din Basarabia²². La începutul lunii iulie 1920 a fost stabilită componența *troicii* Biroului Basarabean, anume: Gr. Borisov (Starâi, Sedoi), L. Aleksandrov (Makov) și A. Grinștein (Abramov, Ștein). Funcțiile de bază ale biroului au fost fixate în tezele speciale privind chestiunea organizatorică, elaborate de către A. Grinștein. Potrivit acestor teze: „În scopul intensificării lucrului politic în Basarabia, C.C. al P.C.(b) U. organizează un birou din trei persoane. Biroul este o instituție pe lângă C.C. al P.C.(b) U., căruia i se subodonează totalmente și de la care primește directive politice de conducere...”. Biroul dispunea de un aparat tehnic minimal. Președintele avea în mâinile sale conducerea generală a activității. Un membru al biroului gestiona toată informația și era responsabil de colectarea ziarelor și altor materiale din străinătate, precum și de selectarea și prelucrarea informațiilor conținute în acestea. Cel de-al treilea membru administra activitatea editorială și cea de transportare a literaturii pentru organizațiile bolșevice din ilegalitate.²³ În vara anului 1920, activitatea Biroului Basarabean a fost subordonată de fapt Secției din Odesa a Zakordotului.

Secția din Odesa a Zakordotului dispunea de trei puncte de trecere a râului Nistru: la Cameneț-Podolsk, la Tiraspol și lângă Ovidiopol. Prin aceste puncte se efectua trecerea agenților, precum și a mijloacelor financiare, materialelor propagandistice și armamentului etc. Raportul Zakordotului pentru perioada 1 ianuarie - 24 aprilie 1921, semnat de F. Markus, ne relatează că prin punctele de trecere sus-menționate putea fi trecută o cantitate considerabilă de armament și muniții, precum și alte mijloace.²⁴

Zakordotul și activitatea de partid din Basarabia

În conformitate cu sarcinile care îi reveneau subsecțiunii partiinico-operative a Zakordotului, în atribuțiile secției din Odesa intrau:

²⁰ Ibidem, p.46.

²¹ Ibidem, pp.81-82.

²² *Коммунистическое подполье Бессарабии (1918-1940)*, Т. 1, Картя Молдовеняскэ, Кишинев, 1987, p. 207.

²³ Ibidem.

²⁴ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, p. 82.

- recrutarea, instruirea și trimiterea în Basarabia și Bucovina a activiștilor de partid care aveau misiunea să organizeze și să conducă organizațiile comuniste ilegale;
- formularea și transmiterea sarcinilor și indicațiilor operative;
- asigurarea legăturii cu organizațiile ilegale de partid;
- trecerea peste Nistru a mijloacelor financiare și tehnice necesare activității de partid;
- tipărirea actelor false de identitate, de studii, de serviciu etc.;
- editarea materialelor propagandistice și asigurarea trecerii și transportării acestora etc.

Potrivit raportului de activitate a Zakordotului pentru perioada 1 ianuarie – 24 aprilie 1921²⁵, au fost trimiși de la Harkov în serviciul nemijlocit al secției din Odesa 12 bolșevici. De menționat că recrutarea lucrătorilor pentru activitatea de partid din Basarabia și Bucovina se efectua și la Odesa, Tiraspol etc., din rândurile prizonierilor de război și a refugiaților, prin intermediul comitetului gubernial de partid din Odesa. Cei recrutați erau însă insuficienți pentru organizarea unei activități de partid de amploare. În concluziile la raportul menționat, F. Markus, șeful Zakordotului pe lângă C.C. al P.C.(b)U., relevă următoarele: „În fața Zakordotului se deschid perspective noi de lucru, pentru care însă va fi nevoie de multe resurse. Pentru o activitate de succes este necesar: 1) să ni se dea lucrători buni și experimentați pentru Galiția, Prikarpatija, precum și pentru Basarabia, cunoscători ai locurilor, limbii, psihologiei populației, până atunci când aceste regiuni vor fi acoperite cu o rețea mare de organizații de partid ce vor forma partide puternice, care să poată conduce lupta finală...”²⁶. Din cele arătate de F. Markus se întrezăresc operațiunile de anvergură ale Zakordotului, care urmau să demareze peste puțin timp, în vederea creării unei „situații revoluționare” în Basarabia, Volynia și în alte provincii ale României și Poloniei, prin declanșarea acțiunilor teroriste și generarea mișcărilor de partizani, care să ducă în ultimă instanță la războaie generale împotriva României și respectiv Poloniei.

În perioada de la sfârșitul lunii aprilie - sfârșitul lunii mai 1921, Secția din Odesa a Zakordotului s-a preocupat de restabilirea organizațiilor de partid din Iași și Chișinău. De asemenea, a fost efectuată „schimbarea activiștilor și restructurarea rețelei ilegale potrivit unui plan mai conspirativ”. Noul plan de conspirație presupunea deschiderea unor întreprinderi, firme și cabinete, care să acopere activitatea de bază a agenților comuniști implicați în activitatea ilegală de partid.²⁷

A fost continuată activitatea de partid în cele două raioane: Nord-Basarabean și Sud-Basarabean. De notat că, frecvențele descoperiri ale comitetelor ilegale comuniste de Siguranța Generală, care au avut loc în primăvara și vara anului 1920, au determinat o reorganizare a structurii organizației basarabene a P.C. (b) din

²⁵ Ibidem, pp.80-83.

²⁶ Ibidem, pp.82-83.

²⁷ Ibidem, pp.89-90.

Rusia, în scopul prevenirii prăbușirii acesteia. În luna octombrie 1920, în baza descentralizării acivității comuniste, în Basarabia au fost constituite două comitete raionale de partid: Nord-basarabeian și Sud-basarabeian. Aceste comitete își aveau centrele respectiv la Bălți și Bender și conduceau nemijlocit câte patru organizații județene de partid: cel din Nord – organizațiile comuniste din județele Bălți, Orhei, Sorooca și Hotin, iar cel din Sud organizațiile din județele Bender, Cetatea Albă, Ismail și Cahul.²⁸

Potrivit raportului sus-menționat al Zakordotului, în raionul de nord lucrau trei organizații orășenești, 12 organizații-grupuri în târguri și peste 60 de organizații satești. În raionul de sud, activau 3 organizații orășenești și mai mult de 50 de organizații satești. Referitor la activitatea din raionul de nord, același raport relatează că organizațiile comuniste de acolo au aflat despre existența unei organizații mari de eseri, care avea puncte organizate în toată Basarabia și în care fuseseră infiltrați deja câțiva agenți comuniști.²⁹

Secția din Odesa a Zakordotului a editat o serie de materiale propagandistice, diferite proclamații, manifeste, broșuri, gazete etc. care erau redactate în limbile rusă și română (în grafie latină, dar mai ales în chirilică) și care se adresau cu predilecție muncitorilor și țăranilor basarabeni, precum și soldaților români. Agenții Zakordotului treceau materialele propagandistice peste Nistru și le transportau către organizațiile comuniste ilegale din Basarabia, Bucovina și Vechiul Regat. Doar în luna mai 1921 au fost tipărite la Odesa două manifeste, anume: manifestul „Scrisoare deschisă guvernului român”, în tiraj de 5000 ex., și manifestul „Zi de sărbătoare sau zi de doliu”, în tiraj de 5500 ex. În aceeași perioadă au fost tipărite 7500 ex. a numerelor curente ale ziarelor „Юный коммунар” (*Tânărul comunar*), „Бессарабский большевик” (*Bolșevicul basarabeian*), „Bolșevicul basarabeian” și „Бессарабский коммунист” (*Comunistul basarabeian*). Toate exemplarele materialelor propagandistice menționate (18.000 ex.) au fost trecute în Basarabia.³⁰

În același timp, secția din Odesa a Zakordotului a încercat să reia tipărirea literaturii și materialelor propagandistice comuniste pe teritoriul României, susținând în acest sens procurarea, transportarea și instalarea unei tipografii la Iași, în casa conspirativă din strada Râpei nr. 2. Agenții Zakordotului nu au reușit însă să pună în funcțiune tipografia, deoarece peste puțin timp de la instalarea ei, la 26 martie 1921, Siguranța Generală a descoperit complotul comunist din strada Râpei. Cu această ocazie a fost arestat Pavel Tcacenco (Abricosov, Iașa), agent al Zakordotului și lider al mișcării subversive comuniste din Basarabia, care fusese

²⁸ A se vedea în acest sens: Ponomariov V., *Considerations regarding Communist Activity in Bessarabia between 1918 and 1921*, în „Danubius”, XXX, Galați, 2012, pp.344-345. La sfârșitul anului 1920, inclusiv din aceleași considerente, comitetul basarabeian de partid și-a transferat locul de activitate de la Chișinău la Iași.

²⁹ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, p.90.

³⁰ Ibidem, p.88.

desemnat responsabil de tipografia clandestină.³¹ Max Goldștein, un alt protagonist al complotului comunist din strada Râpei nr. 2, a reușit să scape și de această dată de urmărirea agenților de siguranță. La casa conspirativă au fost descoperite diferite materiale propagandistice comuniste, unele din ele în mai multe exemplare. Cea mai mare parte a acestor materiale au fost tipărite în Ucraina Sovietică, în special la Odesa. Menționăm în acest sens: nr. 8 al ziarului „Бессарабский коммунист” (*Comunistul basarabean*); broșura „Кто такие коммунисты?” (*Cine sunt comuniștii?*); manifestele în limba rusă: „Cine și pentru ce ne ocărăște?”, „Țărani basarabeni”; manifestele în limba română: „Către muncitori și muncitoare”, „Către muncitorii și țăranii din România”; broșura în limba română „Steagul Roș”, (tipărită în grafie chirilică); poezia revoluționară „Balada Nistrului”, etc.³² Doar unele din materialele descoperite au fost tipărite la Iași de către Pavel Tcacenco, la un șapirograf portabil marca „Greif”, printre acestea un manifest în limba rusă adresat țăranilor din Basarabia.³³

Zakordotul și activitatea de luptă. Terorismul și mișcarea de partizani

Una din direcțiile de bază a activității subversive a secției din Odesa a Zakordotului a fost organizarea activității de luptă în Basarabia și Bucovina, care era concepută de către structurile de partid și sovietice de la Moscova și Harkov drept un mijloc indispensabil în vederea demoralizării și dezorganizării autorităților române în cele două provincii. Scopul activității de luptă a fost formulat în acești termeni în cadrul consfăturii reprezentanților Zakordotului din Odesa și liderilor organizațiilor subversive comuniste din Basarabia, din 24 iulie 1921. Astfel, potrivit rezoluției consfăturii repective, prin activitate de luptă trebuie să fie înțeleasă *activitatea teroristă împotriva agenților Siguranței, pe de o parte, și lupta de partizani îndreptată în mod deosebit împotriva autorităților de la sate și Jandarmeriei, pe de altă parte, care aveau drept sarcină de bază dezorganizarea aparatului statului român din Basarabia*. Activitatea de luptă se desfășura sub conducerea Zakordotului, în mod izolat de lucrul de partid, fiind declarată absolut necesară în contextul „terorii polițienești” din Basarabia.³⁴

De fapt, terorismul agenților bolșevici din Basarabia era îndreptat și împotriva moșierilor, preoților, funcționarilor din cadrul aparatului de stat. Acțiunile teroriste vizau și deteriorarea infrastructurii de comunicații și telecomunicații, aruncarea în aer a diferitor edificii, inclusiv de menire culturală, economică și administrativă.

³¹ Arhivele Naționale Istorice Centrale din București (în continuare - ANIC), Inventar 2937, rola 1536, cadrele 15-18.

³² Ibidem, cadrele 12-13, 56-58.

³³ Ibidem, cadrul 16.

³⁴ Informația despre consfătuirea din 24 iulie 1921 este relatată într-o scrisoare semnată de către F. Markus, șeful Zakordotului pe lângă C.C. al P.C.(b) din Ucraina, în care se vorbește despre activitatea de luptă din Basarabia și Bucovina, datată cu 22 august 1921. – Ibidem, pp.134-136.

Zaharia Husărescu, șeful Subinspectoratului General de Siguranță al Basarabiei, considera că atentatele teroriste erau executate cu scopul „de a cauza statului pagube, a enerva masele populare și a le ațâța contra autorităților române”. Fiind faptul că, după atentate, autoritățile efectuau arestări, agenții comuniști „speculau panica produsă și contau mult pe excesul autorităților și nemulțumirile populației spre a arunca cu succes sămânța anarhiei”.³⁵ De asemenea, susținea Z. Husărescu, „actele teroriste se mai comiteau pentru a încuraja pe aderenți, a inspira neîncredere în capacitatea de pază și siguranță a autorităților noastre, a distruge ordinea în stat și a face imposibilă orice activitate în instituțiile publice în deosebi în fabrici”.³⁶

Numeroase documente de arhivă arată că, în anii 1920-1921, secția din Odesa a Zakordotului a desfășurat în Basarabia o activitate teroristă largă și a exportat în ținut mișcarea de partizani. La Odesa erau recrutați și instruiți numeroși agenți, care apoi erau trimiși în Basarabia cu misiunea specială de a organiza atentate și concomitent de a forma organizații teroriste din localnici.³⁷

În acest sens sunt relevante declarațiile agenților comuniști Moise Broitman (conspirativ Bulca) și Gheorghe Lazaridis (conspirativ Malcic), care au fost arestați în legătură cu acțiunea teroristă din Basarabia și drept urmare a descoperirii complotului comunist de la Iași.³⁸ Ambii agenți relateau despre existența la Odesa a unei școli speciale a Zakordotului pentru pregătirea elementelor teroriste, care era condusă de către Max Goldștein³⁹, autorul atentatului cu bombă din Sala Senatului României (8 decembrie 1920). Absolvenții școlii erau organizați în grupuri teroriste a câte trei membri, numite „troici”, care erau trimise în diferite localități din Basarabia unde acționau izolat unele de altele, arăta M. Broitman. Prima operație a grupurilor teroriste, după ce se stabileau într-o localitate, consta în culegerea de informații despre instituțiile publice mai importante, precum și privitor la funcționarii acestor instituții. După terminarea acestei operații și pregătirea terenului, se organizau atentate cu explozibile pentru aruncarea în aer a instituțiilor de stat și a diferitor puncte importante. Acțiunea teroristă în genere și atentatele aveau ca scop să cauzeze statului pagube și să irite populația contra Guvernului și autorităților și, în ultimă instanță, să ducă la o răscoală generală.⁴⁰

Gh. Lazaridis susținea că toate actele de teroare săvârșite în România au fost puse la cale de „serviciul terorist din Odesa”, condus de către A. Grinștein. El numea principalele acțiuni teroriste ale Zakordotului, anume: atentatele de la podurile de cale ferată (Căușeni și altele), atentatele de la depozitele militare, inclusiv cel de la Iași, precum și atentatul cu bombă din Sala Senatului. Max

³⁵ Husărescu Z., *Mișcarea subversivă în Basarabia*, Chișinău, 1925, p.124.

³⁶ Ibidem, p.130.

³⁷ Ibidem, pp.122-124.

³⁸ ANIC, inventar 2937. Procesele comuniștilor și organizațiilor revoluționare din România, rola 1535, cadrele 406-411.

³⁹ Ibidem, cadrele 407-408.

⁴⁰ Ibidem, cadrul 408.

Goldștein, autorul atentatului de la Senat, se afla la acel moment la Odesa și era unul din principalii organizatori ai acțiunii teroriste din România, arăta Gh. Lazaridis.⁴¹

La sfârșitul lunii noiembrie 1920, Subinspectoratul General de Siguranță al Basarabiei a descoperit o încercarea de atentat terorist la Teatrul Național din Chișinău. Agenții Siguranței au găsit sub scena teatrului un focos de proiectil de mare calibru, montat la două fire electrice. În urma investigațiilor efectuate s-a stabilit că organizatorii atentatului urmăreau să arunce în aer edificiul teatrului în timpul următorului spectacol.⁴² Nu e greu de întrezărit în acest caz asemănările cu atentatul cu bombă din Sala Senatului României.⁴³ Tot în luna noiembrie 1920, cu doar câteva zile înainte de încercarea de atentat de la Teatrul Național, s-a descoperit la Chișinău, în strada Miștilov Nr. 15, o casă conspirativă în care erau depozitate materiale explozibile.⁴⁴

Cele mai multe atentate au fost însă efectuate de către grupurile teroriste în anul 1921, mai ales în perioada mai-decembrie 1921, fiind determinate inclusiv de măsurile prompte ale Siguranței Generale în vederea descoperirii organizațiilor subversive comuniste din Basarabia și Vechiul Regat. Relevantă în acest sens este scrisoarea unui agent comunist cu nume conspirativ Leova, în care autorul pledează pentru utilizarea metodei teroriste: „Din cauza arestărilor urmate, partidul trece printr-o clipă grea. O prăbușire urmează după alta... . În timpul din urmă a fost o măturătură generală... S-a arestat tipografia și arme acum două zile. Au fost arestați câțiva colaboratori buni. **Și toate acestea se fac pentru că nu există teroare. Teroarea este necesară...** (subl. n.)”⁴⁵

Ținta predilectă a acțiunilor teroriste o constituiau Siguranța Generală, Jandarmeria și autoritățile militare din ținut⁴⁶.

Printre primele atentate teroriste organizate de către agenții Zakordotului în Basarabia a fost explozia de la clădirea Siguranței Generale din or. Chișinău, din 1 mai 1921. Despre atenatul respectiv relatează un raport al Zakordotului: „În noaptea de 1 mai, în preajma sărbătorii Paștelui, exact la ora 12:00, în Chișinău a fost efectuată o explozie la Siguranță, care a produs o agitație îngrozitoare. Se afla în acel moment cineva în clădirea Siguranței sau a murit cineva, nu se știe. Drept

⁴¹ Ibidem, cadrul 407.

⁴² Husărescu, *op.cit.*, p.121.

⁴³ Pentru atentatul cu bombă din Sala Senatului României din 8 decembrie 1920, a se vedea: Munteanu M., *Confesiunea unui terorist comunist*, în ziarul „Ziua”, nr. 4053, 6 octombrie 2007 - <http://bucuresti-strictsecret.blogspot.md/2007/11/confesiunea-unui-terorist-comunist.html>.

⁴⁴ ANIC, inventar 2937. Procesele comuniștilor și organizațiilor revoluționare din România, rola 1536, cadrul 262.

⁴⁵ ANIC, fond DGP, dosar 60/1920, f. 191 (Scrisoare semnată la sfârșitul lunii februarie 1921 de către un anume Leova, agent comunist din Basarabia).

⁴⁶ *Коммунистическое подполье Бессарабии (1918-1940)*, T. 1, 1987, p. 326; Arhiva Organizațiilor Social-Politice din Republica Moldova (în continuare - AOSPRM), fond 50, inventar 3, dosar 79, f. 23.

urmare au fost arestate 600 de persoane. Vinovații de explozie se rugau cu zel în biserică”⁴⁷.

Un grup terorist care activa în partea de sud a județului Tighina, a pus la cale să arunce în aer podul de cale ferată de la Bolgrad. Atentatul a fost fixat pentru data de 10/23 mai 1921, cu ocazia Zilei Regalității. Autoritățile însă au descoperit mina chiar în ziua în care trebuia să aibă loc explozia.⁴⁸

Cel mai răsunător atentat al Zakordotului organizat în Basarabia a fost atacul terorist din 29 noiembrie 1921 asupra Brigăzii de Siguranță Cetatea Albă, în urma căruia au căzut victime doi soldați și doi agenți ai Serviciului de Siguranță⁴⁹. Decizia privind efectuarea atentatului respectiv a fost luată de către Comitetul Central al Organizațiilor de Luptă din Basarabia. Potrivit procesului verbal al ședinței C.C. al O.L.B. din 20 noiembrie 1921, drept răspuns la „teroarea albă” desfășurată de către autoritățile române în raport „cu muncitorii și țăranii din Basarabia”, comitetul a decis „să continue teroarea roșie necruțătoare împotriva agenților Siguranței, jandarmilor, autorităților militare și altora, până ce nu va înceta teroarea albă...”⁵⁰. În această ordine de idei, C.C. al O.L.B. a dat ordin organizației de luptă din Sudul Basarabiei să efectueze un atentat asupra Brigăzii de Siguranță din Cetatea Albă, utilizând în acest sens unul din grupurile de luptă pe care le avea în subordinea sa. Sarcina a revenit „grupului 4 al organizației de luptă din Basarabia de Sud”⁵¹, condus de un oarecare Pavel Gherodețkii, potrivit documentelor⁵². În urma arestării membrilor acestei organizații s-a stabilit că teroriștii proiectase și alte atentate precum aruncarea în aer a garnizoanei militare, a gării și a stației electrice din Cetatea Albă⁵³. De asemenea, se preconizase un atentat terorist asupra șefului postului de jandarmi din Șabo⁵⁴.

⁴⁷ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, p.91.

⁴⁸ Ibidem, p.135.

⁴⁹ Husărescu, *op.cit.*, p.122.

⁵⁰ *Коммунистическое подполье Бессарабии (1918-1940)*, T. 1, 1987, p.326.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Державний архів Одеської області (Arhiva de Stat a Regiunii Odesa, în continuare - ASRO), fond 891, inventar 1, dosar 302, f. 1. Potrivit documentului la care facem referință, o notă informativă a Prefecturii Poliției Cetatea Albă din 20 ianuarie 1924, membrii grupului terorist condus de studentul P. Gherodețkii („președinte al grupurilor teroriste din toată Basarabia”) au fost arestați în anul 1921 și au fost înaintați spre judecată Curții Marțiale din Chișinău. Este vorba de Alexandr Soltîs, Anton Abramovici, Constantin Bondarenko, Jenea Soltîs și alții. Deși au fost condamnați de Curtea Marțială la 5 ani de închisoare, bolșevicii din acest grup au fost eliberați peste un an și patru luni, perioadă după care s-au întors la Cetatea Albă, unde au reînceput activitatea de propagandă bolșevică, se relevă în documentul citat. A se vedea și declarația din 1924 a lui Al. Soltîs, secretarul organizației comuniste din Cetatea Albă - Ibidem, dosar 298, f.38.

⁵³ Husărescu, *op.cit.*, p.122.

⁵⁴ *Коммунистическое подполье Бессарабии (1918-1940)*, T.1, 1987, p.326.

În paralel cu atentatele teroriste organizate în special împotriva Siguranței Generale, Jandarmeriei și autorităților militare, agenții Zakordotului din Odesa au avut misiunea să provoace în Basarabia o largă mișcare de partizani, care să ducă în ultimă instanță la o răscoală generală împotriva României. În legătură cu aceasta, Z. Husărescu, șeful Subinspectoratului General de Siguranță din Basarabia, susținea: „După exercitarea terorii prin acte violente izolate, vine ultima etapă înainte de acțiunea generală, etapa bandelor care au ca scop extinderea terorii, distrugerea mijloacelor de comunicație, întreruperea legăturilor între unitățile de trupă, jefuirea populației etc. Acțiunea generală constă în invaziunea armatei roșii cu ajutorul detașamentelor revoluționare din interiorul provinciei.”⁵⁵

Informații importante despre rolul Zakordotului în organizarea și susținerea mișcării de partizani în Basarabia sunt relevate de raportul lui F. Markus pentru perioada sfârșitul lunii aprilie – sfârșitul lunii mai 1921.⁵⁶ Potrivit documentului, activitatea Zakordotului a fost axată în perioada respectivă pe primirea, încărcarea și transportarea spre Odesa a unei cantități mari de armament și muniții, necesare pentru „intensificarea activității de partizani peste hotare”. În scopul asigurării caracterului conspirativ, transmiterea, transportarea și primirea armamentului și munițiilor au fost efectuate prin intermediul și din numele V.U.C.K. pentru organele acestui serviciu. Astfel, au fost transportate de la Harkov la Odesa, pentru secția Zakordotului, două vagoane de armament și muniții și un vagon cu material explozibil. Raportul oferă o descifrare detaliată a încărcăturii celor trei vagoane: 29 de mitraliere „Lewis”, 50 mitraliere „Chauchat”, 256.500 de cartușe pentru mitralieră, 250 de puști militare, 270.000 de cartușe pentru puști, 310 de grenade franceze, 400 de bombe Novițkii, 5 piese de schimb pentru mitraliere, dinamită cu capsulă – 15 puduri, piroxilină cu capsule – 20 puduri, toli cu capsule – 20 puduri, 100 de grenade cu piroxilină și 3 mașini pentru explozii.⁵⁷

Referindu-se la secția Zakordotului din Odesa, F. Markus arăta că aceasta își concentrase eforturile în direcția dezvoltării mișcării de partizani și trecerii peste hotare a agenților-partizani, armamentului și munițiilor.⁵⁸

În legătură cu activitatea de luptă din Basarabia, șeful Zakordotului aprecia în special acțiunea de partizani din județul Hotin. Teritoriul județului era împărțit în patru raioane, în cadrul cărora fuseseră organizate câte un grup teritorial de luptă. Acestea erau alcătuite din 10-15 partizani și dispuneau de câte un depozit pentru păstrarea armamentului și munițiilor. În afară de grupurile teritoriale, au fost create și două grupuri extrateritoriale de luptă. Acestea din urmă se deplasau în permanență, dădeau lovituri autorităților române în diferite locuri, după care treceau îndată în stânga Nistrului. În celelalte județe activitatea de luptă se caracteriza,

⁵⁵ Husărescu, *op.cit.*, p.130.

⁵⁶ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.86-91.

⁵⁷ Ibidem, p.87.

⁵⁸ Ibidem, p.88.

potrivit raportului, prin atentate teroriste mici împotriva reprezentanților autorităților și a moșierilor.⁵⁹

În scopul creării unui grup de luptă puternic pentru activitatea de partizani în Basarabia, secția din Odesa a Zakordotului a inițiat măsuri pentru formarea unui detașament special de călăreți, care urma să fie utilizat în atacurile partizanilor din partea dreaptă a Nistrului.⁶⁰

Activitatea detașamentelor de partizani era susținută de grupuri de luptă sovietice care treceau Nistrul pentru a ataca prin surprindere posturile de jandarmi, edificiile autorităților publice, conacurile moșierilor etc. O notă informativă a Zakordotului din 20 august relatează despre astfel de atacuri din partea unor grupuri de luptă din stânga Nistrului, în perioada iunie – sfârșitul lunii august 1921.⁶¹ Potrivit acestei note, în noaptea de 29 iunie 1921, un detașament de luptă a trecut în județul Hotin unde a dat mai multe lovituri autorităților române. Ajungând în pădurea de la Lencăuți, detașamentul s-a împărțit în două grupuri și a efectuat două atacuri concomitente, unul asupra administrației Jandarmeriei (în direcția de nord) și altul asupra cârmuirii plasei (în direcția de sud). În urma celor două atacuri au fost omorâți un jandarm și o persoană civilă, care se afla în clădirea cârmuirii plasei. De asemenea, a fost distrusă clădirea administrației Jandarmeriei.⁶²

În ziua de 11 iulie 1921, un grup de luptă bolșevic a încercat să arunce în aer podul căii ferate în raionul satului Larga din plasa Lipcani, tentativa a ieșut însă. Peste câteva zile același grup de luptă a aruncat în aer o porțiune din calea ferată din același raion, fiind întreruptă astfel circulația trenurilor pentru patru zile. De asemenea, teroriștii din cadrul acestu grup au deteriorat linia telefonică între stația Lipcani și localitățile din apropiere. În noaptea de 31 iulie, același grup terorist a trecut râul Nistru și a mers în satul Livineț unde a atacat un echipaj al Jandarmeriei.⁶³

În noaptea de 3 august 1921, un alt detașament a trecut hotarul în județul Hotin și a efectuat în ziua următoare un atac asupra clădirii școlii din satul Babino, unde se întruniseră în cadrul unei festivități un grup de ofițeri și oficiali locali.⁶⁴

În luna august 1921, grupurile de luptă bolșevice au efectuat în județul Hotin un șir de atacuri și atentate teroriste. O scrisoare din 22 august 1921 semnată de F. Markus, șeful Zakordotului, care relatează despre activitatea de luptă din Basarabia și Bucovina, menționează următoarele operațiuni: atacul din satul Șipoveț asupra preotului; atacul asupra poliției sătești din satul Pelin, soldat cu decesul starostei; asasinarea starostei din satul Nedoboevți și deteriorarea liniilor de telefon și de telegraf; atacul din satul Stăuceni asupra preotului, soldat cu moartea acestuia. De asemenea, a fost efectuat un atac asupra reședinței familiei moșierului Moșan

⁵⁹ Ibidem, p.90.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, pp.132-134.

⁶² Ibidem, p.132.

⁶³ Ibidem, p.132-133.

⁶⁴ Ibidem, p.133.

(cătunul de lângă Stăniilești). Moșan era acuzat de bolșevici de faptul că a participat la înăbușirea răscoalei de la Hotin din 1919, conducând detașamentele de represalii. În urma atacului au fost omorâți câțiva membri ai familiei lui Moșan.⁶⁵

Activitatea de partizani era desfășurată intens și în sudul Basarabiei. *Buletinul informativ al evenimentelor interne*, organul Biroului de Contrainformații al Marelui Stat Major, menționează mai multe acțiuni teroriste săvârșite de către grupurile de luptă bolșevice în județele Cetatea Albă, Ismail și Tighina, în a doua jumătate a anului 1921. Așa, după cum relatează nr. 4 al acestui buletin, în seara zilei de 3 august 1921 a fost făcut un atentat cu bombă pe segmentul Taraclia - Ceadâr-Lunga al căii ferate Reni-Basarabeasca, care, din fericire, n-a „produs nicio stricăciune” și nici n-a întrerupt circulația feroviară⁶⁶. Acest atentat a fost efectuat de către un grup bolșevic de luptă care opera în partea de centru a Basarabiei și care, din cauza arestării organizatorului acestei formațiuni subversive, s-a retras în județul Tighina.⁶⁷ De asemenea, „în ziua de 6-7 august a.c. între stația Alcalia și Cetatea Albă a fost ruptă linia pe o distanță de 80 metri...” iar podul de cale ferată de la Căinari, urma să fie aruncat în aer⁶⁸. Buletinul nr. 6, care reflectă situația din Basarabia în perioada 1 octombrie - 1 noiembrie 1921, comunică despre atentate noi: „În noaptea de 4-5 octombrie a.c. s-a semnalat un atentat neizbutit asupra unui tren de persoane, între stațiile Căușeni și Tighina... În noaptea de 24-25 octombrie de către necunoscuți s-a minat linia ferată între Căușeni și Tighina la km 730...”⁶⁹. Acesta din urmă a dus la explozia trenului militar 691 ce venea dinspre Căușeni⁷⁰.

Potrivit rapoartelor Zakordotului (mijlocul lunii septembrie - 19 octombrie 1921), în județul Tighina își desfășura activitatea un grup de luptă condus de către un oarecare Franțuz. Această formațiune teroristă a efectuat mai multe atentate printre care și cele relatate în Buletinul informativ al Biroului de Contrainformații al Marelui Stat Major, dar și atentatul cu bombă de lângă garnizoana din Tighina din ziua de 16 septembrie 1921. În același timp, în sudul Basarabiei opera detașamentul extrateritorial de luptă a lui Vrabie (nume conspirativ), care își avea baza în stânga Nistrului și făcea incursiuni de hărțuire a autorităților române în special în localitățile din județele Cetatea Albă și Tighina.⁷¹

Activitatea Zakordotului în direcția intensificării mișcării de partizani și a acțiunii teroriste din Basarabia, atestată documentar din luna mai 1921, precum și informațiile pe care le oferă Z. Husărescu în lucrarea „*Mișcarea subversivă în*

⁶⁵ Ibidem, p.135.

⁶⁶ ANIC, fond DGP, dosar 3/1920, f.133.

⁶⁷ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.133-134.

⁶⁸ ANIC, fond DGP, dosar 3/1920, f.133.

⁶⁹ Ibidem, f.139.

⁷⁰ Ibidem, f.139.

⁷¹ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.159-162. În aceleași rapoarte sunt menționate detașamentele de luptă conduse de agenții bolșevici Butaskov și Ilinițkii, care, probabil, activau în centrul Basarabiei.

Basarabia” (Chișinău, 1925), ne permite să susținem că, în perioada mai-iulie 1921, serviciile speciale sovietice au pregătit terenul pentru declanșarea unei răscoale generale în Basarabia. După cum am arătat deja mai sus, șeful Subinspectoratului General de Siguranță din Basarabia susținea că activitatea *bandelor* de partizani constituia ultima etapă înainte de declanșarea acțiunii generale sovietice în Basarabia – *invazia armatei roșii, facilitată de acțiunea detașamentelor revoluționare din interiorul provinciei*. Potrivit lui Z. Husărescu, în luna iulie 1921, Zakordotul a demarat acțiunile de pregătire a unei răscoale generale antiromânești în Basarabia. În acest sens, Secția din Odesa a Zakordotului a trimis în Basarabia agenți experimentați care aveau sarcina specială de a forma detașamente de luptă (de infanterie și cavalerie) în care să fie recrutați localnici. Toate detașamentele, după ce erau formate, erau puse în subordinea Comandamentului grupurilor de insurgenți, condus de un oarecare ataman Lesnoi, originar din Bălți. Operațiunile militare urmau să înceapă cu un atac asupra orașului Chișinău, care, potrivit planului Zakordotului, trebuia să fie susținut de o ofensivă a Armatei Roșii în dreapta Nistrului. În ziua fixată pentru declanșarea răscoalei, un curier bolșevic, trimis din Basarabia, raporta Zakordotului că sarcinile ce li s-au dat comuniștilor din provincie, nu puteau fi executate din cauză de „insuficiență de personal, arestărilor efectuate de Siguranță și a situației politice nefavorabile”.⁷² Aceste motive însă n-au fost convingătoare pentru secția Zakordotului din Odesa, care a impus continuarea acțiunilor de pregătire a răscoalei populației din Basarabia. În acest sens a fost implicat și comitetul de partid din Chișinău care trebuia să ia legătura cu toate organizațiile comuniste din județele Basarabiei și să fixeze data răscoalei generale. A fost format Comitetul Central al Organizațiilor de Luptă din Basarabia (*birou al grupurilor de insurgenți – după Z. Husărescu*), pus sub conducerea unui experimentat agent bolșevic.⁷³ În ajunul răscoalei,⁷⁴ Siguranța Generală a descoperit organizațiile bolșevice din Chișinău și Tighina, ceea ce a dus la prăbușirea rapidă, în lanț, a organizațiilor ilegale comuniste din întreaga Basarabie și chiar din unele regiuni ale Vechiului Regat. În același timp, prăbușirea organizațiilor bolșevice a dus la deconspirarea planului Zakordotului privind pregătirea unei răscoale antiromânești în Basarabia.

De notat că planurile subversive din 1921 ale Zakordotului nu vizau doar România, dar și Polonia. Potrivit documentelor din arhivele poloneze, în primul rând a celor din Arhiva Ministerului pentru Afaceri Externe a Poloniei, la începutul lunii iunie 1921, secția din Kiev a Zakordotului a demarat acțiunile pentru pregătirea unei răscoale în Polonia, care urma să fie declanșată până la 1 august 1921 în Volynia.

⁷² Husărescu, *op.cit.*, p.124.

⁷³ Ibidem, p.125.

⁷⁴ Data răscoalei a fost fixată probabil pentru începutul lunii august 1921. Datarea este aproximativă, fiind făcută potrivit informațiilor oferite de diferite materiale și documente: Husărescu, *op.cit.*, p.125; „Закордон” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.133-134; ANIC, fond DGP, dosar 3/1920, f.133 (Buletinul informativ al evenimentelor interne, nr.4).

Defensiva, departamentul de securitate din cadrul serviciilor de inteligență ale Poloniei, a deconspirat planul secției din Kiev grație denunțului făcut de către un agent al Zakordotului pe nume Kazimej Bitovt (conspirativ Kotovici), la 22 iulie 1921. Drept urmare au fost arestați aproape toți agenții Zakordotului care operau în Volynia.⁷⁵ La 25 august 1921, Ministrul Afacerilor Externe al Poloniei, G. Skirmunt, a înaintat o notă de protest lui Cr. Rakovski, Comisarul pentru Afaceri Externe al Ucrainei Sovietice, în care era deconspirată activitatea subversivă a Zakordotului pe teritoriul Poloniei.⁷⁶

Zakordotul și spionajul sovietic în Basarabia

Potrivit documentelor de arhivă, subsecțiunea de agentură și recunoaștere a Zakordotului a reușit să organizeze până la 7 iulie 1920 rezidenturi la București, Iași și Cernăuți. De asemenea a fost instituită rezidentura de spionaj în Basarabia, pentru aceasta fiind organizat de către Zakordot punctul de transmisiune de la Tiraspol. În raportul privind activitatea Zakordotului în perioada 15 iunie - 7 iulie 1920 se vorbește despre selectarea reușită a unor agenți-rezidenți eficienți și repsonsabili pentru lucrul în România și Polonia (*în document Poznan – n.n.*). Toți agenții care au fost trimiși în România și Polonia aveau mai multe rude în regiunile în care urmau să lucreze, ceea ce le permitea să trăiască în condiții de legalitate, fără să atragă atenție din partea autorităților.⁷⁷

Este ilustrativ în acest sens cazul agentului-rezident Isai C. Parfeliuk (conspirativ Semionov), originar din Basarabia (s. Chițcani, jud. Tighina), fost colonel în armata țaristă. Acesta a trecut Nistrul și s-a stabilit cu traiul la Chițcani, satul lui de baștină, încă în anul 1919, fiind în serviciul Razvedot-ului Armatei a 14-a. De aici, agentul sovietic Isai C. Parfeliuk conducea rețeaua de spionaj militar sovietic din toată Basarabia, fiind în legătură directă cu punctul de transmisiune din Tiraspol al Zakordotului. În decembrie 1921 el a fost deconspirat, arestat și înaintat sub judecata Curții Marțiale din Chișinău, care l-a condamnat la 20 de ani de muncă silnică, în contumacie.⁷⁸

La ordinele și indicațiile serviciilor de spionaj și contraspiionaj sovietice, agenții comuniști culegeau informații cu caracter militar, politic și economic. De pildă, la 5 august 1920, Biroul de Informații și Contrainformații al Armatei a 14-a sovietice îi ordona unui agent bolșevic din Basarabia, numit Boris, să obțină

⁷⁵ Гісем, О., „Закордот” у системі дипломатичних відносин між Польщею та УСРР (1921–1923 рр.), în „Україна дипломатична”, Випуск VIII, Київ, 2007, pp.146-161. De asemenea, a se vedea pentru aceasta: „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.96-103; 105-107; 108-112; 121-129; 137-139; 152-153 etc.

⁷⁶ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.137-139.

⁷⁷ Ibidem, p.41.

⁷⁸ Бондаренко А., Судьба „красного резидента”, în „Красная звезда” - http://old.redstar.ru/2001/02/07_02/hist41.html (accesat la 3 mai 2017).

informații cu privire la contingentele, efectivul exact, dislocarea, organizarea și cantitatea munițiilor și armamentului armatei române, fabricile de armament din România etc.⁷⁹ Într-un alt ordin, i se cerea aceleiași agent să ofere informații despre „scopurile și aspectele politice ale tuturor partidelor politice” și să trimită înregistrările stenografice ale ultimelor ședințe ale Parlamentului.⁸⁰

În luna octombrie 1920, Subinspectoratul de Siguranță Generală din Basarabia a deconspirat o rețea de rezidenți aflați în serviciul Zakordotului și Biroului de Informații și Contrainformații al armatei a 14-a sovietice, care operau în special în partea de Sud a Basarabiei. Drept urmare au fost arestați peste 20 de persoane: patru rezidenți regionali principali (4 rezidenți), agenți la nivel de regiuni mai mici, agenți locali, informatori, agenți mobili, curieri, responsabili de casele conspirative etc. Siguranță Generală a stabilit că România, inclusiv Basarabia, a fost împărțită de către serviciile sovietice de spionaj în regiuni întărite după un rezident, care era responsabili de organizarea rețelei de spionaj în regiunea sa. Rezidenții regionali erau principalii executori ai Zakordotului sau ai altui serviciu sovietic de spionaj. Ei aveau libertate deplină în crearea rețelei de agenți-spioni și informatori, recrutarea acestora etc., dispunând în acest sens de sume enorme de bani. Rezidenții acționau în mod izolat de organizațiile comuniste locale și nu luau parte nici într-un fel la activitatea ilegală de partid. Doar în cazurile extrem de complicate de activitate ei puteau să apeleze la serviciile activiștilor ilegaliști și să utilizeze casele conspirative ale organizațiilor comuniste din regiunea lor.⁸¹ Într-o regiune puteau să se afle mai mulți rezidenți, trimiși de diferite servicii de informații și contrainformații, care acționau fără să știe unii de alții, având legătură doar cu oficiile lor.⁸²

În urma investigațiilor operative efectuate de Siguranța Generală s-a stabilit că în Basarabia era un rezident-conducător al rețelei de spionaj care supraveghea toate rezidențele din această provincie, precum și celea din direcția Constanța. Acesta era Simion Tzentner, cu numele conspirativ Arnold.⁸³ El comunica direct cu Secția din Odesa a Zakordotului și avea legătura cu rezidența sovietică de la Constantinopol. În afară de rezidentul-conducător, în România erau trimiși direct de către Secția centrală a Zakordotului (Harkov) agenți-controlori, care aveau misiunea de a verifica activitatea rezidenților, dispunând în acest sens de puteri discreționare. Siguranța Generală a descoperit până la mijlocul lunii noiembrie 1921 doi astfel de agenți-controlori: Blonin (mai curând nume conspirativ) și Bolșacov. Dintre rezidenții regionali de spionaj au fost descoperiți: Nicolai Ianovski (regiunea Cetatea Albă), David Caușanski, conspirativ Avram Ghitelsohn (responsabil pentru regiunea

⁷⁹ ANIC, fond DGP, dosar 60/1920, f.251.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, f.66, 66 v.

⁸² Ibidem, f.92.

⁸³ Ibidem, f.103-104.

Ismail și Cahul⁸⁴), Haim Gherovici, conspirativ Fiumkin (regiunea Chișinău), Nicolai Zaplesnăi, conspirativ Dedov (regiunea Galați-Brăila), Mekis zis și Ionovan (regiunea Constanța).⁸⁵

Au mai fost arestați în legătură cu descoperirea rezidenților sus-menționați: Clara Zilberman, agent al secției de Sud a Cominternului (Odesa), Victor Zviaghintov, bolșevic din Cetatea Albă, Vladimir Tzaisis, curier, Mendel Faingold, curier, Lev Caceanovski (Naum), activist de partid condamnat anterior la moarte în contumacie, Nihim Kilimnik, curier, Burăh Șehtman, depozitar de manifeste și corespondență secretă, Zelman Kingberg, organizator de sindicate muncitorești ilegale, Meer Vasilkovski, curier, Haim Mordkovski, activist de partid, Piotr Cosanov (Cuzinco, originar din Cahul) etc.⁸⁶

Potrivit documentelor Siguranței Generale, agenții Zakordotului erau instruiți în cadrul școlii de spionaj de la Odesa, care era condusă de un oarecare Iujnăi, colaborator al CK-ului din Odesa. Timp de două luni, viitorii rezidenți și agenți informatori urmau un program de instruire care conținea printre altele ordinea de bătaie și organizarea armatei române, modul de conspirație și organizarea serviciului de spionaj etc. În general, agenții de spionaj ai Zakordotului aveau o pregătire excelentă, fapt arătat în rapoartele semnate de către Z. Husărescu, șeful Subinspectoratului General de Siguranță din Basarabia.⁸⁷ Așa, referindu-se la descoperirea din noiembrie 1920 a casei conspirative din strada Mișitilov nr. 15, or. Chișinău, unde pe lângă materialele explozibile au fost găsite și acte ale agenților bolșevici, Z. Husărescu relatează despre un raport de spionaj întocmit de către un oarecare Boris Roitman, agent al Zakordotului. Șeful Siguranței din Basarabia aprecia raportul respectiv astfel: „...o admirabilă și judicioasă dare de seamă a partidelor politice din România. Observațiunile din raport precum și stilul presupunea o solidă cugetare, o inteligență vie și o perfectă cunoaștere a împrejurărilor.”⁸⁸

⁸⁴ David Caușanski (Avram Ghitelsohn) a reușit să instaleze un regiunea Ismail și Cahul doi rezidenți, anume: pe Avram Peltzmeer (Anatolie) pentru regiunea Chilia Veche-Ismail-Reni și Moise Karl, pentru regiunea Bolgrad-Cahul. – Ibidem, f.66-66v; f.104.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem, f.84-86; f.237.

⁸⁷ De exemplu, în raportul din 16 noiembrie 1920 adresat Directorului Poliției și Siguranței Generale, Z. Husărescu, relatând despre reușitele Siguranței din Basarabia din luna octombrie același an, menționa că acestea au fost realizate în pofida contrastului pregnant între „insuficiența de pregătire și întreținere a personalului” Siguranței Generale, pe de o parte, și „admirabila pregătire și întreținere a agenților comuniști”, pe de altă parte. – Ibidem, f.84.

⁸⁸ ANIC, inventar 2937. Procesele comuniștilor și organizațiilor revoluționare din România., rola 1535, cadrele 39-45 (Copie după Raportul nr. 200 din 5 ianuarie 1921 al Subinspectoratului General de Siguranță al Basarabiei, semnat de către Z. Husărescu).

Lichidarea Zakordotului și transmiterea atribuțiilor către S.R.I. a C.E. al Cominternului și serviciile speciale sovietice

La 31 octombrie 1921, în urma deconspirării activității secției din Kiev a Zakordotului în Volynia de către serviciile speciale poloneze, C.C. al P.C.(b) din Ucraina a examinat chestiunea cu privire la noua schemă organizatorică a lucrului din străinătate și a hotărât să lichideze secțiile de la Harkov și Kiev ale Zakordotului. În același timp, s-a hotărât ca secția din Odesa să-și continue activitatea de conducere a lucrului de partid din străinătate, în sectorul de care era responsabilă, precum și cea de informații și contrainformații. Din motive de conspirație, secția odesită era trecută în componența V.U.C.K.-ului, fiind redenumită în „Secția Secretă a V.U.C.K.”. Se stabilia ca lucrul de partid al „Secției Secrete” să fie asigurat financiar de C.C. al P.C.(b) U., iar cheltuielile necesare pentru activitatea de informații să fie acoperite de către V.U.C.K. Conducerea secției era încredințată unui membru al C.C. al partidului, pe lângă care urma să fie instituită funcția de Secretar pentru afaceri străine.⁸⁹ Însă, după cum se observă din alte documente ale C.C. al P.C.(b) U., hotărârea din 31 octombrie 1921 privind reorganizarea Secției din Odesa a Zakordotului nu a fost una definitivă.

La 11 noiembrie 1921, C.C. al P.C.(b) U. a hotărât ca atribuțiile Secției din Odesa pentru conducerea activității de partid din cele două provincii românești să fie transferate formal Biroului Partidului Comunist al Basarabiei și Bucovinei. Noua structură era concepută ca o organizație de peste hotare aflată în subordinea C.C. al P.C. (b) din Ucraina.⁹⁰

La sfârșitul anului 1921, Biroul basarabeano-bucovinean a primit indicații din partea C.C. al P.C.(b) din Ucraina să înceteze efectuarea atentatelor teroriste⁹¹. În același timp, consfătuirea specială a membrilor C.C. al P.C.(b) U. din 30 decembrie 1921, audiind raportul lui A. Grinștein și F. Markus privind metodele de lucru ale Secției din Odesa a Zakordotului, a hotărât ca activitatea de partizani din Basarabia și Bucovina, impusă din afară, să fie încetată, iar cea pornită din interior, să fie susținută și dezvoltată. Prin aceeași hotărâre s-a stabilit ca „centrul de gravitație a lucrului de partid să fie transferat în România Veche”, de unde să se acționeze asupra situației din Basarabia și Bucovina prin intermediul materialelor și literaturii propagandistice. Consfătuirea a examinat și chestiunea privind noua schemă de organizare a Zakordotului, în legătură cu lichidarea Secției Centrale din Harkov. S-a hotărât ca problema respectivă să fie transmisă spre soluționare Secretariatului C.C. al P.C.(b)U., care să conlucreze în acest sens cu tovarășii A. Grinștein și F. Markus. De asemenea, consfătuirea a decis în mod definitiv cu privire la lichidarea Secției din Kiev a Zakordotului.⁹²

⁸⁹ „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, p.165.

⁹⁰ *Коммунистическое подполье Бессарабии (1918-1940)*, Т. 1, 1987, pp.324-325.

⁹¹ AOSPRM, fond 50, inventar 4, dosar 6, f.2.

⁹² „Закордот” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, p.164.

De menționat că hotărârea conducerii de partid din Ucraina privind încetarea acțiunii teroriste, precum și renunțarea la exportul mișcării de partizani a fost determinată într-o anumită măsură și de protestele din partea C.C. al P.C. Bulgar față de activitatea subversivă a agenților Zakordotului pe teritoriul Bulgariei. Vasil Kolarov, D. Popov și alți comuniști bulgari și-au manifestat nemulțumirea față de acțiunile lui M. Goldștein și colegii acestuia⁹³, trimiși în vara anului 1921 de către Zakordot în Bulgaria. Liderii comuniștilor bulgari considerau activitatea Zakordotului păgubitoare pentru P.C.B. și au cerut încetarea imediată a activității agenților acestui serviciu pe teritoriul Bulgariei.⁹⁴

La 6 februarie 1922, în cadrul consfăturii reprezentanților partidelor comuniste din cadrul Federației Comuniste Balcanice⁹⁵ a fost examinată problema lichidării Biroului Partidului Comunist al Basarabiei și Bucovinei și s-a hotărât transmiterea „aparaturii de legătură” a fostei structuri către Secția de Relații Internaționale (O.M.S.- *Otdel Mezhdunarodnoy Svyazi*)⁹⁶ a C.E. al Cominternului. Aceasta din urmă trebuia „să examineze aparatul de legătură, să facă schimbările și reducerile necesare în cadrul acestuia și să conducă în continuare toate legăturile cu România (cu organizațiile subversive comuniste din România – n.n.)”.⁹⁷

Astfel, a fost lichidată Secția din Odesa a Zakordotului. De fapt, unele atribuții precum și aparatul subversiv și de spionaj al Zakordotului au fost transferate S.R.I.-ului din cadrul C.E. al Internaționalei Comuniste, precum și V.U.C.K.-ului și G.P.U.-ului (*Gosudarstvennoe Politiceskoie Upravlenie pri NKVD*).

⁹³ În vara anului 1921, Secția din Odesa a Zakordotului l-a trimis de două ori pe anarhistul român M. Goldștein în Bulgaria, înzestrându-l cu materiale explozibile și pietre prețioase care valorau peste 2.000.000 de leve bulgărești. M. Goldștein a fost însoțit de alți trei agenți ai Zakordotului: prima data de Chirițescu și Hagiș și a doua oară de Maria Simioiu. A se vedea pentru aceasta: Шпаковский Л., *op.cit.*, pp.100-102 - http://historypages.kpi.ua/article/view/105459/pdf_8 ; „Закордом” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.166-167, doc. nr. 128 (Scrisoarea lui D. Popov, membru al C.E. al Cominternului și reprezentant al C.C. al P.C.B., adresată C.C. al P.C.(b)U. cu privire la activitatea colaboratorilor Zakordotului în Bulgaria).

⁹⁴ „Закордом” в системі спецслужб радянської України: Збірник документів, 2000, pp.166-167.

⁹⁵ AOSPRM, fond 50, inventar 4, dosar 6, f.1-2. Potrivit procesului verbal, la consfătuirea din 6 februarie 1922 au participat: G. Safarov, V. Kolarov (membru al C.E. al Internaționalei Comuniste), D. Popov (reprezentantul partidului comunist din Bulgaria), S. Marcovich (din partea partidului comunist din Iugoslavia), P. Vompe și A. Grinștein. De menționat că la consfătuire nu au participat reprezentanți ai Partidului Comunist din România.

⁹⁶ S.R.I. a C.E. al Internaționalei Comuniste coordona activitățile subversive și conspirative ale agenților comuniști în străinătate, fiind concepută ca un element de bază pentru exportul revoluției bolșevice.

⁹⁷ AOSPRM, fond 50, inventar 4, dosar 6, f.1.

Arthur Viorel TULUŞ*

**NICOLAE TITULESCU'S POSITION ON THE INTERNATIONAL
REGIME OF WATERWAYS. THE INTERNATIONAL STRAITS
COMMISSION VERSUS THE EUROPEAN COMMISSION OF THE
DANUBE**

-Abstract-

The Black Sea came back into the attention of European diplomacy in the first half of the XIXth century, on the background of tsarist Russia's expansion politics towards the Straits, with domination of the Mouths of the Danube being a mandatory step in that direction. Simultaneously, the Black Sea had also become important to the West because of the grains market. The necessity of resettling a regional power balance and of securing a new access way to this market determined the Great western Powers in the Paris Peace Treaty (March 30th 1856) at the end of the Crimean War to innovate the juridical matters of navigational freedom on rivers that were considered to be international. The European Commission of the Danube was thusly created in 1856, and similar models were extended onto other navigational systems at the end of the First World War, including that over the Black Sea Straits. After 1918, newly emerged national states saw the internationalization of waterways found on their territory as infringements on their sovereignty and consequently demanded modifications in the regime. Nicolae Titulescu, the great Romanian diplomat, placed himself on such a position, supporting the disestablishment of the International Straits Commission (at the 1936 Montreux negotiations) and of the European Commission of the Danube. Still, such demands were potentially revisionist and added to the ruin of the Versailles system. Our study aims at analysing the causes and the historical and juridical contexts of imposing an international navigation regime on the Danube and the Straits, at regarding the legitimacy of Titulescu's actions in this matter, and the political and juridical consequences compelled by possible modifications in the status of the Mouths of the Danube and of the Straits.

Keywords: Black Sea, international relations, the statute of the Straits, the statute of the Danube, the Versailles system, the foreign policy of interwar Romania, the foreign policy of interwar Turkey.

* "Dunărea de Jos" University of Galaţi (arhurtulus@yahoo.com@yahoo.com)

The history of the Romanian nation intertwines with that of the Danube. A great Romanian interwar geographer once stated: “the life of our people has had and has two coordinates: on one side the Mountain and the Forest [a reference to the Carpathian Mountains and the forests that stood as refuge for the indigenous population in times of war], on the other side the Mountain and the Sea. Whoever says *Danube* must also immediately say *the Black Sea*. But not only that: they must also add *the Bosphorus* – which is merely a prolongation of the Danube – and then *the Dardanelles* – a continuation of the Bosphorus”¹.

The economic and commercial significance of the Danube, at least for the last two centuries, has been determined by the route of the river, which has primarily linked the industrialized countries of Central and Western Europe to the agrarian and highly resource-rich regions in the East of the continent, and has secondly linked Europe to Asia and to the Mediterranean commerce through the Black Sea and the Straits. Within this Euro-Asian trade circuit there are two vulnerable spots: the Mouths of the Danube and the Black Sea Straits, each of them concurrently playing the role of a genuine political barometer.

In the first case, in the contact zone between the Danube and the Black Sea, similar hegemonic tendencies, coming from two directions, have been permanently intersecting: a Pontic one – Russia, whether tsarist up until 1918 or soviet after that, and a Danubian one – Austro-Hungary until 1918, namely Germany after that.

In the second case, control over the straits has determined to which extent the Black Sea’s contacts with the exterior could be blocked. Certainly, Russia held a direct interest towards the opening or closing of the Black Sea, starting in 1774 when the Kuciuk-Kainargi Treaty settled St. Petersburg firmly on its Coast. The Tsars’ obsession with conquering the Straits that guaranteed access to the Mediterranean was and still is reflected through the greatly controversial Testament of Peter the Great, most probably a historical forgery, but with real implications in the international geopolitics of the last two centuries. In fact, it was precisely this aggressiveness of Tsarist Russia in the Pontic region that determined the Great European Powers to directly engage in the restoration of a balance of force or of a regional *modus-vivendi* during the Crimean War (1853-1856)².

The Paris Peace Treaty (March 30th 1856), signed at the end of this war, held a series of clauses concerning the future of the Danube river and the Black Sea:

¹Simion Mehedinți, *Legăturile noastre cu Dunărea și Marea*, București, 1938, p. 7.

² See Peter Duckers, *The Crimean War at Sea. The Naval Campaigns Against Russia 1854-56*, Pen & Sword Maritime, 2011.

Russia and the Ottoman Empire were bound not to keep military flotilla or arsenals in the Black Sea, and Saint Petersburg returned Southern Bessarabia to Moldavia, which ultimately meant driving Russia away from the Mouths of the Danube. The great innovation in the Treaty's text came through the future management of the Danube "Straits". More precisely, all of the seven Great European Powers – France, England, Austria, Prussia, Sardinia, the Ottoman Empire and Russia – agreed to apply the principles of free navigation on international rivers in the case of the Danube, principles which had been historically introduced in the text of the 1815 Vienna Treaty which regulated navigation on the Rhine³. But unlike the Rhine, the route of the Danube was separated into two segments: a river section, for which a Permanent Commission of Riverines was to be established, and a maritime section corresponding to the confluence between the Danube and the Black Sea, which went under the authority of the European Commission of the Danube⁴.

The means of organisation and the attributions of the two Commissions were completely different, even if both of them were supposed to protect freedom of navigation. The Permanent Commission of Riverines was to be composed of delegates from Württemberg, Bavaria, Austria and Turkey, adding Serbia, Wallachia and Moldavia only after the official agreement of the Sultan as suzerain of the three countries. In its essence, the Commission made solely of riparians, including Turkey through its control over Dobrudja until 1878, had to establish a unitary navigation Statute for the entire river and to survey the territorial authorities' compliance. Unfortunately, all the initiatives of this Commission, and eventually even its existence, were blocked by Austrian/Austro-Hungarian politics. It advocated in favour of riparians for differences in cabotage – traffic between the Danube ports – which infringed the principles of freedom of navigation, deeply dissatisfying France and England, which had powerful flotillas on the Danube, and Greek ship-owners⁵.

³ Gordon E. Sherman, *The International Organization of the Danube Under the Peace Treaties*, in „The American Journal of International Law”, vol. 17, nr. 3, 1923, pp. 455-456. The Annex of the study includes the original French text of the Vienna Convention (1815), art. CVIII – CXVI [108-116]. Summarising their contents, the Vienna Convention stated that the authorities of the states crossed or separated by the same navigable river committed to jointly and bilaterally regulate all matters concerning navigation on that respective route. The waterway, if navigable all the way to its confluence with a bigger source, was free for commerce and for the transport of goods and people. Police and navigation regulations had to be as uniform as possible for the entire course and as favourable as possible to commerce. The same principles concerning uniformity between riverines in all matters concerning navigational rights, customs, transport of goods, etc., were the object of the respective Articles, all meant to encourage waterbound commerce.

⁴ Ștefan Stanciu, *România și Comisia Europeană a Dunării. Diplomatie. Suveranitate. Cooperare internațională*, Editura Muzeului de Istorie, Galați, 2014, pp. 49-65.

⁵ *Ibidem*, pp. 80-84.

Even if Austrian initiatives seemed to be in the service of riparians, Vienna's politics were actually aimed towards imposing its own hegemony on the Danube.

On the other side, the European Commission of the Danube seemed to be an experiment of the seven European Powers, arisen from the West's great need for grains and from the demand to re-establish the balance of power in the Black Sea region. Initially receiving only a two-year mandate, subsequently prolonged until becoming permanent in 1883, the European Commission of the Danube was created to plan and execute downstream of Isaccea the technical structures necessary for cleaning a channel and neighbouring maritime portions in order to ensure good navigability. But unlike the Permanent Commission of Riverines, the European Commission of the Danube was primarily composed of non-riparian countries – all of the seven Great Powers, adding Romania after the attainment of Dobrudja and the Danube Delta as a consequence of the Berlin Treaty (July 1/13 1878). Secondly, the European Commission of the Danube was an executive international body with a fellowship-character and attributions that made it unique, bordering from fitting and maintaining the navigable channel on the Danube's maritime sector, to charging all ships that passed the Sulina bar (the point where the man-made channel met the Black Sea)⁶.

The Berlin Treaty (July 1/13 1878) gave Dobrudja, the Danube Delta and Snake Island back to Romania, but at the same time allowed Russia to regain its riparian position by retaking Southern Bessarabia; Austro-Hungary also obtained a strong position on the riverine sector owned by Romania, Bulgaria and Serbia. Essentially, although it was declared an international river, the Danube did not receive a unitary regime at Berlin. The edge of discord between Romania and the European Commission, until the Sinaia Arrangement of August 18th 1938, primarily regarded Article 53 of the 1878 Treaty, in which *the international body enjoyed complete independence from the territorial authority in the exercise of attributions, rights and privileges conferred upon it by treaties, arrangements, acts and decisions* (our underline). The interpretation of this article will generate a permanent diplomatic dialogue between Romania and the other members of the Commission. In order to avoid the escalation of frictions, the Commission's Internal Order Statute

⁶ See Joseph L. Kunz, *Experience and Technique in International Administration*, in „Iowa Law Review, vol. 31, nr. 18, 1945, pp. 40-57. The European Commission of the Danube had legislative competences, juridical functions in civil or criminal cases, it could enforce and collect taxes, it had its own flag, it was not restricted by national bodies as opposed to other River Commissions, which only had a preparatory role and were supervised by national authorities.

set unanimity of votes in all matters and decisions, a principle that was later certified in the Definitive Statute of the Danube in 1921⁷.

The Mouths of the Danube's presence on Romanian territory after 1878 was simultaneously a great economic advantage and a risk for national sovereignty. It was this reality that led to the great dilemma of the Danube-matter connoisseurs: did Romania have the power to ensure its own complete sovereignty over its sector of the Danube, without any international help or control, in the face of Russian and Austro-Hungarian claims (until 1918) or Soviet and German ones (after 1918)?

Opinions were divided. Mihail Kogălniceanu, a great Romanian diplomat and political figure from the second half of the XIXth century, said in 1882 that "the Danube being European, it will also be able to remain Romanian as well"⁸, and this belief of Bucharest politicians was preserved at least at the debut of the Commission. But the role that this body had in regional geopolitical balance was not able to conceal the deceptions of the Romanian state, especially not after 1918⁹.

At the end of the First World War, the danger of exterior hegemonic pressure upon the Mouths of the Danube seemed to be remote. The incorporation of Bessarabia into Romania warded Soviet Russia off from the Mouths, Austro-Hungary had dissolved into multiple small states, and Germany, as the main defeated power, had been awarded extremely harsh conditions at Versailles momentarily dismissing it from exerting any political and economic influence in the River's basin. The moment seemed to be extremely favourable to Romania and to other riparian states, which pursued imposing their full sovereignty over the sectors that belonged to each of them. Furthermore, Romania had fought on the side of the Entente, and Bucharest's claims at the Paris Peace Conference (1919) and up until the signing of the Permanent Statute of the Danube (1921) went towards obtaining a favourable re-evaluation of the power balance between its own territorial authority and the pre-war prerogatives of the European Commission of the Danube as an international authority. Ultimately, Romanian diplomacy, which concentrated on the international recognition of Greater Romania, had to cede in the Danube matter. The navigable parts of the river remained divided into two sections:

⁷ We have in mind the provisions of Art. 4 and 7 from the Definitive Statute of the Danube (July 23rd 1921).

⁸ George Macovescu, Dinu C. Giurescu, Constantin I. Turcu, *Mihail Kogălniceanu. Documente diplomatice*, București, 1972, p. 411. A fragment from the discourse held by Mihail Kogălniceanu in the Chamber of Deputies on May 1st 1882.

⁹ See Arthur-Viorel Tuluș, *Dunărea maritimă între Aranjamentul de la Sinaia și Acordul de la Belgrad (1938-1948)*, Galați University Press, Galați, 2008, pp. 36-53; Idem, *Nemulțumiri și reacții românești față de Statutul Interbelic (Ante-Sinaia) al Comisiei Europene a Dunării*, in „Anuarul Muzeului Marinei Române”, tom XIII, Constanța, 2010, pp. 159-178.

1) The upriver sector, from Ulm to Brăila, was put under the jurisdiction of the newly established International Danube Commission, made up of two representatives for each of the German riparian states (Bavaria and Württemberg), one representative for each of the other states (Austria, Czechoslovakia, Hungary, The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, Bulgaria, Romania) and one delegate for each of the non-riparian Great Powers (France, Great Britain and Italy).

2) The maritime sector, from Brăila to the confluence with the Black Sea (the Sulina bar), was made of delegates solely from Romania, France, Great Britain and Italy. Therefore, in the Mouths' region, the powers of the European Commission of the Danube remained the same; the only concession that the Romanian state obtained was the reduction of members from eight to four, which was supposed to ease the voting process concerning technical measures necessary to the administration of the navigable channel, in light of the need for unanimity in votes. Still, politically, the numerical limitation of the European Commission of the Danube was not a beneficial decision as the new, interwar format of this international body lost its representation (i.e. power) as an element for geopolitical equilibrium power-balance-wise, arousing discontent especially in Germany and the Soviet Union¹⁰.

Although the two had substantial differences – the European Commission of the Danube being an executive body, independent from state authority, whilst the International Danube Commission was a supervisory body, observing if the riparian states were keeping with their commitments concerning the maintenance of the navigable channel and with freedom of navigation – both institutions reflected the internationalisation of waterways.

The two Danubian Commissions' roles and attributions will otherwise become a motive for dispute amongst jurists, diplomats and politicians, depending on the geopolitical context that each side kept in mind. Two major juridical doctrines formed over time.

1) **The doctrine of the international character of waterways**, which said that the presence of a navigable channel on one state's territory does not give exclusive rights to that state. Optimization of freedom and equal treatment of all pavilions entailed the establishment of international collegial administrative bodies consisting of riparians and non-riparian powers, executive or only supervisory bodies, independent from territorial authorities. Obviously, the most advanced

¹⁰ Also see Idem, *Problema Dunării la Conferința de pace de la Paris (1919) și în perioada imediat următoare*, in „Analele Universității Dunărea de Jos” din Galați, Seria Istorie, tom VII, 2008, pp. 175-182.

model of such a body was the European Commission of the Danube, and we can find the invoked principles in the Paris Treaty of 1856.

2) **The doctrine of riverine rights**, which recognised full sovereignty over waterways for riverine countries. In this case, the respective state had complete authority over its own navigable sector, navigational uniformity being obtained through conventions between riverine states, whilst the surveillance of their compliance could equally be given only to riverine members. The origins of such a juridical interpretation can be found in the Vienna Treaty of 1815.

After the First World War, the internationalization that had been applied to the Danube since 1856 through executive or surveying bodies was extended onto other European rivers – the Rhine, Elba, Oder, Niemen, Vltava etc¹¹. Moreover, this regime was also applied to the Bosphorus and Dardanelles Straits. According to Lord George Curzon, which represented the allied winners' point of view – England, France, Italy – at the stormy parlays in Lausanne (November 1922 – July 1923), the Dardanelles, the Marmara Sea and the Bosphorus were an international route for world commerce, linking two international seas, therefore it was necessary to impose onto them the same regime as on other international paths (rivers, straits, channels) in order to ensure the liberties of peaceful commerce¹².

Turkey, as a defeated party in the War, could not oppose the internationalization of the Bosphorus and the Dardanelles Straits. As a start, according to the Treaty of Sèvres (August 20th 1920), the Straits were open to all types of ships, in peace and in wartime, thus renouncing the London Convention of 1841 which recognised the Sultan's right to block the access of warships belonging to other Powers. An international commission, with extended regulatory and police powers as well as freedom to act, had the right to control the Straits, in light of the destruction of existing fortifications and the reduction of the Ottoman army (the demilitarisation of shores)¹³. Mustafa Kemal Atatürk's coming to power and his refusal to acknowledge the Treaty led to its nullity. Taking advantage of military successes over the Armenians and the Greeks, of the divergences within the Entente, and of the support coming from the Soviet Union, Turkish diplomacy succeeded in gaining important concessions at Lausanne as opposed to the Sèvres Treaty.

¹¹<http://www.firstworldwar.com/source/versailles321-386.htm>., Section II (Navigation) in Part XII (Ports, waterways and railways), has Art. 327-364 of the Treaty of Versailles.

¹²*Conférence de Lausanne sur les affaires du Proche-Orient, 1922-1923. Recueil des actes de la conférence. Première série, Tome I. Protocoles des séances Plénières et process-verbaux et rapports de la Première Commission*, Imprimerie Nationale, Paris, 1923, p. 124.

¹³ For the text of the Treaty of Sevres, see <http://www.hri.org/docs/sevres/>.

The text of the Treaty which was signed in the Swiss town on July 24th 1923¹⁴ kept: the principle of free passing through the Straits and freedom of commerce, with some wartime restrictions concerning the number and tonnage of military vessels belonging to non-riverine states that entered the Black Sea (they were not permitted to surpass the dimensions of the most powerful flotilla of riverine states, in this case the Soviet Union); the demilitarization of the Straits' shores, of the Marmara Sea islands and the Straits' entrance; the establishment of an International Straits Commission, consisting of delegates from France, Great Britain, Italy, Japan, Bulgaria, Greece, Romania, the Soviet Union and Yugoslavia, with the role to supervise freedom of passage and to ensure the correct implementation of conventional provisions¹⁵. As opposed to the Treaty of Sèvres, where the Straits Commission had more extended prerogatives such as those of the European Commission of the Danube (an executive body), at Lausanne its attributions were reduced to surveying navigation through the Straits (in the manner of the International Commission of the Danube).

Both Turkey and Romania viewed the prerogatives of these international bodies as infringements on national sovereignty. But the two countries stood on different juridical positions. Whilst Turkey was defeated in World War One and was not interested in the juridical revisionist consequences of its demands – moreover, the Treaty of Lausanne was the first revisal of the Versailles system – Romania had to be very careful with its claims. Romanian diplomacy tried to avoid the unilateral resolution of its own demands concerning the maritime sector of the river, also asking Turkey to not act with force in the matter of the Straits, especially not after the Balkan Pact (February 8th 1934) – a regional alliance with a defensive role, made of Romania, Yugoslavia, Greece, and Turkey¹⁶.

The Romanian demands over the internationalization of the Danube will be speculated by the true revisionists after 1918, becoming a fuel for increasingly stronger German attacks concerning the alteration of the entire statute of the river (for both the upriver sector – the International Commission, and the maritime sector

¹⁴ For the text of the Treaty of Lausanne, see https://www.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne.

¹⁵ Paul Gogeanu, *Strămtorile Mării Negre de-a lungul istoriei*, Editura Politică, București, 1966, p. 131.

¹⁶ Nicolae Titulescu, the Foreign Affairs minister and the chief of the Romanian delegation at Montreux (June 22nd – July 20th 1936), will eulogize Turkey's attitude amidst the negotiations for the Straits, which manifested respect towards the Treaties. See *Ibidem*, pp. 142-143.

– the European Commission)¹⁷. In 1927 in Rome, during a meeting between the European Commission of the Danube's delegates, the non-riparian partners – Great Britain, France and Italy – drew the attention of the Romanian delegation that any initiative towards opening a discussion over the Mouths of the Danube's regime could constitute a request for the revival of the Versailles treaties. Concerning this interpellation, the Romanian minister in Rome reported that the Italian government believes the debates on the European Commission of the Danube cause problems of major politics and endanger the principle for the inviolability of treaties¹⁸.

The most common argument used by the Romanian jurists that demanded the dismissal of the European Commission of the Danube indicated the inexistence of a similar body with such extended powers, which was indeed a fact, but Romanian diplomacy and media compared the Mouths of the Danube's status to that of the Straits up until Montreux (1936). Beyond possible resemblances, the interdependence between the Danube and the Black Sea Straits was far more important. I. G. Duca, a figure of Romanian interwar politics, stressed in a conference entitled *Romania's economic and political relations* [Raporturile economice și politice ale României] held on February 5th 1927 at the Commercial Academy in Bucharest that “the importance of commerce through the Mouths of the Danube was that much more obvious for Romania as, in lieu of a Black Sea almost shut-off at the Straits (an evident reference to the pre-war regime), we have an entirely open Black Sea because through the last regime for the Straits (from Lausanne) their freedom is completely secured and thus we can foresee the possibility of a great development towards Asia Minor and the Mediterranean basin”¹⁹.

By this point of view, we shouldn't be surprised at the interest of politicians or of the public in identifying, in most cases to full accord, the relations between the regime of the Straits and the Turkish State and those of the Mouths of the Danube and Romania. At least by a preliminary analysis, a Statute under the control of an international commission advantaged Bucharest in the case of the Straits and had the opposite effect in the case of the Mouths, the reverse of the medal being just as applicable.

¹⁷Spiridon G. Focas, *The Lower Danube River in the Southeastern European Political and Economic Complex from Antiquity to the Conference of Belgrade of 1948*, New York, 1987, p. 516.

¹⁸Iulian Cârțână, Ion Seftiuc, *Dunărea în istoria poporului român*, Editura Științifică, București, 1972, p. 242.

¹⁹Apud Constantin Cheramidoglu, *Considerații privind comerțul de transit derulat prin porturile de la Dunărea de Jos în perioada interbelică*, in „Analele Dobrogei. Serie Nouă”, an VI, nr. 1, 2000, Constanța, p. 119.

In any case, at the Straits Conference in Montreux (June 22nd – July 20th 1936), Romanian diplomacy fronted by Nicolae Titulescu, relying on friendly relations with Turkey²⁰, supported its riverine right over its own territory and “there is no reason for not granting Romania the same satisfaction which was given to Turkey, both cases being similar (*The International Commission of the Straits and The European Commission of the Danube*): a Commission that implements over the territorial sovereignty of the State in which it finds itself”²¹.

The fiercest protester of the European Commission of the Danube’s interwar prerogatives was Nicolae Titulescu, Romania’s Foreign Affairs minister between October 20th 1932 and August 29th 1936²². Titulescu – a remarkable political figure, jurist and professor, one of the greatest diplomats in Romanian history, a sharp advocate for collective security and Romania’s permanent representative at the League of Nations from 1921 onwards (being elected as the president of this forum in two consecutive years, 1930 and 1931) –thought that Turkey’s intervention for regaining full control over the Straits was just as valid as that of Romania for the Mouths of the Danube. “[...] It seems to me – Titulescu said – that giving Romania back the territorial attributions inherent to any sovereign state is an act that serves peace. As Romanians, to accept restrictions on our sovereignty in what concerns the Danube [...] is an act so contraire to Romanian dignity that no one, absolutely no one in my country would accept it”²³.

The Montreux conference had been prepared by Turkish diplomacy fronted by TevfikRüstü Aras, Turkey’s Foreign minister between 1925 and 1938. Turkey’s wish to take on full control over the Straits had been previously stated at the meetings of the Balkan Pact²⁴, at the League of Nations’ sessions²⁵, in various meetings or discussions with other diplomats²⁶. Pleading its insecurity under the demilitarization of the Straits, a diplomatic note was addressed on April 10th 1936 to all signatory governments of the Lausanne Convention, which solicited the debut of

²⁰ Romania, Turkey, Greece and Yugoslavia sealed the Balkan Pact on February 9th 1934, a regional defensive alliance.

²¹ The Archive of the Ministry for Foreign Affairs (from now on, cited as AMAE), fond 71/România, for the years 1936-1939, vol. 3, f. 126. Emil Oprișanu’s report from September 6th 1936, a member of the Romanian delegation in Montreux, to Romania’s Ministry for Foreign Affairs.

²² Ion Mamina, Ioan Scurtu, *Guverne și guvernanți (1916-1938)*, Silex, București, 1996, pp. 148-149. Besides the indicated timeframe, Titulescu also held a short foreign ministry mandate between July 6th-30th 1928.

²³ Nicolae Titulescu, *Documente diplomatice*, Editura Politică, București, 1967, p. 808.

²⁴ In the minutes of the May 11th 1935 session of the Balkan Pact’s Permanent Council, “Turkey’s right to rearm the Dardanelles” was mentioned. See *Ibidem*, pp. 647-649.

²⁵ Turkey had adhered to the League of Nations in 1932.

²⁶ Robert Deutsch, *Conferința de la Montreux*, Editura Politică, București, 1975, pp. 21-37.

negotiations for the modification of the regime²⁷. The Montreux debates started on June 22nd 1936, on a European background in which revisionism was constantly developing. Up until that date, Germany had successively denounced the disarmament of March 16th 1935, imposed on it through the fifth section of the Versailles Treaty²⁸, and had remilitarised Rhenania on March 7th 1936, breaching the dispositions of Articles 42 and 43 of the same Treaty²⁹. Italy had attacked Ethiopia on October 3rd 1935, triggering a major crisis in the League of Nations, and on the eve of the Montreux conference it had developed powerful military bases on the Dodecanese islands, which were potential threats to Turkey and the Straits³⁰. Moreover, Italy was the single invited country that refused to participate in Montreux³¹.

Romania's delegation, led by Nicolae Titulescu and containing Constantin Căteșcu, Vespasian Pella, general Samsonovici, I. Roșca and C. Mihalopol, supported Turkey's demands in Montreux. Nicolae Titulescu's inaugural speech is evocative of the Romanian interest for the Straits and for the trust that Romania had in Turkey at that moment:

"At the verge of this conference I wish to make a statement: anything that touches Turkey's security also touches Romania's security and all that concerns the Black Sea interests my country to the highest degree, because it is through the Black Sea and the Straits where our only way to the free sea lies.

(...) The Honourable Foreign Affairs minister of Turkey was right to say in his speech that Turkey has its most vulnerable spot at the Straits, that it is its right to protect it and it is the duty of others to support it.

(...) I will say that the Straits are Turkey's heart itself. But they are also Romania's lungs. When a region is, through its own geographical position, the heart of a nation and the lungs of another, the most elementary wisdom commands the two nations to unite and to form a whole, a fact that Romania and Turkey have understood. By the Balkan Pact the two countries have tied their fates together and to those of Greece and Yugoslavia as well"³².

Two views confronted one another at Montreux, essentially expressing the two doctrines: the international character of waterways versus riparian rights. The

²⁷ AMAE, fond 8, Convenții, S.1, Vol. X, f.n. it includes the Turkish governments note.

²⁸ <http://www.firstworldwar.com/source/versailles159-213.htm>., Part V (Military, naval and air force clauses), includes articles 159 to 213.

²⁹ <http://www.firstworldwar.com/source/versailles31-117.htm>., Articles 42 and 43 are included in the "Political clauses for Europe" (art. 31 to 117). The stipulations were reconfirmed by the German State through the Locarno Agreement.

³⁰ Robert Deutsch, *op. cit.*, pp. 26-27.

³¹ Ștefan Stanciu, *op. cit.*, p. 345.

³² Nicolae Titulescu, *Discursuri*, Editura Științifică, București, 1967, p. 330.

first point of view, Anglo-French, campaigned for the preservation of the International Straits Commission, arguing that its removal would be a negative example with troublesome consequences for similar international commissions. The Straits Commission did not inconvenience the Turkish government by not having executive powers, and the various representatives within the Commission could ensure more effective relations between their governments and the Turkish one. Turkey counter-positioned itself, with the support of Romania and the Soviet Union. Turkish diplomacy, in the name of regaining full sovereignty, stated that Turkey was ready to fulfil all of the Commission's functions and to respect all of the engagements concerning good navigation through the Straits³³. Ultimately this point of view prevailed and the International Straits Commission was disestablished³⁴.

Viewing the Montreux Convention (July 20th 1936) as a real success for Romanian diplomacy as well, and impossible not to also have effects on the regime of the "Danube Straits", Titulescu expressed his point of view in the interview he gave to the French newspaper *Le Temps* on July 29th 1936³⁵. The speech, which at the time contained Romania's official position on the matter, was extremely acidic towards the European Commission of the Danube. Condensing the arguments of the Commission's opponents, the Romanian minister said that "Romania sees as necessary the suppression of the second (the European Commission of the Danube), as it represents, as we will see, the most unbelievable anachronism, the most inadmissible foreign territorial control, the international body that responds in the least manner to the purposes for which it was created (...) The issue we wish to raise is not the revisal of the treaties (*the explanatory note comes in the context of international escalation of revisionism*, our underline). It is the issue of unifying the regime of the Danube, as no international river in the world is put under surveillance exercised by two Commissions". Furthermore, the Romanian diplomat brought economic, technical and moral arguments. "The purpose behind the Commission's creation was to look over the works being done at the Mouths of the Danube and in neighbouring parts", but "for many years now, the European Commission of the Danube has been struggling with insurmountable financial difficulties, having to cope with expenses that did not correspond to the incomes provided by navigation taxes" and "in these circumstances, the Romanian government could neither overlook nor fear to openly proclaim that it cannot allow its single most important riverine outlet to the Black Sea, the pivot of its economic existence, to collapse". Also invoking the multiple fiscal concessions obtained by the Commission's

³³ Juliette Abrevaya, *La Conférence de Montreux et le Régime des Detroits*, Paris, 1938, pp. 113-116.

³⁴ Robert Deutsch, *op. cit.*, pp. 101-102.

³⁵ Nicolae Titulescu, *Discursuri*, pp. 546-549.

institutions or by its employees, which came down to “exemptions and again exemptions” and which ultimately were breaches of national sovereignty, the solution called for by the Romanian diplomat was the dissolution of the European Commission of the Danube and the extension of the International Commission’s competences so far as the Mouths of the Danube, because Romania did not contest the international character of the Danube but instead asked that attributions concerning territorial prerogatives be given to the Romanian State³⁶.

Therefore, Titulescu was not adjudicating the Montreux solution for the Mouths of the Danube; he was not contesting the international character of the Danube, but wanted to unify the river’s regime by dissolving the European Commission of the Danube (with an executive role) and by extending the attributions of the International Commission of the Danube (with a supervisory role) down to the river’s confluence with the sea. Such a solution, in his view, did not have a revisionist potential in a time when all of Europe was divided, in an atmosphere where revisionism prevailed and in which Italy was in conflict with any other Power, and Germany “was destroying a treaty each day”³⁷.

Even though, in all his speeches, Titulescu rejected the revision of the Versailles system on territorial matters, nonetheless the dismissal of the European Commission of the Danube could not be done without modifying Article 346 of the Treaty of Versailles, a treaty which also included territorial provisions. But the great Romanian diplomat was nonchalant in affirming that the modifications requested by the Romanian authorities over the maritime sector of the Danube cannot bring any other negative consequences in addition to those already caused by Germany through the denouncing of the Versailles Treaty’s clauses³⁸.

Titulescu’s stance, in our opinion, stood far from the truth, should we only consider the Romanian requests’ propaganda potential. Thusly, the states in the Danubian basin, Romania’s former adversaries in the First World War – Austria, Hungary, Bulgaria, and especially Germany – speculated and interpreted in their own interest the Romanian diplomatic activity that concentrated on the modification of the Danube’s international regime. By amplification and exaggerations, even the smallest Romanian demands ended up having the image of definitive territorial revisions of the Versailles System. As an example, we will merely indicate the reactions of those states’ media at Titulescu’s position at the Montreux Conference. The press in Budapest described the Romanian minister as “an avant-gardist of treaty revision”, the one in Vienna used the expression “the new adversary of the Versailles dictate”, and the German press wrote that “Titulescu is an advocate for

³⁶*Ibidem*.

³⁷Spiridon G. Focas, *op. cit.*, p. 516.

³⁸*Ibidem*, p. 517.

cold revision” or “Titulescu demands the abolition of control over the Mouths of the Danube”³⁹.

In the same day with the *Le Temps* interview (July 29th 1936), Titulescu informed Romanian king Charles IInd and prime-minister Nicolae Tătărescu through a confidential telegram about the interview he gave to the French newspaper, “in which I documentarily explained the Romanian thesis in the matters of the Danube as it was thought by our forerunners, showing the capitulations regime to which Romania is subjected, asking for the passing onto Romania of the territorial attributes and the unification of the Danube regime by means of one single Commission (...)”⁴⁰. In the diplomat’s point of view, supressing the European Commission of the Danube “is the only way to put an end, without insulting anyone, to new admission requests that were made by the U.S.S.R., Poland, Germany, Greece, and Turkey”⁴¹. At the end of the telegram, Titulescu asked for the prime-minister’s support for his thesis, “for foreigners to know that Romania is one single soul”⁴².

In reality the Romanian political class and public, although inclined by pride and national dignity to solicit the disestablishment of the European Commission of the Danube, were far from unitary in supporting Titulescu’s point of view. Politician Gheorghe Brătianu⁴³ and jurist Nicolae Dașcovici⁴⁴, through articles in the press, drew attention on the fact that “our situation at the Mouths of the Danube was not perfectly similar to that of Turkey at the Straits, and replacing the European Commission of the Danube with the International Commission would have been a mistake”, accentuated by suggestions coming from the Soviet Union⁴⁵.

Circling back to the *Le Temps* interview, Nicolae Titulescu said that “Romania will always keep a deep gratitude to this international body (The European Commission of the Danube), which gave her several decades of economic development *with shelter from the European political conflicts* (our underline)”.

³⁹ Apud Iulian Cârțână, Ion Seftiuc, *op. cit.*, p. 242. The articles were published in: “Pester Lloyd”, Budapest, August 6th 1936; “Neuigkeits-Welt-Blatt”, Vienna, August 7th 1936; “Kölnische Zeitung”, Köln, August 4th 1936; “Deutsche Allgemeine Zeitung”, Berlin, August 5th 1936.

⁴⁰ Nicolae Titulescu, *Documente diplomatice*, doc. 474, p. 808.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ See Gheorghe Brătianu’s article in “Curentul”, issue of September 13th 1936.

⁴⁴ Nicolae Dașcovici, *Comisiunea Europeană a Dunării. Ce a fost de la început – datoria noastră de recunoștință*, in „Argus” issue of August 6th 1936; Idem, *Navigația la gurile Dunării și Comisiunea Europeană*, in „Argus” issue of August 10th 1936.

⁴⁵ Idem, *Regimul Dunării și al strâmtorilor în ultimele două decenii (cu o anexă documentară)*, Iași, 1943, pp. 53-54. An insinuation at Titulescu’s politics of drawing nearer Romania and the Soviet Union.

Starting off exactly from the false premise of apparent security, Titulescu's critics asked themselves if, in view of the intensifying revisionism, the Romanian State could afford to give this body up, which provided, even if indirectly, guarantees for security and regional stability.

Approximately one month after the Montreux success, Nicolae Titulescu was replaced on August 29th 1936 from the Ministry of Foreign Affairs after a governmental overhaul⁴⁶. His falling from grace had been caused by personal animosities with several influential political figures, who reproached his sometimes excessive support for collective security politics – see the embargo against Italy after the Abyssinian aggression, or the closeness towards the Soviet Union. The November 14th 1936 unilateral German denouncing of the international regime for rivers⁴⁷ changed the Romanian authorities' objectives in their claims for sovereignty at the Mouths of the Danube and determined Romanian diplomacy to distance itself from the previous Titulescu demands, although Romania now had the possibility to obtain its goals: either through the Montreux solution, that "peaceful revisionism, as it was called by the English political figure Anthony Eden in the house of Lords"⁴⁸, or through the aggressive type of revisionism promoted by Germany, left unsanctioned by the Great Powers defending the Versailles system. Furthermore, in its interventions Romania had the full support of Yugoslavia and Czechoslovakia, the two partners in the Little Entente⁴⁹. Bucharest's dilemma was obvious: it either accepted or rejected the European Commission of the Danube, in the last case Germany replacing the international body with a Berlin-dominated riverine agency⁵⁰.

Eventually, the solution proposed by Titulescu for the Mouths of the Danube came to be in the Sinaia Arrangement (August 18th 1938), which wasn't so much a result of Romania's demands as it was a consequence of the French-British conciliatory policy for Eastern Europe. The Arrangement and the following Bucharest Convention (March 1st 1939) were supposed to be a

⁴⁶ Ion Mamina, Ioan Scurtu, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁷ Dan Boțescu, *România și problema Dunării în preajma izbucnirii celui de-al doilea război mondial*, in „Danubius”, vol. V, Muzeul de Istorie din Galați, 1971, , p. 226.

⁴⁸ „Argus” issue of December 31st 1936. A fragment of Nicolae Dașcovici's speech, held on December 28th 1936 at a conference in Galați.

⁴⁹ Iulian Cârțână, Ion Seftiuc, *op. cit.*, pp. 310-312. The Yugoslavian government asked the authorities in Bucharest to jointly retire their representatives from the International Commission of the Danube so as to subsequently ask for the dismissal of the European Commission. Romania refused and asked Yugoslavia and Czechoslovakia to collaborate in order to maintain the international regime of the Danube.

reconciliation on the Danube matter between the revisionist side (Germany and Italy) and the side defending the Versailles system (France and Great Britain). While the situation of the Straits remained unchanged until present times, the balance newly set at the Mouths of the Danube would not last for long, being affected by the Second World War and later by the post-war Soviet hegemony.

⁵⁰ Richard Frucht, *Combatting an Anachronism: Constantin Conțescu and the European Commission of the Danube*, in „Revue Roumaine d'Histoire”, tom XXVIII, nr. 1-2, 1989, București, p. 110.

Gennadiy Ivanovich MALYSHENKO *

IMPORTANCE OF PAN-ASIANISM IN THE POLITICAL LIFE OF THE RUSSIAN COSSACKS IN THE NORTH-EASTERN CHINA (1932–1945)

-Abstract-

The article examines the causes of the Pan-Asianism spread among the Russian Cossacks resident to the North-Eastern provinces of China. The presence of that ideology revealed an intention of the Japanese military leadership to extend their military expansion into the inner provinces of China. Also, the idea of "Greater East Asia Co-Prosperity Sphere" envisaged occupation of the Northern Sakhalin and all of the Kurils, the Eastern Siberia, Inner and Outer Mongolia, as well as expansion into Tibet, Dutch India, and the Hawaii. The beginning of the "New Order" in Asia was marked by the militarists' intervention into Korea and creating of the puppet state Manchukuo. The Japanese continental politics masterminds actively backed the idea of forging the East Asian Federation embracing five nations: the Japanese, the Manchurian, the Chinese, the Mongols, and the Koreans. The essay provides valuable information on placing of Russian residents of the Chinese Eastern Railway's (the CER) Adjacency Zone on the same footing as the Manchurian population, and recruitment of the most active and the prominent Russian and Cossack emigrants to benefit Manchukuo state-building. Some of the expatriate Community and the Russian Cossacks leaders believed that a buffer state could be built with a help from the Japanese. They persuaded the expatriate Cossacks to join up with the Japanese Military Mission in a battlefield alliance aimed to oppose the USSR, and overthrow the Communist power in the Cossack lands. In the Russian expatriate community, many of the political discussion participants objected to further development of the Japanese aggression and took allying of the Far Eastern Cossack factions with Japan negative. This is why the implementation of Pan-Asianism state doctrine among the Cossacks of the North-Eastern China and adjacent territories was coming with worsening of oppression severity in the Japanese occupation powers' dictatorship.

* Department of Philosophy, History, Theoretical Economics, and Law, Omsk State Agrarian University named after P.A. Stolypin (g_malyshenko@inbox.ru).

Keywords: Pan-Asianism, the Cossack Emigration, Buffer State, Federation, Immigration, the Regionalists, Expansion, Coalition, Militarism, Autonomy, Cooperation, National Patriotism.

Introduction

When the foundations of the civil society are being laid down, the scientific significance of studying the value of the Pan-Asianism ideology in the political life of the Russian Cossacks in the Northeast China takes a hold. There are special studies of this problem, which reflected the political debate among the expatriate Cossacks. The scientific research reflects the theoretical views of the Siberian Regionalists, the Cossack leaders and supporters of Roerich's project *Kansas*, resulting in an idea that a temporary alliance with the ideamongers of Pan-Asianism would be fine to overthrow the Soviet regime and for renewal of Russia.

The life experience of the Humanity confirms the feasibility of studying and understanding the historical processes of the past in order to extract lessons for the future from them. It is important to understand the reasons for why many Cossack emigrants have not accepted the ideas of Pan-Asianism, and why the ideological concepts of the Siberian Regionalists together with the political views of N.K. Roerich's followers have collapsed. Therefore, the relevance of studying of the scrutinized problems fed the author's volition to show that Pan-Asianism was the ideological justification of the aggressive policy of the Japanese militarists.

After the accomplishment of the Russian Socialist Revolution and the subsequent Civil War, the Northeastern provinces of China have become a focal point of the World's history. There, Russian Cossack and non-Cossack Diasporas have formed, which participated directly in the construction of the puppet state of Manchukuo. Pan-Asianism was a foundation of this state. While following its goals implementation, as some leaders of the Cossack emigration admitted, it was possible to construct a separate Cossack state under the slogan "Building a new Asia". Those leaders included Ataman G.M. Semyonov who advocated the creation of a buffer state by making a temporary alliance with the Japanese to fight against the Soviet Power and Bolshevism. He and his supporters had hoped to destroy Bolshevik Russia with the help of cannons from abroad, turn its statehood into ruins, and then recreate it in such a miniature way like that of Manchukuo.

In many villages bound to the CER's Adjacency Zone, there were many supporters of the ideological positions of the Siberian Regionalists among the Cossacks of the Siberian Cossack Army. The Regionalist ideologists proclaimed the establishment of the Autonomous Government of Siberia as a part of the new

Russia. Most of them advocated a federation and parliamentary form of government. A lesser number of the Regionalist Cossacks recognized a unitary state structure and the monarchy restoration after the fall of the Soviet regime. And only a tiny minority of the Regionalist movement supporters backed the military dictatorship following the example of the Fascist states of Europe.

Russian Academician N.K. Roerich had taken a special interest in the ideology of "Building a new Asia". While studying cultural sites in the Central Asia, the scientist dreamed of creating an independent state named "The Sacred Union of the East" in Gobi Desert.

A considerable number of the Russian emigrants and Cossack retained their passion of national pride and patriotism and expressed their negative attitude towards Pan-Asianism. Among them were General A.I. Denikin, N.L. Gondatti and others who believed that every Russian should have come to the defense of the USSR and their native Cossack regions if he had been a true patriot of his Homeland. It should be noted that despite the various fate of the Cossack emigrants, their historical mission has not disappeared completely from the World stage. The Cossack emigrants were cut off from the ancestral Homeland of Russia, but even outside its borders, they remained a part of the Russian people.

The content and conclusions of the work can be used in the course of the history of the Russian Cossacks, in the patriotic education courses at educational institutions, including schools and military schools. This paper fills a gap in the historical picturing of the Cossacks as a bulwark of patriotism and defense of the country against external threats.

Materials and methods

Studying the topic of the research, the author used the comparative historical analysis which compared the Pan-Asianism ideology with the ideological views of the Cossacks, the Regionalists, and foreign public figures. This analysis allowed him to study the problem of preserving the national identity of the Russian refugees in conjunction with the historical situation of the studied period.

The principle of pluralism is considerably important for the sake of revealing the essence of Pan-Asianism, of ideological positions of the Cossack Regionalists, and of the supporters of Nikolai Roerich's "The Sacred Union of the East". From this perspective, we study the causes of why Pan-Asiatic ideas have spread among the emigrant Cossacks, and why they were rejected by the majority of non-Cossack and Cossack emigration.

The systemic method allowed the author to find the primary and secondary elements of the cause-and-effect chains, to explore in better detail the problem as a

whole, and its most important components. The same method was used to digest the bibliographic data on the scientific literature.

In this study, the author used the method of logical historical research. He contributed to the coverage of the historical process through disclosure of internal relationships, changes in the foreign countries at different time stages. Its usage has allowed to single out the main facts and events, as well as the main stages of the origin and spreading of Pan-Asianism among the Russian refugees. In addition, this method allowed the author to avoid a purely empirical descriptive narration.

Literature Review

The book *History of war in the Pacific* is scientifically valuable for assessment of the governance reform at the territory of the puppet state of Manchukuo. The author has collected a material which testified that the Pan-Asianism ideology has rigorously regularized the life of the Russian refugees abroad. All the socio-political organizations of the emigrants were under the control of the Japanese Military Mission.

Some valuable information about the history of the state of Manchukuo is available on the pages of *The East and Us (Vostoki My)* journal. The author analyzed the memorandum of Prime Minister Tanaka of the Japanese government, that reflects the aggressive policy of the Japanese militarists. The material revealed the attitude of the emigrant community towards the Japanese occupation of China's Northeastern provinces.

Issues of *Proceedings of the Oriental Institute of Far Eastern State University* editorial board pose a scientific interest. While analyzing them, the author came to the conclusion that calls for the unification of the nations under the slogan of Pan-Asianism have sounded under the colonial dependence of most Asian countries from the states of Europe.

Equally important is the use of materials from the collection of scientific works *The Japanese Historiography of the Russian-Japanese and the Soviet-Japanese relations in the 19th and 20th centuries* on the part of the author. This collection includes the studies done by foreign as well as domestic scientists and political figures from Japan. In their works, they revealed an ideological justification for the aggressive policy of the Japanese imperialists in order to create the "Greater East Asia Co-Prosperity Sphere". Nevertheless, some members of the Japanese government looked for ways to resolve the conflict on the principles of cooperation and collaboration.

In this study, the scientific value had the magazines *The Sentry (Tchasovoy)* and *The Boundary (Rubezh)*, who expressed allegiant sentiments among the Cossack emigrants regarding the implementation of the "New Order" policy by the Japanese

militarists. This fact is explained by the desire of the Cossack heads to strive for the liberation of their abandoned homelands from the power of the Bolsheviks.

Besides, some important information related to protection of cultural treasures during armed conflicts in Asia, and to the building of an independent state under the name of "The Sacred Union of the East", was printed in Russian *Questions of History* (*Voprosy Istorii*) academic journal. The author analyzed how the Cossack emigrants in Northeastern China viewed upon the project *Kansas* by N.K. Roerich, which was about the unification of the nations of Mongolia, China, Altai, Tuva, and Kalmykia. The author also revealed the reaction of the Japanese militarists and their ideologists with regard to that project.

Thanks to the publications of *The Amur Pravda* (*Amurskaya Pravda*) newspaper, the author has discovered facts about the cooperation of the Cossack emigration leaders with the officership of the 2nd Intelligence Division of the Kwantung Army's headquarters. The information about support expressed by the Board of Far Eastern Branch of the Russian Military Union under the leadership of General M.K. Diterikhs for the concept of Asian "New Order" under the auspices of Japan, is also interesting.

The most informative in terms of the disclosure of the essence of the Pan-Asianism concept were Harbin newspapers *Our Way* (*Nash Put'*), *The Russian Word* (*Russkoye Slovo*), *The Dawn* (*Zarya*), *Harbin Time* (*Harbinskoye Vremya*) and others. The articles printed in them reflected the ideological disputes between the Cossack leaders on the cooperation of *Kyōwakai* Association with the Japanese Military Mission. It's interesting from a scientific standpoint to study the information on the participation of the Russian Cossack detachments in Manchukuo Army, as well as on the *Kyōwakai* volunteer brigades.

The author analyzed the newspapers *The Latest News* (*Posledniye Novosti*), *Free Siberia* (*Vol'naya Sibir'*) and others, which contained material about the so-called "Siberian Plan" of the Regionalists in exile. It's especially impressive to read about the emigrant Cossacks' position on the plans of the Cossack Movement's Solution drafted by the ideology leaders of the Regionalists.

Because of the lack of interest towards the problem from the foreign colleagues, no English language sources have been used.

The study subject is perspective due to high studying demand for it in the Russian science, because of ongoing Russian national identity formation and development, and because it's a time to rally people to the patriotic platform in the face of threats of different origins.

Results

The goal of this work is doing an analysis of Pan-Asianism and its significance in the political life of the Russian Cossacks in Northeastern China (1932–1945).

Objectives: Studying of the socio-political situation in the specified time period; identification and mapping of points of the Cossack public opinion about Pan-Asianism; analysis of the reaction and the realization of the social thought of the Cossacks.

The novelty and significance of the study lie in the fact that the presented information highlights the direct participation of the Cossack community in the construction of the puppet state under the auspices of militarist Japan. The facts on the presence of partisans of the Siberian Regionalists' ideas, as well as of supporters of state-building of the "Sacred Union of the East", among the Cossacks in exile were revealed.

Establishment of the occupation regime in Northern China marked a new period in the implementation of Pan-Asianism by Japan's militarist circles. That ideology was welcomed by some members of the Russian emigration. Among them were leaders of the emigrant Russian Cossacks in the Northeast China. They allowed for a variety of options to build a buffer state with the help of the Japanese, who pursued the idea of "Building a new Asia."

The initial basis for the ideological justification of the Japanese military expansion in Chinese inner provinces and other East Asian countries was Pan-Asianism theory. It was designed by the ideologists of the continental policy of the Japanese government, which argued for a "common destiny" of Japan with many developing Asian countries. The development of this idea led eventually to the emergence of a "New Order" concept that contained the basic provisions of the Pan-Asianism ideology in the early 1930s. Justifying the continental direction of expansion, its supporters argued that the center for development of all the Asian nations should be Japan. According to their statement, it is necessary to pay attention to the establishment of the East Asian Federation (EAF), represented at the first stage by Japan, Manchukuo and China¹.

This period was special in all spheres of life of the Cossack residents to the North-Eastern provinces of China. During the fall of 1934, in the course of state management reform in Japan, the Bureau of Manchuria was coined, chaired by the Minister of War Hayashi. He has been endowed the powers that previously belonged to the Ministry of Foreign Affairs and the Ministry of Colonies. With the abolition of the post of the Chief of Kwantung area, his functions were transferred to the

¹ *Amurskaya Pravda*, 21 May 1932, p.1.

regional governor, who acted under the control of the Japanese Ambassador. In addition, the Ambassador was the General Officer commanding the Kwantung Army. The puppet state's defense was provided by the Japanese Army, while maintenance of the public order was carried out by the national armed forces. Management reforms in Manchukuo, as the Cossack leaders believed, were the recognition of the expansion of the Japanese influence in Northern China. This was evidenced by the fact that 36% of all employees of the central government agencies and 29% of employees of the provincial governments were of the Japanese nationality. Establishing control over the activities of the anti-Japanese political organizations and their ban testified to the establishment of the military dictatorship of the Japanese militarists. They paid attention to the ideological justification of their policy among the immigrant population of the Far East. The Pan-Asianism ideological concept has strictly regulated the life of the Russian refugees abroad. All the socio-political organizations, publications, youth associations of emigrants were under the supervision of the Japanese Military Mission (JMM). This fully concerned the representatives of the Russian emigration².

The next stage in the development of Pan-Asianism in the second half of the 1930s was propagandizing of the "Greater East Asia Co-Prosperity Sphere" under the auspices of Japan. It was to include the territory of the Northern part of Sakhalin and the Kuril chain of islands, Eastern Siberia, Manchukuo, Inner and Outer Mongolia. With the further expansion, it was expected that China, Tibet, Dutch India and Hawaii should enter the EAF too. As the Japanese military operations in the interior provinces of China have dragged on, some members of the Japanese government looked for ways to resolve the conflict on the principles of cooperation and collaboration. They recognized the impossibility to subjugate China by military means, and have regarded the solution in creating the East Asian Federation as the only acceptable way out for Tokyo³.

In November of 1937, the official circles of Japan declared the conclusion of the treaty with Manchukuo. According to the reached conditions, of all the administrative rights have been transferred to the authorities of the puppet state. The Japanese diplomacy promoted the treaty as a document that restored the sovereignty of the new Asian state. As diplomats argued, a "surrender" of Japan from extraterritoriality should soften the anti-Japanese sentiment among the Chinese national bourgeoisie. An important task, in their opinion, was the use of resources of

² Archbishop Nestor, *The Far East Essays*, Belgrade, p.60.

³ Verisotskaya E.V., "The Ideological Justification of the Aggressive Policy of the Japanese Imperialists in the Works of Bourgeois Scholars and Politicians of Japan (the 1930s – 1940s)", *The Japanese Historiography of the Russian-Japanese and the Soviet-Japanese Relations in the 19th and 20th Centuries*, Vladivostok, 1987, p. 52.

the Northern China for military production. The economic policy of the occupation authorities was carried out under the slogan of "The Japanese-Manchurian Economic Bloc". After the occupation of China's inland provinces, the Japanese government established the war-time regulations. In the spring of 1938 Japan moved on a wartime footing, and an important part in this played a law titled *On the Total Mobilization of the Nation*. It allowed the Japanese government to send 2/3 of all their budget revenues for the military needs of the Kwantung Army. Laws *On Restriction of Newspaper Articles* and *On Emergency Measures for Supervision over the Press, Meetings, and Organizations* were soon published. In the spring of 1941, with the assistance of the Japanese Ministry of Internal Affairs, a special media control body became operational: the Japanese Newspaper League (JNL). The JNL was transformed into a Japanese Newspaper Company (JNC) in the winter of 1942. After its dissolution in the winter of 1945, control functions were transferred directly into the jurisdiction of the Information Administration.

The Japanese occupation of Northern provinces of China and establishment of the puppet state received different grades of acceptance from the Russian refugees in the foreign Far East. The aggressive policy of the Japanese was welcomed by the Generals M.K. Diterikhs, D.L. Khorvat, and Ataman G.M. Semyonov. After having a conversation with the Head of the 2nd Intelligence Division of the Kwantung Army Colonel Ishimura, Ataman Semyonov stepped up his activities for the militant groups rallying. With the support of the Japanese, the anti-Soviet activity of the White Cossack troops along the western line of the Chinese Eastern Railway (CER) have intensified. The Far Eastern Branch of the Russian Military Union (RMU), led by M.K. Diterikhs supported the concept of the "New Order". In the proclamation of the RMU Board for the Russian refugees of the Westwards emigration, the need to continue the fight against the Soviet state have been highlighted. Some time later, in Germany, Czechoslovakia, Finland, Latvia, Lithuania, a collection of donations and equipping of volunteers to fight in the Far East have begun⁴.

After the sale of the CER, the occupation authorities called on the leaders of the Far Eastern Military Union to hold the idea of a campaign to recognize the "Construction of the New Asia". Because of the Union's propaganda, most of the Cossack emigrant media expressed the allegiant mood. As the leaders of the Russian Cossacks have alleged, the "New Order" policy implementation by Japan would contribute to the liberation of their native lands from the Soviet regime. At the direction of *The Sentry* magazine's editorial office, their reporters from the Far East sent materials on the life of the Cossack emigration after the creation of the state of Manchukuo. According to their opinion, the emigrant community and the press felt

⁴ *Vol'naya Sibir'*, no. 1, 1927, Prague, p. 1.

sympathy for the Pan-Asianism ideology. *The Boundary* magazine, very popular among the Far Eastern Cossacks, have also taken part in this activity⁵.

The "New Order" establishment policy in East Asia has found a support among some members of the Orthodox Church Abroad. After creation of Manchukuo, Archbishop Nestor praised Pan-Asianism for equating the Russian emigrants in their rights to the Manchu nationals. The minister of the church at the time of prayer in front of the Cossacks repeatedly pointed out the possibility of national liberation with the help of Japan. As stated by the pastor, "There is no Russian, nor abroad, neither even within our own country, who would not be aware of how important for Russia, and for all of our national cause, it would be, if the Soviet Russia had clashed in an armed conflict with any sufficiently strong opponent."⁶.

Similar thoughts were voiced by supporters of the All-Russian Fascist Party (RFP) under the leadership of K.V. Rodzaevsky. However, among the leaders of the Russian emigration were many people who did not recognize the concept of Pan-Asianism. They understood that the proclamation of the new regime would bring enormous suffering to all the nations of East Asia. In the winter of 1932, P.N. Milyukov made a speech in Paris on topic: "Far Eastern Conflict and Russia". While describing the Japanese conquest plans, he considered recognition of the "New Order" a betrayal of the national interests. "We cannot under present conditions do fight for our land ourselves. However, crossing to the other sides of the barricades would be criminal for us."⁷.

The anti-Japanese position of P.N. Milyukov was supported in the emigrant press by A.I. Denikin, A.M. Kulisher, A.I. Gondatti, and V.L. Bogdanovic. They met an opposition by not only the right wing but the left wing of the Russian emigration as well. In the spring of 1932, the former President of the Provisional Government, A.F. Kerensky argued that Stalin's government "would not be able to" protect the fundamental interests of the Soviet state. According to him, the fate of the Russian population in the Far East depended on the Japanese international plans. To overthrow the Bolsheviks, Kerensky urged the emigrant Cossacks to ally with the Japanese against the USSR. But many of the participants spoke against the Japanese aggression and participation of the Russian Cossack units in it. They were supported by prominent figures in the emigrant community of Northeast China⁸.

In the spring of 1934, the former diplomat E.V. Sablin, who was a public figure of the Russian emigration, noted that Japan is unlikely to cause any damage to

⁵ *Vol'naya Sibir'*, no. 9, 1930, Prague, p.61.

⁶ *Vostoki My.*, 1941, p.7.

⁷ *Dni.*, March 20, 1932, Berlin, p.1.

⁸ *Zarya*, June 4, 1934, Harbin, p.1.

the former Russian Empire's territory while flying the flag of Pan-Asianism. Despite the expulsion of the Russian influence from Northern China and Eastern Mongolia provinces, the Japanese had to do every effort to establish their domination over the Adjacency Zone of the CER, the Kuril Islands and the Southern Sakhalin⁹.

As history has shown, the former Tzar's diplomat was right. Having experienced the true nature of the pro-Japanese regime, a significant portion of the Russian refugees, including representatives of the Russian Cossacks, did not share the views of Ataman G.M. Semyonov, Archbishop Nestor, and A.F. Kerensky. Thus the occupation authorities had to pursue a tough policy toward the immigrants. It has become apparent in progress of the building of Manchukuo and introduction of wartime administration. With capturing of the Northern provinces of China, the territorial possessions, which in size were not inferior to the territories of France, Poland and the Caucasus put together, have fallen under the rule of the Japanese militarists. Prior to the declaration of Japanese Pan-Asianism, a state ideology of "constructing of a New Asia", all the Cossack villagers were living their traditional way of life everyday, as the Three Rivers Cossacks claimed. For most of them, it seemed that they were out of the political events that testified to the impending changes in the foreign Far East.

When the Soviet government sold their rights on the CER, it accounted for the strengthening of Japan's position. Mass immigration of the emigrant Cossacks into the interior of China was seen by the ideamongers of the new regime as a passive resistance to the aggressive policy of the Japanese. A pro-Japanese newspaper *Harbin Time* have appeared with a cause of supporting the occupation authorities. In addition to having an anti-Chinese sentiment, its articles were directed against the emigration figures, who rejected the idea of establishing the East Asian Federation.

For the sake of the main Pan-Asianism idea, all the political and social life of the Russian emigrants in the puppet state was put under the strict control of the Manchukuo Concordia Association (*Xié Hé Huì* in Chinese, *Kyōwakai* in Japanese). In the order issued by K. Ueda, the Commanding General of the Kwantung Army called *Xié Hé Huì*, the ideological organization of the pro-Japanese state. Taking into account that the emigrants held different attitudes towards Japan, the occupation authorities allowed only sympathizers to join the Army or the state institutions of Manchukuo. They occupied the lower strata of the administrative staff. Towards the insufficiently faithful the Russian emigrants, systematic measures have been taken. Using various pretexts, the Japanese Military Mission evicted outside of North

⁹ Pospelov B.V., *History of the Pacific War*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1957, v. 1. p.310.

China and eastern Mongolia some successful Russian merchants, who were less independent people from the Cossack environment¹⁰.

In the implementation of the concept of “Building a new Asia”, a prominent place was occupied by the problem of solving the national question. The Pan-Asianism supporters sought to cover the social basis of the new state of the Asian nations more completely. When the new regime was just making its first steps in the Northern provinces of China, the five major ethnic groups: the Japanese, the Mongols, the Chinese, the Manchus and the Koreans have been considered the founding construction material for Manchukuo. The main value of their spiritual development was Buddhism, widely spread among the population of Eastern Siberia. Using the Buddhist teaching, the Japanese militarists sought to attach by military expansion the Trans-Baikal territory, and the Soviet Primorye to the puppet state. As the ideologists of Pan-Asianism alleged, after this problem were to be solved, the next brewing problem would be building up the relations with the local population of the would-be occupied territories. In addition, in many parts of the foreign Far East, members of the multinational Russian emigration have settled. The leaders of the Russian and Siberian Cossacks Regionalists developed plans to establish a buffer state under the auspices of the Japanese militarists.

The defeat in the Civil War and the strengthening of the Soviet state temporarily muted the debate about the autonomy of the Siberian region within the Russian emigration. By the beginning of 1923, this topic has been further developed thanks to a group called the “Society of the Siberians” which has gathered in Prague. Their central body was *Free Siberia* magazine, published by the former chairman of the Siberian Regional Duma I.A. Yakushev. Outside Russia, the most active in the rank of a “Government in Exile” was the Council of Authorized Organizations of Autonomous Siberia (CAOAS) headed by Chairman A.V. Sazonov on the territory of Northeastern China¹¹.

Soon, following the initiative of A.V. Sazonov, the “government” was transformed into the Board of Commissioners, whose top group was called the Overseas Executive Committee. Their main objectives were promoting and implementation of the Japanese intervention in the territory of Siberia. After the death of A.V. Sazonov, disagreements regarding the construction of a new Asia under the slogan of Pan-Asianism have sparked up. Having recognized its nature, the majority of the Council of Authorized Organizations of Autonomous Siberia moved to Shanghai, led by V.I. Moravsky. The remaining Autonomists, led by M.P.

¹⁰ Kato R., *Manchu-Di-Kuo and Xié-Hé-Huì*, Harbin, p. 1.

¹¹ Kuznetsov V.S., “Sino-Tibetan Relations in the First Half of 20th Century”, *Questions of History*, no. 3, 1999, p.127.

Golovachyov, created a Council of Authorized Siberian Organizations (CASO) in Harbin.

The foreign Far East Regionalists sought out of the Japanese Command to give them the golden reserve of Russian Empire for the sake of overthrowing the Bolshevik power in Siberia. A large part of it was taken from Omsk during the Civil War to the territories of China, Mongolia, and Japan. In the fall of 1922, many emigrant Cossacks learned about the lawsuits regarding the claim pursued by Ataman G.M. Semyonov. The claim concerned the recovery of the so-called "Podtyagin's Million" in the favor of the Siberians. After three meetings held, the Japanese court did not recognize the demands of Semyonov eligible. They were classified as his private agreement with the Regionalists. Subsequently, they continued to battle over the "Petrovsky and Kalmykovsky gold values", which had been transferred to a secret society *Kokuryūkai* (*The Black Dragon*).

Activities of the Siberian Regionalists in the foreign Far East concerned the leadership of the Soviet state. Following a protest by the Consul General in the French Settlement of Shanghai in 1926, a new lawsuit process was held. It was caused by the illegal publication and sale of postage stamps with the image of the emblem of the Siberian Cossacks between the emigrants of the foreign Far East. A few copies of them were brought to the territory of Soviet Siberia. The main reason to sell the stamps was the need for a financial support of the anti-Soviet activities of the Siberian organizations abroad. These stamps had an inscription, which testified to the Siberian region's autonomy. As the defendants argued, the independent development of Siberia did not contradict to the main idea of Pan-Asianism: the creation of the East Asian Federation under the leadership of Japan.

On the eve of the Sino-Soviet conflict in 1929, *Free Siberia* magazine has begun publishing the polemics regarding the state system of Russia and a place of Siberia in it after the would-be overthrowing of the Communist government. The editors have published a draft of a federal structure for the future Russia and Siberia. It has become apparent that the Regionalists held rather different views on the questions concerning the division of powers between the federal and local authorities. Especially hot was the controversy around the prerogatives of the legislative, executive and judicial powers. I. Okulich, a prominent figure of the Yenisei Cossack Army, offered to take US Federal system as a basis for an autonomic system of Russia. According to his arguments, the legislative functions of Siberia should have belonged to the regional parliament. The executive power was to be exercised by a President elected nationwide, and accountable to the Council of Ministers. He called upon combining the best of the presidential form of government with the traditions of Russian Zemstvo system.

In contrast, the draft proposed by I. Yakushev and I. Serebrennikov was a model of a parliamentary republic headed by the Siberian Regional Council and the Cabinet of Ministers responsible for it. As they argued, Siberia should have been self-controllable and have a single representative body. At the same time, they did not deny an opportunity to create self-sustaining, self-governing federative units on the geographical or ethnic basis, situated in its territory. It was a common position for the authors of these projects, to clearly demarcate the powers of the central and local authorities. The federal center had to acquire the most important spheres of the governmental power: the country's defense, the foreign policy and the financial system. Moreover, the coordination of the relationship between the individual autonomies should be carried out by the central authorities. Within the parliamentary republic, Siberia, as an autonomous unit, would be entitled to "have a full legislative, executive and judicial power". To develop this project, the Provisions of the regional fractioning of Siberia, enacted at the Extraordinary Siberian Congress on December 6, 1917, were used. According to the document, the proposed layouts of the local governments were more like a scheme of an autonomous state body. According to I. Yakushev, the local parliament should have a whole range of issues in its competence: the budget, education, healthcare, communications, transportation and tax duties.

The editorial board of the journal insisted on giving Siberia an economic and cultural autonomy within the united Russian state on the principles of federalism. Some leaders of the Cossacks, who went abroad westwards, argued that the federation allowed for a decentralized management system. It would revive the traditional experience of the self-controlled Cossack regions of the former Russian Empire, said them. The journal's editorial board proclaimed a political credo of the Siberians and called upon considering of both general and specific questions about the future development of the Russian people within the outlook of the Regionalists. Many of the Cossacks of the Siberian Cossack Army participated in discussing this issue. I. Shendrikov, a prominent representative of the Semirechensk Cossacks, and a Chairman of the "Cossack Union in Shanghai", noted that the supporters of Regionalism wished to establish a Siberian state independent from the Soviet Union. Afterwards, their leaders justified a close relationship between the ideas of Regionalism with the geopolitical problems of Russia. As they argued, Russia's economic interests and the population flourishing focus would inevitably be moving eastwards. The natural resource wealth of the Siberian region would help to create a barrier to the economic influence of the United States, Japan, and China. In addition, the future Russia would have to solve the problem of populating Siberia and developing of its productive forces. According to the Regionalists, the management issues of the Siberian regions were to be solved "on the basis of autonomy".

In the summer of 1930 in Beijing during the Far East Meeting, the future state structure of Russia was discussed. In the course of that discussion, representatives of more than 200 Russian emigrant organizations of China and Japan have made their proposals. Among them were the delegates of the Cossack unions and associations of the foreign Far East. Many speakers suggested considering the Far East Meeting to be a Russian Regional National anti-Communist Center (RRNaCC). The majority of votes supported the idea of endowing the RRNaCC a right to express the interests of the population of Siberia and the Far East. The meeting concluded with the passing of the resolution *On the State System of Russia and its Regions*. The document contained the thesis of “the indivisibility of Russia in its revival”. In addition, it permitted the right of autonomy for the major regions of the future Russia. One such region, according to the delegates, would be the multinational Siberia¹².

In the winter of 1933, the Regionalists developed a so-called “Siberian Plan”, which provided for the temporary separation of Siberia from Russia. According to some of them, it stemmed from the need to use its territory in the anti-Soviet struggle. The newspaper *The Latest News* published the speech of M.P. Golovatchyov given at the Harbin Siberian Society. The main idea of the speaker came to the fact that “in the fight against the Bolshevism, the saving tool is the separation of Siberia from Russia”. His position on the ideology of Pan-Asianism made a powerful impression on those Cossack emigrants who attended. According to Golovatchyov, the Siberian question “was a part of the Asian problem”. Most members of the society members condemned the Council of Authorized Organizations of Autonomous Siberia for their tactics of rapprochement with the leadership of *Kokuryūkai* society¹³.

In early 1936, the Overseas Executive Committee decided to suspend the activities of both the CAOAS and the CASO organizations, on the ground they were preparing an armed uprising in Siberia. According to the leaders of Regionalism, strengthening of defense capability of the Soviet Union meant the collapse of the “Siberian Plan”, and other Regionalist projects. The appearance of the puppet state of Manchukuo testified a loss of the main base of the Siberian movement. In addition, strengthening of Pan-Asianism supporters' positions, and the lack of funds led the Councils of Authorized Organizations of Harbin and Shanghai to the political collapse. In general, as the editors of *The Free Siberia* suggested, most of the

¹² *Nash Put'*, November 19, 1934, Harbin, p.1.

¹³ “Correspondence of Russian Diplomats in Exile, 1930-1940. Compiled from the Archives of the Foreign Intelligence Service of the Russian Federation”, *Modern and Contemporary History*, no. 6, 1997, p.92.

foreign Far Eastern Regionalists did not imagine the existence of Siberia, even temporarily, in the form of an independent state.

Some specific interest in the ideology of "Building a New Asia" took the supporters of the Manchurian expedition of Academician N. Roerich. The expedition was a logical continuation of Roerich's travels to Tibet, which became known as the Western Buddhist Mission to Lhasa. The main purpose of the trip was to study the cultural sites on the territory of Central Asia. It was one of the first stages in the implementation of the *Kansas* project which should have ended in coining an independent state named "The Sacred Union of the East" (SUoE) in Gobi Desert. The keynote of this plan was the idea of uniting the nations of Mongolia, China, Altai, Tuva, and Kalmykia. Roerich displayed himself as a prominent politician when conceiving a document called "Pact of Peace", for the protection of items of cultural value during armed conflicts. On April 15, 1935, the Pact was approved by the countries of the Americas. On the instructions by President Roosevelt, G.E. Wallace signed it on behalf of the United States. According to Roerich's statement, the Russian emigration faced the fact of the *Kansas* project's successful carrying out¹⁴.

During the implementation of Roerich's project, it was planned to create irrigation systems in The Gobi, and strengthen the border with China. After that, independence of Inner Mongolia and Tibet should have been proclaimed, followed by preparations to defend it from the Chinese claims by force of arms. Reaching the objectives was stumbling upon the problem of settling the territory of the would-be state. According to N.K. Roerich, no less than 10 million of agricultural workers would be required to cultivate the land and to crop grain. The national composition of the population was assumed to be shaped by the religious principle. The administrative center was to be located in the capital of Zvenigorod and conducted by a Buddhist spiritual leader. To go live, the project required funding amounting up to 2 million US dollars in the form of a five-year loan. A major financier and President of the Roerich Museum L.L. Horsch promised to provide the core capital. Roerich hoped to achieve repayment of the debt through the expansion of economic activity: mining, animal breeding, cultivation of medicinal herbs and fodder. The guarantee under the loan was supposed to be the income-making from the salt lakes and customs duties¹⁵.

By the beginning of the Manchurian expedition, some of the Russian emigrants have witnessed the political events that took place in the Central Asian region. After the founding of the Mongolian People's Republic (MPR), a process of unification of Mongolian tribes in the territory of Suiyuan province began under the

¹⁴ *Poslednie Novosti*, March 1, 1932, Paris, p.1.

¹⁵ *Poslednie Novosti*, November 18, 1933, Paris, p. 1.

leadership of Prince Teh Wang (Demchugdongrub). Following the publication of the memorandum of General Tanaka, the Japanese continued to implement the first phase of construction of the New Asia under the banner of Pan-Asianism. As some leaders of the Cossack emigration believed, the desire of the “New Order” ideologists to strengthen the Japanese influence in Suiyuan could have spurred a conflict between Japan and the Soviet Union, or between China and Mongolia. Roerich began to consider the role of Japan in the implementation of his *Kansas* project, being impressed by those events. According to the arguments of Roerich, “the ideology of construction of the Oriental Federation” called for developing a clear position on Japanese diplomacy. This provoked a strong opposition from the US Presidential administration¹⁶.

In the spring of 1934, N.K. Roerich met in Paris with a number of Russian generals during a stop on his way to the Far East. Some of them were supporters of the so-called “Establisher” movement, who called for the defense of Russian homeland by all means, even outside of Russia. Soon after receiving their invitation, Roerich attended a meeting, where he left a good impression to everyone present. There were also Ataman A.P. Bogayevsky, Generals Count Grabbe, and Akulinin, who thanked him for visiting the Cossack museum. Close contact has been established between the scientist Academician and General N.N. Golovin. This general was famous for his knowledge of strategy and tactics of warfare. For the sake of bringing him to the implementation of his *Kansas* plan (the “Sacred Union of the East”), N.K. Roerich tried to organize a series of lectures for him. On the eve of his departure from the capital of France, Roerich held a private audience with the Japanese Ambassador Suzuki. It ended in a mutual consent regarding the transfer of information about the Manchurian expedition to the board of the French department of N.K. Roerich's New York Museum.

The arrival of N.K. Roerich in Harbin was greeted positively by many Cossacks in exile. The famous compatriot was a welcome guest in all their public events. He spoke to the supporters of the Young Men's Christian Association (YMCA), Russian students of the Faculty of Law, and of the Institute of St. Vladimir. His speech on the importance of the Cossack youth military training for the future of Russia made a particular impression on the pupils of the “Russian House” Samaritan home. Political activity of N.K. Roerich attracted the attention of the Russian Far Eastern military circles abroad. He managed to enlist the support of the head of the local branch of the Russian Military Union General G.A. Verzhbitsky. After some time, he has established communication with the board of the Eastern Cossack Union, that represented the majority of the Cossacks of the

¹⁶ *Russkoe Slovo*, November 8, 1934, Harbin, p.1.

Siberian Cossack Army. Using the help of the Eastern Cossack Union, Roerich wanted to realize the idea of the cooperative movement establishment in the foreign Far East. According to the scientist, the cooperative societies should be a base for different economical sectors in the future *Kansas* state.

Having secured the financial support of the head of the US Department of Agriculture G.E. Wallace, the senior Roerich offered to draft an organization plan of the agricultural cooperatives to his brother Vladimir Konstantinovich Roerich. With the defeat of Baron Ungern's Army, the younger Roerich got employed in the Land Department of the Chinese Eastern Railway. Through his efforts, an experimental field along the West line of the CER and a butter-cheese factory in Harbin have been founded. The main reasons for the choice of the expedition to the territory of Barga were the fertile lands of the Three Rivers, the best pastures for cattle and the mineral resources of the Greater Khingan. After receiving a permission from the local authorities, in the summer of 1934, the first expedition was organized. Most of the participants were from the Cossack villages of the CER's Adjacency Zone. After some time, the cooperatives *Alatyr*, *Belukha*, *Ur* and *The New Syndicate* have begun their business in the Three Rivers region.

In pursuit of the aim of attracting the Russian Cossacks to build the Sacred Union of the East, in the autumn of 1934, Roerich published a book titled *The Sacred Watch*. It was devoted to the role of the Siberian Cossacks in the spreading of the cooperative movement in Siberia, the history of the flag of Yermak Timofeevich, and the mountain Belukha of the Altai ridge. As the author noted, the summit was a "Snow-white Witness of the Past and the Pledger of the Future". After he funded the publishing of the anniversary collective edition *The Siberian Cossack Army*, the prestige of N.K. Roerich has increased significantly. Afterwards, the Chairman of the Siberian Army Representative office in Harbin Colonel Berezovsky expressed appreciation for his generous act in a letter to him. Not accidentally, the topic of the Cossacks has become favorite in the speeches held by the scientist in front of the Russian emigrants. According to Roerich, the Cossacks were able to preserve the best of the great Asian heritage. Such a comparative approach, according to some leaders of the Russian emigration, gave him the opportunity to gain the sympathy of the majority of the Cossacks abroad¹⁷.

Thanks to the donation that N.K. Roerich made out of his personal funds, the Russian Military Union's management has acquired the newspaper *The Russian Word*. As the leaders of the Russian emigration alleged, they purchased their own mass medium they could use to form the public opinion in the emigrant environment in Northeast China. In addition, the senior Roerich was elected an honorary member

¹⁷ *Harbinskoe Vremya*, April 14, 1935, p.1.

of the editorial office. Buying the newspaper was a major political act of the scientist. According to the leaders of the Cossack emigration, with its acquisition N.K. Roerich hoped to bring the whole Military Union under his influence. The first issue of the printed edition was published on November 8, 1934, on the Day of the Intransigence of the Russian emigration. The editorial staff noted that a general meeting of the emigrants was held the Russian Club Hall by the initiative of the Russian Military Union, the Working Peasants' Party, and the Union of Young Russians. It was attended by personalities from the various emigrant associations, such as the Military Monarchy Alliance, the Legitimists Union, the Eastern Cossack Union, the Harbin Committee for Aid to Russian Refugees, and the Union of the New Generation. The initiator of the movement for the implementation of the "Peace Pact", who believed that the act of unification was already a done deal, have been the ideology leader and the primary spokesperson at the meeting¹⁸.

Some representatives of the Russian emigration in the Far East regarded the mourning meeting as an attempt to create an anti-Fascist bloc. With the assistance of the Japanese Intelligence, the Fascist organization of K.V. Rodzaevsky has printed letters, which allegedly exposed plans to include the Siberian region into the Sacred Alliance of the East. In addition, the political activity of N.K. Roerich among the Cossack emigration caused a negative attitude of the supporters of Pan-Asianism. According to them, the promotion of the idea of the *Kansas* plan was becoming an obstacle for Japan's intentions to put the nations of East Asia under their influence¹⁹.

Under the pressure of the occupation authorities, some editors of newspapers published articles directed against the part of the Russian emigration, which welcomed and valued the importance of Roerich's cooperative movement. As some Cossack leaders assured, the experience of agricultural cooperation would ensure the economic development of foreign villages. N.K. Roerich was accused that he was a representative of the Ancient Mystical Order Rosae Crucis fraternity (AMORC). Soon the persecution of both the supporters of the "Peace Pact" movement and the local offices of the publishing house *Alatas* began. Editors of the pro-Japanese media regularly published analytical reports on the activities of Roerich and his expedition to the North of China. On the eve of sending a new expedition to The Gobi Desert, their attacks reached a climax. An important result of it was throwing an information that the expedition was tasked with collecting some information of a military value. Many members of the Fascist party argued that the Americans could

¹⁸ *Harbinskoe Vremya*, November 19, 1934, p.1.

¹⁹ *Tchasovoy*, no.116, 1934, Paris, p.14.

have used the gathered intelligence data for the “construction of an independent state in Siberia”²⁰.

According to the assumption of K.V. Rodzaevsky, Academician Roerich could have headed the “government” of the Sacred Union of the East, having been supported by the American money. This hypothesis held a certain truthfulness, as representatives of the Cossack emigration testified. In the autumn of 1934, the Russian scientist sent to the U.S. Department of Agriculture an essay on the results of the expedition's activity in Mongolia. He openly laid out a plan to build a new Asian state for the first time. Because of this confession, the ideology-mongers of Pan-Asianism have found a ground to publish a number of articles full of criticism. The authors accused N.K. Roerich for his relationship with the Far Eastern Masons. The hostile tone of the foreign Far Eastern emigrant publications was picked up by some American newspapers. Their editorial noted the “intent” of Roerich's armed detachment to rally Semyonov's Cossacks and the Mongol tribes for the strengthening of the *Kansas* project. In the summer of 1935, the United States Department of Agriculture ordered Roerich expedition to relocate into the province of Suiyuan. The Japanese aggression in China's interior provinces has led to the curtailment of the Manchurian expedition. His project was left unfinished.

To sum it up, the value of the Pan-Asianism ideology in the political life of the Russian Cossacks in Northeast China of this period totaled to that it was a prerequisite for the crash of the theoretical doctrines for the Cossack problem solving, they had created before, and also highlighted the value of creating a civil society.

²⁰ Youzefovitch Leonid, *Autocrat of the Desert (The Phenomenon of the Fate of Baron R.F. Ungern-Sternberg)*, Ellis Lak, Moscow, 1993, p.5.

Isabela HARTUCHE*, Cristian CONSTANTIN**

COSTUL STAȚIONĂRII ARMATEI ROȘII ÎN JUDEȚELE PUTNA ȘI COVURLUI (1944–1947)

THE PARKING COST OF THE RED ARMY IN PUTNA AND CORVULUI COUNTIES (1944–1947)

– *Abstract* –

This study presents the evolution of the relations of subordination of the Romanian economy by the Red Army, after the events of 23 august 1944. The cost of the stay of Soviet troops on the Romanian territory were covered from the State budget. "Liberating Army" applied in Putna and Covurlui counties, the same economic policy of spoliation dictated by Moscow for all Eastern European territories past in the sphere of influence of Kremlin. This study is based on the combination of the sources published with the archives and demonstrates actions undertaken planning by the Soviet troops. Between august 1944 and 1947, abuses have sparked the 'liberators' and arouse the dissatisfaction of the civilian population, and made it difficult rebuild after the war. Soviet troops have commandeered any necessary element supporting the war effort against Germany and to satisfy their own egos.

Keywords: The Soviet Union, economic exploitation, requisitions, cattle, horses.

Recuperarea după catastrofa colectivă a celei de a doua conflagrații mondiale a fost mult mai complicată și alertă decât cea de după Primul Război Mondial. Impactul celui de-al Doilea Război Mondial asupra economiei mondiale a lăsat urme adânci asupra vieții cotidiene, iar contrastul cu perioada interbelică a fost extrem de puternic în cazul Europei și a adâncit spectaculos, decalajul între Apusul și Răsăritul continentului. Dacă pe fondul pierderilor umane (la nivel global), se constată un deficit al forței de aproximativ 60 de milioane de oameni, la nivelul

* Universitatea București (isabella13hartuche@gmail.com).

** Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați (cristian.constantin@ugal.ro).

pagubelor materiale, „distrugerile cauzate de acțiunile militare au fost amplificate de dezorganizarea multor activități economice și de multiple fenomene de penurie”¹. În cazul Europei de Est, pagubele produse s-au majorat și ca urmare a jafului sistematic dictat de liderii comuniști de la Moscova și aplicat de trupele sovietice.

Orice discuție referitoare la prefacerile economiei românești în epoca socialistă trebuie să aibă ca punct de plecare impactul celui de-al Doilea Război Mondial și, în special, al evenimentelor care succed *Actul de la 23 august 1944*. Înaintarea Armatei Roșii către centrul continentului european și ocuparea, în calitate de „armată eliberatoare” a statelor din Europa Centrală și de Est, i-au permis lui Stalin să inițieze o strategie de sovietizare a acestora, respectiv de edificare, în statele ocupate, a unor structuri politice și militare subordonate intereselor Kremlinului².

Pierderile înregistrate de România în timpul celei de a doua conflagrații mondiale au fost considerabile și doar în plan uman a fost consemnat deficitul a circa un milion de persoane decedate, dispărute ori dislocate (prizonieri și deportați). Din punct de vedere material, istoricii economiei au estimat pierderile totale ale României la circa 3,7 miliarde de dolari americani (la cursul din 1938). O privire atentă demonstrează accentuarea pierderilor după 23 august 1944! Până la „întoarcerea armelor”, efortul Războiului din Est a privat România de circa un miliard de dolari și se observă o sporire substanțială, de 1,2 miliarde dolari, între august 1944 și până în mai 1945. Pierderile cauzate de aplicarea Convenției de Armistițiu au fost estimate la 1,5 miliarde de dolari³.

Livrările forțate de cabaline și bovine către Uniunea Sovietică, în egală măsură cu cele de utilaj industrial și de material rulant, au determinat un regres al capacității de producție agricole și industriale din România la finalul celui de-al Doilea Război Mondial. Pierderile consistente pricinuite de efortul de război, coroborate cu livrările neîncetate către URSS, au produs o scădere ireversibilă a producției și au creat un mediu propice pentru exacerbară nemulțumirilor populației și sporirea propagandei comuniste.

¹ François Crouzet, *Histoire de l' économie européenne 1000–2000*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 330; Bogdan Murgescu, *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500–2010)*, Polirom, Iași, 2010, p. 315.

² Ioan Chiper, *Sovietizarea României. Percepții anglo-americane, 1944–1947*, Editura Iconica, București, 1993, *passim*; idem, *The Stalinist Model of Romanian's Sovietization*, în „Totalitarianism Archives”, vol. IV–V, nr. 13–14, Winter 1996 – Spring 1997, pp. 130–177.

³ Victor Axenciuc, *Evoluția economică a României. Cercetări statistico-istorice 1859–1947*, vol. III, *Monedă-credit-comerț-finanțe publice*, Editura Academiei Române, București, 2000, pp. 39–40; vezi și o interpretare național-socialistă în Ion Alexandrescu, *Economia României în primii ani postbelici (1945–1947)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 245.

Perioada dintre *Proclamația regelui Mihai I către Țară*, difuzată la radio în ziua de 23 august, la orele 22.23, prin care se anunța încetarea unilaterală a ostilităților și semnarea efectivă a *Convenției de Armistițiu* în noaptea de 12–13 septembrie la Moscova s-a caracterizat printr-o ridicată stare de incertitudine atât în rândul armatei române, cât și la nivelul autorităților și al populației din regiunile din imediata apropiere a frontului. Astfel, nerecunoașterea promptă *de jure* a actului politic de la 23 august de către Coaliția Națiunilor Unite și tergiversarea, de către partea rusă, a semnării Convenției de Armistițiu au cauzat grave pierderi umane și materiale în condițiile în care Armata Roșie continua să se comporte precum într-un teritoriu inamic.

În acest interval, dar chiar și după încheierea Convenției de Armistițiu, acțiunile în forță ale Armatei Roșii au avut drept rezultat:

– **capturarea soldaților români și a tehnicii militare aparținând Armatei Române și a instituțiilor de aplicare a legii.** În timp ce armata română a încetat ostilitățile împotriva trupelor sovietice, în baza Proclamației regale, Armata Roșie a acționat în forță, trecând la reținerea a peste 150.000 de prizonieri români⁴.

Potrivit unei *Note* a Marelui Stat Major Român, capturarea unităților Armatei Române care încetase operațiunile conform Convenției de Armistițiu, de către Armata Roșie după 24 august 1944, ora 4.00, a dus la pierderea a circa 6.000 de ofițeri, 6.000 de subofițeri și peste 150.000 soldați, 100.000 de cai, 20.000 atelaje, 3.000 de vehicule, 150.000 arme individuale, 150.000 mitraliere și puști mitraliere, 800 de guri de foc de artilerie⁵.

Totodată, toate garnizoanele, depozitele militare și magazinele diferitelor unități militare române au fost devastate, tehnica militară fiind rechiziționată de armata sovietică și transportată peste Prut. Ocuparea, de către armata sovietică a porturilor fluviale și maritime românești a avut drept finalitate capturarea a 119 nave aparținând Marinei Militare, dintre care: 5 monitoare, 6 vedete, 3 distrugătoare, 2 vase de comandament, 3 submarine, 3 vânătoare de submarine, 7 vedete rapide. Navele au fost deplasate în Sevastopol sau în porturi sovietice de pe țărmul estic al Mării Negre, unde li s-a schimbat pavilionul și denumirile românești⁶.

De asemenea, în baza ordonanței nr. 1 a Comandamentului Militar Sovietic, legiunile de jandarmi au fost obligate să depună armamentul și muniția. Majoritatea

⁴ Ioan Scurtu (coord.), *România. Retragerea trupelor sovietice. 1958*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 38; vezi și Ioan Chiper, *Conjunctura semnării armistițiului de la Moscova*, în „Revista Istorică”, tom V, nr. 9–10, 1994, pp. 891–898.

⁵ *Notă privind reținerea în Moldova de către Armata Sovietică a ofițerilor, trupei și materialului unităților române după data de 24 august 1944*, în Constantin Hlihor, *Armata Roșie în România. Adversar. Aliat. Ocupant. 1940–1948*, vol. I, Editura Academiei de Înalte Studii Militare, București, 1996, pp. 218–220.

⁶ Ibidem, pp. 110–112.

secțiilor și posturilor de jandarmi aflate pe direcțiile de deplasare ale Armatei Roșii au fost devastate, iar jandarmii au fost dezarmați și dezechipați⁷. Totodată, armata sovietică a ocupat majoritatea oficiilor telefonice, funcționarii români fiind alungați, astfel încât legătura dintre posturile de jandarmi nu a mai fost posibilă⁸. Urmare a acestei stări de fapt, au existat situații în care autoritățile locale nu au mai putut asigura ordinea publică în unele regiuni, dezertori sovietici și răufăcători autohtoni dublând jafurile, tâlhăriile și agresiunile fizice asupra populației realizate de trupele sovietice în mod organizat sau individual⁹.

– **inițierea de către soldații sovietici a unor acțiuni de jaf sau violențe asupra populației.** Majoritatea rapoartelor transmise în această perioadă către Marele Stat Major, precum și buletinele informative ale Jandarmeriei și Serviciului Special de Informații¹⁰ menționează faptul că „trupele ruse comit jafuri și violențe pe întreg teritoriul țării”¹¹. Viața economică în Bucovina, Moldova, Câmpia Română și Dobrogea a fost complet afectată, rechizițiile de animale și cereale din toamna lui 1944 accentuând greutatea populației în aprovizionarea cu hrană pentru sezonul de iarnă.

Cu referire la această stare de fapt, Președintele Consiliului de Miniștri, generalul Constantin Sănătescu, afirma că „pe motiv că suntem încă în război, rușii pradă peste tot... Sosesec la Președinție reclamații din toate locurile pe unde ajung trupele ruse”¹². Similar, în ședința Consiliului de Miniștri din 28 septembrie 1944, generalul Aurel Aldea, ministrul de interne în primul guvern Sănătescu, declara că „toate județele sunt împănate cu diferite centre, cu diferiți delegați care nu fac altceva decât colectează. Prin urmare ei scot din Moldova și dirijează bunurile conform nevoilor armatei sau țării lor”¹³.

În fața protestelor membrilor delegației române aflate la Moscova pentru a semna Convenția de Armistițiu cu privire la rechizițiile fără limită pe care le efectua

⁷ *Sinteza Inspectoratului General al Jandarmeriei privind incidente provocate de unele elemente ale Armatei Roșii din 7 septembrie*, în Constantin Hlihor, Ilie Manole, Aurel Pentelescu, Gheorghe Vartic, Mihai Macuc, Constantin Aioanei, Liviu Aurel Marin, Mircea Dănuț Chiriatic, *Armata Roșie în România. Documente*, vol. I, Colecția „Revistei de istorie Militară”, București, 1995, p. 38.

⁸ Ibidem, p. 42.

⁹ *Raportul generalului Titus Gârbea către Marele Stat Major privind situația din județul Gorj (15 septembrie)*, în C. Hlihor et. alii., op. cit., pp. 58–59.

¹⁰ La 15 septembrie 1944, prin decretul nr.1695, Serviciul Special de Informații își schimba numele în Serviciul de Informații și era trecut în subordinea Ministerului de Război. Ulterior, prin decizia Guvernului nr.79 din 27 aprilie 1945, Serviciul a fost trecut în subordinea Președinției Consiliului de Miniștri și revenea la vechea denumire.

¹¹ C. Hlihor et. alii., op.cit., documentele XI–XX, pp. 29–55.

¹² Constantin Sănătescu, *Jurnal*, Humanitas, București, 1993, p. 169.

¹³ C. Hlihor, op. cit., p. 109.

armata sovietică pe teritoriul României, reprezentantul URSS la negocieri, A.I. Vișinski, a replicat că acestea au un caracter „provizoriu, inerent operațiunilor militare”¹⁴.

După semnarea Convenției de Armistițiu, Armata Roșie a trecut la aplicarea unui sistem de rechiziții forțate, fiind urmărite cu predilecție cereale, animale, furaje, mijloacele de transport – hipo, auto sau material feroviar rulant. Pierderile materiale au putut fi parțial evaluate în baza declarațiilor date de cei prejudiciați în februarie 1945, în conformitate cu circulara nr. 41.475 a Ministerului Afacerilor de Interne adresată tuturor posturilor de jandarmi din teritoriu și care cuprindea instrucțiuni tehnice privind modul de întocmire al declarațiilor. Spre exemplu, din declarațiile luate de la locuitorii județului Câmpulung Moldovenesc rezultă că trupele sovietice au rechiziționat în intervalul aprilie 1944 – iunie 1945, un număr de 2.390 bovine, 1.462 cabaline, 11.621 ovine și 1.328 porcine. Similar, în fostul județ Rădăuți, trupele de ocupație au luat de la populație, în aceeași perioadă, 5.858 bovine, 1.536 cabaline, 16.887 ovine, 11.616 porcine și 1.155 păsări¹⁵.

Pentru a limita proporțiile jafului realizat de trupele sovietice, la 30 septembrie 1944, șeful Marelui Stat Major a transmis un ordin către toate comandamentele, unitățile și formațiunile de luptă ale armatei române, prin care se specifica faptul că materialele și cele necesare subzistenței trupelor sovietice se procură numai prin guvernul român, urmare a unor solicitări oficiale venite prin Comisia Sovietică de Armistițiu, și ordona ca armata, poliția și jandarmeria să se opună, inclusiv cu recurgerea la arme, la acțiunile sovieticilor de a ridica cu forța bunurile statului sau ale particularilor¹⁶.

Opoziția armată a cetățenilor români față de acțiunile de jaf, tâlhărie și violențe ale soldaților ruși a fost, însă, sever amendată de Comandamentele Sovietice, acestea procedând la judecarea celor care au fost acuzați că au dezarmat sau ucis soldați ai Armatei Roșii. În majoritatea cazurilor, sentința s-a dat, după legile ruse, fără drept de apărare, condamnații fiind executați imediat¹⁷.

Rapoartele și informările zilnice venite pe adresa Ministerului de Război sau a Inspectoratului General al Jandarmeriei cu situația actelor de jaf, devastări ale instituțiilor publice au determinat autoritățile române să solicite Comisiei Aliate de Control, prin intermediul Comisiei Române pentru Aplicarea Armistițiului,

¹⁴ Ibidem, p. 112.

¹⁵ Cătălin Huțu, *Pagubele pricinuite de trupele sovietice gospodăriilor țărănești din nordul Moldovei (județele Câmpulung Moldovenesc, Rădăuți, Suceava) în perioada aprilie 1944 – iunie 1945, în sectorul animal*, în „Buletinul Cercurilor Științifice Studențești Arheologie – Istorie”, vol. I, 1995, pp. 233–235.

¹⁶ I. Scurtu, *op. cit.*, pp. 92–93.

¹⁷ Ibidem, pp. 66–67.

respectarea prevederilor Convenției de Armistițiu în ceea ce privește asigurarea celor necesare deplasării trupelor sovietice prin România.

În urma acestei solicitări, locțiitorul președintelui Comisiei Aliate de Control, general locotenent V.P. Vinogradov, a transmis la 29 noiembrie 1944, un ordin circular către toate unitățile militare sovietice prin care se solicita stoparea acestei stări de lucruri și preciza că asigurarea celor necesare trupelor sovietice să se realizeze prin solicitări adresate autoritățile române locale¹⁸. Acest ordin circular nu a avut urmări practice, confiscările de bunuri, jafurile și devastările continuând pe întreaga durată a războiului.

O primă evaluare a dimensiunii acțiunilor de jaf operate de Armata Roșie asupra economiei românești a fost realizată de Comisia Română pentru Aplicarea Armistițiului la 26 mai 1945. Nota Comisiei referitoare la prelevările abuzive de animale, produse agricole, vehicule, autovehicule, materiale și instalații industriale evidențiază că sovieticii ridicaseră până la acea dată:

- 250.000 cai, 250.000 vite, 750.000 ovine și 220.000 porci;
- 4.283 vagoane de grâu; 3.900 vagoane de porumb, 2.300 vagoane de orz, 3.200 vagoane de ovăz și 12.000 vagoane de fân;
- 7.256 autovehicule, 1.396 motociclete, 1.361 biciclete, 239 tractoare și peste 46.000 căruțe și trăsur;
- 1.115 locomotive și peste 23.000 vagoane;
- 67 de fabrici și uzine;
- 46.273 tone material tubular, 4.900 tone țevi, 98 de pompe și 1.111 tone diverse materiale¹⁹.

– ***ocuparea teritoriului și trecerea la impunerea administrației sovietice în Bucovina, Moldova și Dobrogea.*** Imediat după ocuparea, în aprilie 1944, a NE țării (Bucovina și nordul Moldovei), trupele sovietice ale Frontului 2 Ucrainean au trecut la impunerea unui regim de ocupație, respectiv la instalarea de funcționari și chiar la introducerea unei monede (leul sovietic), sovieticii impunând totodată o paritate de 1 leu sovietic la 5 lei românești²⁰.

După 23 august 1944, regimul de ocupație a fost extins de sovietici la întreg teritoriul Moldovei, pentru izolarea regiunii trecând la blocarea legăturilor telefonice și telegrafice și confiscarea aparatelor de radio²¹. De asemenea, lărgirea ecartamentului,

¹⁸ Ibidem, pp. 98–99.

¹⁹ C. Hlihor *et. alii.*, *op. cit.*, pp. 146–148.

²⁰ C. Huțu, *op. cit.*, p. 233.

²¹ *Sinteză înaintată organelor centrale de stat de Inspectoratul General al Jandarmeriei privind incidente provocate de unele elemente ale Armatei Roșii*, în C. Hlihor *et. alii.*, *op. cit.*, pp. 32–35.

după model sovietic, pe liniile de cale ferată Ungheni – Iași – Pașcani – Buzău și Cernăuți – Focșani au adâncit izolarea regiunii, cu afectarea gravă a vieții economice a provinciei și chiar a asigurării celor necesare existenței²².

Ulterior, acest model a fost aplicat și la nivelul celorlalte regiuni ale României, autoritățile sovietice trecând la instituirea unui regim de ocupație. Această stare de fapt este surprinsă în stenogramele ședințelor Consiliului de Miniștri ale primului guvern Sănătescu, când diferiți oficiali români au reliefat incapacitatea autorităților locale române de a exercita vreun atribut al puterii. Spre exemplu, în ședința din 25 septembrie 1944, C. Titel Petrescu, ministru de stat, prezenta dificultățile autorităților române în a administra Dobrogea, susținând că „*Dobrogea parcă n-ar mai aparține țării noastre*”²³, iar generalul Dumitru Dămăceanu, subsecretar de stat la Președinția Consiliului de Miniștri, afirma în ședința cabinetului din 27 septembrie, că „*din anumite puncte de vedere, Moldova s-a despărțit de restul țării*”²⁴.

Deși la 25 septembrie 1944, partea română obținuse acordul Comisiei Aliate de Control reinstalarea organelor administrative românești în Bucovina, Dobrogea și Moldova, Comandamentul Sovietic a continuat să dețină controlul administrativ asupra acestor regiuni, atât în mod direct, cât și prin intermediul funcționarilor numiți *ad-hoc* care răspundeau doar în fața autorităților sovietice, împiedicând totodată instalarea funcționarilor trimiși de autoritățile române. Astfel, în Memoriul Comisiei Române pentru Aplicarea Armistițiului din 11 noiembrie 1944 către Comisia Aliată de Control se preciza că din toate județele din Bucovina și Moldova, numai prefectii județelor Botoșani, Neamț, Putna și Covurlui erau confirmați de guvernul român, că întoarcerea funcționarilor români se realiza cu mare greutate ca urmare a rechiziționării vagoanelor de către Armata Roșie și că odată ajunși la post aceștia nu-și puteau îndeplini misiunea din cauza opoziției funcționarilor numiți de Comandamentul Sovietic²⁵.

Convenția de Armistițiu din 12 septembrie 1944 stabilea în articolul 3 regimul juridic al staționării trupelor sovietice pe teritoriul României, fiind prevăzută în mod expres datoria României de a asigura mobilitatea Armatei Roșii și întreținerea trupelor aflate pe teritoriul său. Potrivit acestui articol, „*Guvernul și Înaltul Comandament al României vor asigura Sovieticilor și altor forțe aliate facilități pentru a se mișca liber pe teritoriul României în orice direcție, fiind oferite unor astfel de mișcări orice asistență posibilă cu propriile mijloace de comunicare românești și pe cheltuiuala Statului Român indiferent că sunt pe pământ, apă sau în aer*.”. De asemenea, România

²² Memoriul Comisiei Române pentru Aplicarea Armistițiului privind situația din Moldova și sudul Bucovinei nr.1516 din 11 noiembrie 1944, în Ibidem, pp.95–103.

²³ C. Hlihor, *op. cit.*, p. 41.

²⁴ Ibidem, p. 42.

²⁵ C. Hlihor *et. alii.*, *op. cit.*, pp. 95–99.

trebuia să asigure „*deplina folosință, pe durata Armistițiului a tuturor construcțiilor și instalațiilor românești, militare, aeriene și navale, porturi, cheiuri, cazărmi, magazine, câmpuri de aviație, mijloace de comunicații, stații meteorologice, care ar putea fi cerute pentru nevoi militare, în completă bunăstare și cu personalul necesar pentru întreținerea lor*”.

Convenția nu făcea nicio referire la răspunderea părții sovietice, fapt ce a permis atât Comisiei Aliate de Control, cât și Comandamentelor sovietice să se implice în viața internă a țării, să solicite staționarea pe teritoriul României a unui număr ridicat de trupe, care nu putea fi justificat doar prin necesitatea menținerii liniei de comunicație cu trupele de pe linia frontului.

Astfel, prin intermediul Comisiei Aliate de Control, sovieticii au exercitat, în toamna anului 1944, presiuni asupra oficialilor români pentru a permite instalarea de unități sovietice pe teritoriul național, aspect care exceda obligațiilor asumate de România prin Convenția de Armistițiu. La 15 noiembrie 1944, Marele Stat Major Român a primit ordin de la mareșalul Malinovski să asigure încartiruirea a trei divizii ale Armatei Roșii (în Ploiești, la 20 kilometri vest de București și o divizie cu câte un regiment la Arad, Deva și Petroșani)²⁶ și să evacueze unitățile de apărare antiaeriană și de aviație române de pe Valea Prahovei și regiunea Ploiești. Acțiunea Comisiei se derula în strânsă conexiune cu presiunile exercitate în plan politic asupra guvernului de la București de a reduce efectivele armatei din interior, precum și cele ale instituțiilor de ordine și siguranță publică.

În pofida notelor adresate de partea română – atât de către guvernul Sănătescu (30 noiembrie 1944), cât și de către guvernul Rădescu (9 decembrie 1944) – Comisiei Aliate de Control, prin care se reliefa faptul că solicitarea sovietică de staționare a unor trupe ale Armatei Roșii este în dezacord cu prevederile Convenției de Armistițiu, generalul Vinogradov a somat Marele Stat Major să respecte prevederile asumate de România prin art. 3 din Convenție.

Multe rapoarte ale Marelui Stat Major Român sau ale reprezentantului SUA în Comisia Aliată de Control pentru România, generalul C.V.R. Schuyler au menționat că imediat după război efectivele Armatei Roșii în România se cifrau la aproximativ un milion de soldați. Primele estimări cu privire la numărul soldaților sovietici s-a bazat, atât în România, cât și în celelalte state est-europene „eliberate”, pe indicii indirecte, luând ca bază de calcul cantitățile de hrană solicitate de către trupele sovietice de la guvernul român în baza Acordului de Armistițiu²⁷.

²⁶ C. Hlihor, *op. cit.*, pp. 215–218.

²⁷ Sergiu Verona, *The Withdrawal of Soviet Troops from Romania in 1958: An Analysis of the Decision*, Johns Hopkins University, 1989, p. 4, disponibilă la adresa <https://goo.gl/tkiAux> [consultată pe 13.02.2017].

După încheierea celei de a doua conflagrații mondiale în Europa, la 17 iunie 1945, Comisia a ordonat Marelui Stat Major Român să întreprindă măsurile necesare pentru staționarea de trupe sovietice în alte patru zone ale țării, respectiv în: (a) Oradea, Arad, Alba-Iulia, Dej; (b) Timișoara, Turnu Severin, Slatina, Caracal, Deva; (c) Giurgiu, Târgoviște, Pitești; (d) Brașov, Ploiești, Bârlad, Focșani²⁸.

Modul de desfășurare a trupelor sovietice pe teritoriul României a corespuns unei structuri care, în caz de necesitate, putea fi extinsă rapid. Unele dintre nodurile de concentrare au jucat un rol militar mai mare în strategia sovietică de impunere a influenței în Europa de Est. Spre exemplu, trupele din zona Timișoara – Oradea aveau rolul de a superviza granița cu Iugoslavia (au fost utilizate inclusiv pentru înăbușirea revoluției maghiare din 1956), cele din zona Constanța aveau rolul de a asigura protecția litoralului. Spre deosebire de aceste zone, trupele sovietice destul de numeroase dispuse în triunghiul Focșani – Buzău – Galați, a căror prezență nu poate fi justificată din punct de vedere al existenței unei amenințări explicite la adresa URSS, aveau mai degrabă rolul de a asigura un control sporit asupra României, putând fi utilizate ca forță de proiectare a puterii în cazul unor eventuale derapaje ale conducerii de partid și de stat de la București.

Efectivele trupelor sovietice s-au menținut la un nivel destul de ridicat în intervalul dintre sfârșitul războiului și semnarea Tratatului de pace. Fluctuația acestora în intervalul 1945–1947 denotă faptul că prezența militară sovietică în România (ca de altfel, în toate statele ocupate) a servit atingerii unor obiective de natură militară și politică.

Convenția de Armistițiu a trasat **statutul politico-juridic** al României până la semnarea Tratatului de Pace de la Paris din 1947, iar prevederile acesteia depășeau cadrul unui simplu armistițiu de încetare a ostilităților dintre beligeranți²⁹. Astfel din analiza textului Convenției și a anexelor acesteia, putem identifica, următoarele categorii de clauze:

– **militare**: ducerea războiului alături de Aliați cu cel puțin 12 divizii de infanterie și serviciile auxiliare aferente, operațiunile militare întreprinse de forțe armate române urmând să fie purtate sub conducerea Înalțului Comandament Aliat Sovietic (art. 1); dezarmarea și internarea forțelor armate ale Germaniei și Ungariei, aflate pe teritoriul României (art. 2); asigurarea înlesnirilor pentru libera mișcare pe teritoriul României a forțelor militare sovietice și a celorlalți aliați, pe pământ, pe apă și în aer, prin mijloace proprii și pe cheltuială românească (art. 3); predarea către Înalțul Comandament Sovietic a prizonierilor de război sovietici și aliați, precum și pe

²⁸ I. Scurtu, *op. cit.*, pp. 154–158.

²⁹ Ioan Chiper, „Instrucțiunile” date delegației române pentru semnarea armistițiului cu Națiunile Unite, în Gavriil Preda (ed.), *23 august 1944. Evaluări și controverse. Studii și comunicări*, Editura Milenii III, Ploiești, pp. 75–84.

toți cetățenii internați și pe cei aduși cu sila în România și asigurarea cheltuielilor pentru întreținerea și repatrierea acestora (art. 5); remitere ca trofee, către Înalțul Comandament Sovietic, a materialelor de război aparținând Germaniei și sateliților ei, aflate pe teritoriul român, inclusiv flota (art. 7); remiterea către Înalțul Comandament Sovietic, spre folosință pe perioada războiului a tuturor vaselor care aparțin Națiunilor Unite aflate în porturile românești (art. 9);

– **teritoriale:** restabilirea frontierei de stat impusă prin „acordul” sovieto-român din 28 iunie 1940 (art. 4); socotirea hotărârii Arbitrajului de la Viena cu privire la Transilvania ca fiind nulă și neavenită și restituirea acesteia (sau cea mai mare parte a ei) sub condiția confirmării prin Tratatul de Pace (art. 19);

– **politice:** eliberarea tuturor persoanelor arestate pe criteriul activității lor în favoarea Națiunilor Unite și anularea legislației discriminatorii (art. 6); colaborarea cu Înalțul Comandament Sovietic la arestarea și judecarea persoanelor acuzate de crime de război (art. 14); dizolvarea tuturor organizațiilor pro-hitleriste de tip fascist aflate pe teritoriul românesc cât și a oricăror organizații care duc propagandă ostilă Națiunilor Unite și în special Uniunii Sovietice (art. 15); funcționarea sub controlul Înalțului Comandament Aliat (Sovietic) a sistemului de telecomunicații și a poștei, cenzurarea tipăririi, importului și răspândirii publicațiilor pe teritoriul României, a filmelor și spectacolelor de teatru (art. 16); restabilirea treptată a administrației civile române pe întregul teritoriul României, până la o distanță de linia frontului, de minimum 50–100 km (art. 17);

– **economico-financiare:** imobilizarea și controlul bunurilor din România ce aparțineau Germaniei și Ungariei (art. 8); asigurarea plăților solicitate de Înalțul Comandament Sovietic, în monedă românească, și punerea la dispoziția acestuia pentru folosință, în caz de necesitate, a întreprinderilor industriale și de transport a mijloacelor de comunicație, stațiunilor generatoare de energie, întreprinderilor și instalațiilor de utilitate publică, depozitelor de combustibili, petrol, alimente și alte materiale sau servicii, precum și a vaselor comerciale (art. 10); plata unor despăgubiri către URSS în valoare de 300 milioane dolari SUA, într-un interval de 6 ani, sub formă de mărfuri – produse petrolifere, cereale, materiale lemnoase, vase maritime și fluviale, diverse mașini etc. (art. 11); restituirea către URSS a tuturor valorilor materiale luate de pe teritoriile ei în timpul războiului, aparținând Statului, organizațiilor publice și cooperative, întreprinderilor, instituțiilor sau cetățenilor particulari, precum și utilajul fabricilor și uzinelor, locomotive, vagoane de căi ferate, tractoare, autovehicule, monumente istorice, valori de muzeu și orice alte bunuri (art. 12).

La o simplă analiză putem constata faptul că majoritatea obligațiilor impuse României aveau un **impact economico-financiar semnificativ**, începând cu

asigurarea efortului de război prin participarea la campania din Vest și asigurarea transportului trupelor sovietice pe teritoriul României (art. 1, 2, 3), continuând cu eforturile de identificare a unor bunuri aparținând Germaniei și aliaților ei sau statelor Națiunilor Unite, respectiv de internare sau repatriere a prizonierilor de război sau a persoanelor strămutate și refugiaților din Basarabia (art. 5, 7, 8, 9) și încheind cu grelele sarcini privind întreținerea trupelor sovietice din țară, plata despăgubirilor de război sau restituirea bunurilor aduse din URSS (art. 10, 11, 12).

Ca urmare a formulărilor destul de ambigue a prevederilor *Convenției* au existat numeroase interpretări diferite ale părții române și sovietice cu privire la aplicarea unor articole, fapt ce a avut un impact semnificativ asupra vieții economice și sociale a României. În realitate pentru aplicarea *Convenției*, **jafurilor sistematice ale unităților Armatei Roșii aflate în marș spre linia frontului li s-au adăugat un sistem de rechiziții forțate**, instituit de către armata sovietică în contul despăgubirilor de război și pentru întreținerea trupelor în tranzit și staționate. La acestea s-au adăugat **responsabilitatea returnării bunurilor aduse din URSS**, care în multe cazuri fuseseră înstrăinate (în cazul bunurilor materiale) sau dispărute și pierdute (în cazul animalelor).

De aceea, pentru buna aplicare a prevederilor *Convenției* de Armistițiu, generalul Vinogradov, locțiitor al președintelui Comisiei Aliate de Control din România, preciza într-o notă, din 18 octombrie 1944, către delegații Comisiei în județe și Comandamentele militare sovietice faptul că „*în activitatea ce o desfășoară, să se ghideze cu strictețe, numai după instrucțiunile date de el*”³⁰.

Ulterior, având în vedere dificultățile întâmpinate de autorități în îndeplinirea prevederilor *Convenției* de Armistițiu, în ianuarie 1945, au fost înființate în cadrul Secretariatului General pentru Aplicarea Armistițiului cinci servicii, respectiv: Serviciul Administrativ, Serviciul Polițienesc, Serviciul repatrierilor în URSS și al centrelor de internare, Serviciul Financiar și Serviciul de control al aplicării pe teren al *Convenției* de Armistițiu³¹.

Pentru îndeplinirea cotelor repartizate fiecărui județ, membrii comisiilor locale ce se ocupau cu aplicarea *Convenției* aveau obligația de a întocmi rapoarte lunare care specificau: situația materialelor aflate în județ și care urmau să fie restituite URSS; situația bunurilor expediate; situația materialelor aflate în bună stare și care au primit din partea delegaților sovietici verdict de „bun de expediat”; stadiul reparațiilor pentru bunurile ce trebuiau predate, precum și indicarea tuturor greutăților întâmpinate.

În vederea respectării obligațiilor stabilite prin *Convenție*, autoritățile române au fost nevoite în anumite situații să adopte un regim de restricții. Spre exemplu, în

³⁰ Serviciul Județean Galați al Arhivelor Naționale ale României [de aici înaintea se va cita SJGLANR], fond *Prefectura Județului Covurlui*, dosar 85/1944, f. 4.

³¹ „Monitorul Oficial”, partea I, nr. 22, 29 ianuarie 1945, p. 566.

ceea ce privește livrările de animale, în februarie 1945, Consiliul de Miniștri adopta decizia de interdicere a tăierii și consumului de bovine, porcine și ovine. **Sacrificarea animalelor era permisă** doar în cazul în care acestea erau bătrâne, slabe și bolnave și numai în urma unei expertize a medicului veterinar și **cu acordul delegațiilor locale ale Comisiei Aliate de Control**³². De asemenea, ca urmare a problemelor întâmpinate de România în îndeplinirea obligațiilor de la art. 11 și 12, între autoritățile române și cele sovietice s-au derulat negocieri intense, care s-au încheiat cu semnarea unor acorduri între cele două părți.

La 16 ianuarie 1945 era semnată *Convenția româno-sovietică privind executarea articolului 11 din Convenția de Armistițiu*, prin care se stabilea furniturile datorate URSS în contul despăgubirilor de război, respectiv 150 milioane dolari produse petroliere, 54 milioane dolari cherestea, vite și cereale, 96 milioane dolari vase maritime și fluviale, material mecanic și feroviar.

Ulterior, la 19 septembrie 1945 se semna, la Moscova, *Convenția româno-sovietică privind executarea articolului 12 din Convenția de Armistițiu*, prin care URSS recunoștea faptul că valoarea totală a bunurilor ce trebuiau restituite de România era de 948 miliarde lei, sumă stabilită de partea română având ca repere prețurile de la 1 aprilie 1945, precum și faptul că până în momentul semnării statul roman restituite bunuri în valoare de 348 miliarde lei. De asemenea, URSS consimțea să sisteze pe viitor cercetarea și identificarea bunurilor sovietice care intrau în această categorie (inclusiv autovehiculele conform articolelor 7 și 12 din Convenția de Armistițiu) și să reducă restul sumei de 600 miliarde lei la 300 miliarde lei, plata urmând să se facă în 3 ani, cu începere de la 1 ianuarie 1946, în rate egale de 100 miliarde lei anual. Lista mărfurilor pentru acoperirea datoriei urma să se stabilească anual, pentru primul an cel mai târziu la 1 noiembrie 1945, iar pentru anii următori cu 2 luni înainte de începerea anului de restituire.

Având în vedere faptul că județul Putna s-a situat pe una din direcțiile principale de deplasare ale trupelor sovietice, numărul mare al acestora aflate în tranzitat sau în staționare au afectat considerabil viața economică și socială a județului. Sarcinile financiare pentru executarea obligațiilor ce au decurs din Convenția de Armistițiu au fost cu greu asigurate de către autoritățile locale, fiind necesare suplimentări de la bugetul central. Mai mult, rechizițiile forțate ale sovieticilor și atitudinea servilă a autorităților locale în a asigura cotele de cereale și animale alocate județului, au pus populației un regim de teroare și foamete.

În ceea ce privește **restituirea bunurilor aduse din URSS**, autoritățile județului Putna au întâmpinat mari dificultăți în recuperarea acestora de la particulari, în special a animalelor. Astfel, pe perioada derulării războiului pe teritoriul URSS, mai

³² Ibidem, partea I, nr. 32, 9 februarie 1945, p. 911.

multe cabaline, bovine și ovine au fost aduse în județul Putna, fie de către particulari, fie prin intermediul Regimentului 5 Artilerie Grea. Majoritatea dintre acestea au fost distribuite familiilor sărace, în special văduvelor de război și familiilor celor mobilizați, însă ca urmare a faptului că nu aveau mijloace să le întrețină, animalele în cauză au fost sacrificate sau vândute. Spre exemplu, în septembrie 1943, 18 văduve din Focșani au primit gratuit câte o vacă, din cele evacuate din Transnistria de armata română. De asemenea, în același an un număr de 6 proprietari au primit sănii³³.

În condițiile în care aceste persoane aveau obligația, potrivit *Decretului-Lege pentru restituirea bunurilor luate de pe teritoriile Uniunii Sovietice* nr. 571 din 7 noiembrie 1944, să cumpere alte animale pentru a le preda, persistența autorităților în a determina această categorie să-și achite obligația a dus la apariția de proteste din partea populației. Pe de altă parte, în majoritatea situațiilor, animalele restituite nu îndeplineau condițiile necesare restituirii lor către URSS, autoritățile locale fiind nevoie să aloce fonduri suplimentare pentru tratamente medicale și hrana adecvată a acestora³⁴.

În ceea ce privește respectarea cotelor de **colectare a animalelor și cerealelor** pentru asigurarea aprovizionării trupelor sovietice, în contul despăgubirilor de război, autoritățile județului Putna întâmpinau grave probleme ca urmare rechizițiilor forțate realizate de Armata Roșie. Dificultățile surveneau pe fondul agresiunilor constante asupra populației civile ale soldaților care tranzitau județul sau care staționau provizoriu în așteptarea ordinelor de plecare spre linia frontului.

Cu toate acestea, ca urmare a presiunilor exercitate de maiorului Zadarovski, președintele structurii locale a Comisiei Aliate de Control, autoritățile au acordat o atenție deosebită colectării animalelor și cerealelor. Pe acest fond, în intervalul ianuarie – mai 1945, trupele sovietice au ridicat de la locuitorii orașului Focșani 1.162 animale, respectiv 71 bovine, 233 cabaline, 806 ovine și 52 porcine³⁵. Ulterior, până la sfârșitul anului 1945, în cadrul Convenției de Armistițiu au fost livrate sovieticilor: 1.116 bovine, 460 cabaline, 3.371 ovine și 205 porcine³⁶. Cu riscul reducerii drastic a forței de tracțiune din județ necesare pentru muncile agricole, în intervalul 1945–1946, cererile sovietice privind colectarea de cabaline și bovine au fost îndeplinite cu strictețe de autoritățile județene. La începutul anului 1947, la nivelul județului Putna se înregistra un deficit de câteva mii de cabaline și bovine.

³³ Serviciul Județean Vrancea al Arhivelor Naționale ale României [de aici înainte se va cita SJVNANR], fond *Delegația Comisariatul General al Executării Armistițiului*, dosar 4/1945, f. 44.

³⁴ Ibidem, f. 48.

³⁵ Idem, fond *Prefectura județului Putna*, dosar 326/1945, f. 1–12.

³⁶ Ibidem.

Introducerea legislației privind sabotajul a determinat o creștere a numărului de persoane acuzate că se extrăgeau de la îndeplinirea obligațiilor sau întârziiau în predarea cotelor, deși în marea lor majoritate contribuțiile impuse depășeau posibilitățile familiei. Au existat și unele situații în care unele persoane au fost urmărite în justiție pentru sabotaj deși acestea își îndepliniseră obligațiile ce le reveneau, însă au predat cotele în alte localități decât cele de domiciliu³⁷.

În îndeplinirea obligațiilor în conformitate cu art. 10 din Convenție, autoritățile locale au alocat sume substanțiale din bugetele locale pentru asigurarea cazării și întreținerii trupelor sovietice pe teritoriul județului. Astfel, în mai 1945, numărul imobilelor ocupate de armata sovietică în Focșani se ridică la 291. Toate școlile secundare și o parte din clădirile particulare au fost rechiziționate de către sovietici, unele dintre aceste localuri au fost transformate în spitale în condițiile în care începând cu 26 august în oraș fusese instalat Centrul de spitalizare sovietic cu un număr de 12 așezăminte spitalicești. În cadrul unor imobile au fost înființate Școala pentru copiii ofițerilor sovietici (în localul vechi al poliției Focșani) și magazine speciale de aprovizionare cu alimente (*skladuri*) pentru familiile ofițerilor (din 1952, ofițerii căsătoriți și-au adus și familiile în România). Costurile pentru plata iluminatului, apei și canalului pentru imobilele ocupate de trupele sovietice, în intervalul februarie – mai 1945, s-au ridicat la suma de 9.374.440 lei. Efortul de întreținere a soldaților și rudelor acestora a fost asigurat din bugetul orașului Focșani³⁸. Totodată, până în august 1945, primăria Focșani a cheltuit pentru produsele lactate necesare spitalelor sovietice suma de 3.340.040 lei³⁹. De asemenea, în proximitatea Focșaniului se regăseau și patru lagăre de prizonieri, în care se aflau circa 80.000–100.000 oameni, fondurile necesare aprovizionării acestora fiind alocate din cota orașului și a comunelor din proximitate⁴⁰.

După terminarea războiului, în intervalul iunie 1945 – februarie 1946, se constată o creștere consistentă a numărului de locuințe alocate armatei sovietice, dovadă a creșterii efectivelor Armatei Roșii. Astfel, potrivit raportului Comisiei Mixte de rechiziție, la 28 februarie 1946, în Focșani existau 1.069 locuințe particulare ocupate total sau parțial (1–2 camere) de ofițeri sovietici⁴¹.

Ca urmare a efortului financiar ce apăsau asupra autorităților locale, pe parcursul anului 1945 autoritățile județului întâmpinau dificultăți în aprovizionarea cu alimente a spitalelor sovietice și lagărelor de prizonieri, astfel încât este nevoie să introducă introdus cartelele și rațiile de alimente, precum și să solicite ajutorul

³⁷ Ibidem, dosar 133/1947, f. 101.

³⁸ Ibidem, dosar 324/1945, f. 67.

³⁹ Ibidem, dosar 326/1945, f. 1–12.

⁴⁰ Ibidem, dosar 45/1945, f. 349.

⁴¹ Ibidem, dosar 20/1946, f. 45–55.

autorităților central, care dispun „aprovizionarea cu 20 vagoane de grâu de la Râmnicul Sărat, 15 vagoane porumb de la Tecuci și 16 vagoane de grâu de la Brăila”⁴².

În pofida situației bugetare deficitare, cheltuielile prefecturii Putna în 1946 pentru întreținerea imobilelor, plata utilităților și reparații auto se ridică la suma de 29.971.459 lei. De asemenea, Primăria Focșani a cheltuit în folosul armatei sovietice suma de 62.276.200 lei⁴³.

Una din problemele apăsătoare a autorităților, care necesita alocarea de fonduri consistente, dar și a populației din județ, care trebuia să asigure forța de muncă și de tracțiune, a reprezentat-o aprovizionarea tuturor localurilor ocupate de armata sovietică cu lemne. Astfel, potrivit unei note a Legiunii de Jandarmi, în 1945, unitățile sovietice compuse din trupe operative, spitale, servicii, plus lagăre de prizonieri, aveau nevoie lunar de imense cantități de lemne. Drept exemplu, numai lagărul din Odobești primea lunar 7.000 metri steri lemne de foc⁴⁴.

Începând cu momentul ocupării de către armata sovietică și până la sfârșitul războiului, **toate întreprinderile existente în județul Covurlui și chiar unele mici entități comerciale specializate au început să producă pentru îndeplinirea clauzelor Convenției de Armistițiu. În unele cazuri, întreprinderile au continuat să furnizeze exclusiv mărfuri pentru armata sovietică și după încheierea războiului**⁴⁵.

În ceea ce privește **colectarea și livrarea animalelor**, având în vedere potențialul agricol, în 1945 județului Covurlui i-au fost repartizate următoarele cote: 1.000 de ovine, 500 de bovine și 425 de cabaline. Într-un raport al Prefecturii Covurlui, din 10 noiembrie 1945, privind situația colectărilor de animale din județ, se preciza faptul că până la acea dată fuseseră colectate doar 260 de bovine și 304 cabaline, principalele cauze ale neîndeplinirii cotelor repartizate fiind starea deplorabilă a animalelor și refuzul populației de a se prezenta cu animalele în fața Comisiei⁴⁶.

În privința **colectării cerealelor**, județului Covurlui i-au fost alocate cote destul de ridicate la grâu, ovăz, orz, porumb, deși distrugerile războiului și rechizițiile forțate ale armatei sovietice din a doua parte a anului 1944 au afectat destul de grav atât capacitatea autorităților de a asigura cantitățile necesare hrănirii populației, în special din centrele urbane, operațiunilor de însămânțare. Situația destul de gravă în

⁴² Ibidem, dosar 26/1946, f. 32.

⁴³ A se vedea idem, fond *Prefectura județului Putna*, dosar 1/1947; și idem, fond *Primăria orașului Focșani*, dosarele 321–328/1947.

⁴⁴ Idem, fond *Delegația Comisariatului General al Executării Armistițiului*, dosar 13/1945, f. 88.

⁴⁵ SJGLANR, fond *Prefectura Județului Covurlui*, dosar 70/1948, f. 28.

care se afla județul Covurlui reiese din nota Prefecturii, din 20 mai 1945, către Ministrul Subsecretar de Stat al Aprovizionării, în care se preciza faptul că la nivelul județului exista un deficit substanțial de cereale, ce făcea imposibilă îndeplinirea cotelor repartizate pentru lunile aprilie, mai și iunie⁴⁷.

Potrivit evidențelor Centrului de Exploatare Teritorial, situația centralizată arăta un deficit semnificativ în ceea ce privește cantitatea de grâu, în măsura în care în județ erau disponibile 437 tone de grâu, iar cantitatea necesară doar municipiului Galați era estimată la 2.000 de tone. O situație similară se înregistra la ovăz, fiind disponibile doar 23 de tone, iar necesitățile municipiului Galați se cifrau la 360 de tone. Doar în ceea ce privește cantitatea de porumb și orz erau înregistrate cantități excedentare de aproximativ 200 tone, respectiv 15 tone⁴⁸.

De altfel, pentru restricționarea consumului de grâu, Primăria orașului Galați a adoptat decizia 2.074 din 11 aprilie 1945, prin care se interzicea fabricarea și comercializarea de franzele, cornuri, colaci, cozonaci, turtă și covrigi, în timp ce vânzarea de plăcinte și prăjituri era permisă doar două zile pe săptămână⁴⁹.

Ca urmare a intrării în vigoare, la 21 decembrie 1944, a legii nr.651 pentru sancționarea celor vinovați de sabotarea aplicării Convenției de Armistițiu, la nivelul județului Covurlui problema sabotării Convenției a intrat în atenția forțelor de aplicare a legii. Astfel, Biroul Siguranței din cadrul Chesturii Poliției Galați atenționa Prefectul județului cu privire la faptul că dispozițiile „*actului de Armistițiu*” nu erau puse în executare de către reprezentanți din cadrul instituțiilor special constituite pentru punerea în aplicare a acestuia⁵⁰.

În acest context, pe parcursul anului 1945, Prefectura județului Covurlui a acordat o atenție deosebită supravegherii modului în care erau îndeplinite obligațiile ce reveneau județului în conformitate cu prevederile *Convenției*. Astfel, Prefectura a dispus trimiterea de inspectori ai Poliției și Jandarmeriei în fiecare plasă a județului pentru identificarea și pedepsirea celor vinovați. Totodată, într-o notă circulară către toate autoritățile locale, din februarie 1945, Prefectura preciza că „toate termenele de livrare trebuiesc respectate cu strictețe”, deoarece o oarecare amânare ar fi considerată de către sovietici „o sabotare a Armistițiului”⁵¹.

Problema acțiunilor de sabotaj a continuat să reprezinte o direcție de acțiune a Biroului Siguranței, în mai 1945, într-o notă similară către Prefectură atrăgând atenția asupra faptului că unii reprezentanți ai autorităților îndrituite să execute articolele

⁴⁶ Ibidem, dosar 35/1945, f. 8.

⁴⁷ Ibidem, dosar 37/1945, f. 3.

⁴⁸ Ibidem, f. 4–5.

⁴⁹ Idem, fond *Primăria orașului Galați*, dosar 42/1945, f. 2–3.

⁵⁰ Idem, fond *Prefectura Județului Covurlui*, dosar 15/1944, f. 63.

⁵¹ Ibidem, dosar 35/1945, f. 32.

Convenției, „din spirit anarhic sau prin acțiuni tendențioase cu caracter fascist, împiedică executarea întocmai a clauzelor Armistițiului”⁵².

În conformitate cu art. 10 din *Convenție*, autoritățile locale au fost obligate să aloce sume considerabile din bugetul prefecturii și primăriei Galați pentru a asigura cazarea și întreținerii trupelor sovietice. Astfel, în municipiul Galați, majoritatea imobilelor neafectate de distrugerile războiului au fost ocupate de către Armata Sovietică încă de la pătrunderea în oraș, între acestea figurând clădirile principalelor instituții, licee și școli (10 din cele 21 de școli), spitale, cazarmile Armatei Române ș.a. Noile realități au afectat considerabil bugetul local, atât ca urmare a realizării de reparații, cât și pentru plata chiriei ocupate de Armata Sovietică.

În 1945, la cererea Comandamentului local al Armatei sovietice au fost realizate reparații și reamenajări în valoare de 535.822.504 lei⁵³. În ceea ce privește imobilele ocupate de trupele sovietice, statul român trebuia să plătească, în 1945, suma de 29.345.345 lei reprezentând chiria pentru 156 de proprietari, iar în 1946 cuantumul acesteia a atins 31.331.300 lei, reprezentând chiria pentru 170 de proprietari⁵⁴. Potrivit datelor Prefecturii Covurlui, sumele alocate pentru plata reparațiilor și a chiriilor imobilelor ocupate de armata sovietică au crescut progresiv an de an, constatându-se totodată o creștere a numărului clădirilor ocupate de sovietici, chiar dacă războiul se încheiase.

Mutarea pe teritoriul românesc, în martie 1944, a operațiunilor militare de pe flancul sudic al Frontului de Est și ofensivele de proporții inițiate de trupele sovietice în martie – aprilie și iunie 1944 au reprezentat puncte de inflexiune în decizia puterii de la București (atât din partea guvernului Antonescu, cât și a opoziției) de a identifica soluții pentru amplificarea tratativelor de ieșire din război și încheierea unui armistițiu convenabil. Pe de altă parte, ca urmare a unui context favorabil din punct de vedere operațional – debarcarea în Normandia; retragerea diviziilor blindate germane din România; declanșarea insurecției de la Varșovia – Moscova a tergiversat negocierile de armistițiu cu țara noastră și a pregătit minuțios ofensiva declanșată la 20 august pentru „neutralizarea” României.

Străpungerea frontului de către trupele sovietice a grăbit evenimentele politice de la București, respectiv înlăturarea mareșalului Antonescu. Actul de la 23 august 1944 a reprezentat, în plan operațional, stoparea conflictului cu URSS înainte ca frontul să ajungă la linia Focșani – Nămolosa – Galați. În plan tactic, a contribuit la scăderea capacității combative a armatei germane și la pierderea inițiativei pe frontul de est. Încetarea unilaterală a ostilităților de către România și tergiversarea, de către sovietici, a semnării armistițiului au cauzat grave pierderi umane și materiale Armatei

⁵² Ibidem, f. 56.

⁵³ Ibidem, f. 17.

⁵⁴ Ibidem, dosar 121/1946, f. 299–300.

Române, Armata Roșie comportându-se în județele din sudul Moldovei ca într-un teritoriu inamic. În plan strategic, decizia a deschis Armatei Roșii drumul către centrul Europei și Balcani și a lipsit mașinăria de război a celui de al Treilea Reich de petrolul românesc.

Imediat după pătrunderea pe teritoriul județelor Putna și Covurlui, trupele sovietice s-au comportat ca într-un teritoriu inamic, soldații sovietici fiind implicați în numeroase altercații, violuri, jafuri sau chiar uciderea unor persoane. Mai mult, agresiunile soldaților sovietici asupra populației civile au continuat, atât pe perioada războiului, cât și ulterior.

Armata Roșie a acționat pentru dezarmarea și capturarea trupelor române și a flotilei fluviale de la Galați, a devastat garnizoanelor și a rechiziționat tehnica militară, a preluat controlul asupra administrațiilor locale. Totodată, a destructurat instituțiile de forță și a permis infiltrarea membrilor Partidului Comunist din România prin ocuparea unor poziții cheie ale administrației publice locale și a alimentat temerile cu privire la o eventuală intenție a Kremlinului de a instaura o administrație de tip sovietic sau/și de a anexa întreg teritoriul dintre Prut și Carpați.

ANEXE

Anexa 1 – Aviz sanitar al unui transport de vite
din Deva la Galați, 14 ianuarie 1948.

Serviciul veterinar oraș Deva
Nr. 14/1948

Nr. vagon 316.613
Gara Deva
Data, Deva la 14 I 1948

Certificat

Subsemnatul certific că am examinat cu ocazia îmbarcării acest 12 bovine, le-am găsit sănătoase și nesuspecte. Se mai certifică că în localitatea de origină cât și teritoriul parcurs până la gara de îmbarcare e liber de boli contagioase supuse declarațiunei.

Județul este indemn de febră aftoasă.

Animalele sunt indemne de avort epizootic Bang.

Expeditor: Impexrom prin Seiger Ernest, Deva.

Destinatar. U.R.S.S. Art. 22 Trat. Pace Pace, Baza de Predare, Galați

Se pot transporta cu C.F.R. DIN Deva la Galați – Filești.

Medic Veterinar oficial:
Dr. Emil Urian

Sursa: SJGLANR, fond *Baza de predare a vitelor către URSS*, dosar 4/1948, f. 3

Anexa 2 – Rechiziția unei bovine de
„proveniență sovietică” aflată la Focșani.

Vizat de noi spre neschimbare
Comisar: [n.n. – olograf, indescifrabil]

Declarație

Subsemnatul Matei Stoica, fiul lui Ioan și al Mariei, de ani 41, căsătorit cu 3 copii, de profesiune funcționar la Primăria Orașului Focșani, avere una casă, domiciliat în Focșani, strada Balta Asanache nr. 12, declar prin prezenta următoarele:

În ziua de 10 Ianuarie 1943, am cumpărat la licitație publică, ținută de Primăria Orașului Focșani, una vacă pentru suma le lei 13.000 (trei spre zece mii) lei.

Această vacă era de proveniență sovietică, fiind adusă de Prefectura Județului Putna din Transnistria.

La data de 29 August 1944, odată cu intrarea și trecerea rușilor prin acest oraș, s-au prezentat la domiciliul meu mai mulți soldați sovietici, cari mi-au luat vaca, fără nici o formă, pe motiv că este din Rusia și au nevoie pentru hrana trupei care pleacă spre front.

Propun martori pe Dnii. Atanasiu Constantin, din Focșani strada, Balta Asanache Nr. 22 și Neculae Damian, din Focșani, strada Ghica Vodă Nr. 9.

Aceasta declar, susțin și semnez.

Stoica Matei [n.n. – olograf]

Sursa: SJVNANR, fond *Prefectura Județului Putna*, dosar 200/1944, f. 18.

George ENACHE*

SANDU TUDOR (PĂRINTELE DANIIL), IDEOLOGIILE EXTREMISTE ȘI POLIȚIA POLITICĂ

SANDU TUDOR (FATHER DANIEL), EXTREMIST IDEOLOGIES AND THE POLITICAL POLICE

-Abstract-

The poet and journalist, later to become father Daniil, is one of the founders of the well-known spiritual movement “Rugul Aprins”. A number of studies have been written lately about his life and work, some of them being extremely valuable. Others, however, launch a number of dubious and problematic aspects without performing a critical analysis of the documentary sources.

The most debatable aspect refers to the alleged “legionarism” of Daniil Sandu Tudor or his capacity of “confessor of legionnaires” in the ‘50s of the last century, ideas which are circulated insistently enough in certain circles. This struck many as strange as during the inter-bellum period Sandu Tudor was a left wing thinker, displaying anti-legionary convictions. Could he have known a different type of “conversion” after communism had been established?!

We will try to clarify this problem by analysing the documents of that era, especially those produced by the Securitate, which applied this label to father Daniel and send him to Aiud. We will try to see how this suspicion arose, how it was verified and how the construction of this stigma was eventually “perfected”. The text analysis method will highlight the manner in which the meanings and significance of words and gestures “slide” according to the interests of the investigators, paying special interest to the Securitate officer – Informant relationship as well as to the reciprocal (mis)understandings between these characters.

Keywords: communism, the Legionary Movement, Romania, extremism, the „Securitate”, Daniil Sandu Tudor.

* „Dunărea de Jos” University of Galați, Romania (geo.enache@gmail.com)

Motto: „Iată piatra asta prețioasă... Dacă o vei așeza dinaintea ochilor, poți să citești ca într-o carte gândurile oamenilor, oricât ar fi de ascunse. Și aflându-le, poți cântări fără greș faptele lor”.

Rubinel cel fermecat, 1001 de nopți

„Dacă am trăi în vremuri de înțelepciune, aș face un gest istoric, trimițând primului ministru al țării, la palatul președinției de consiliu, ceea ce sciții au trimis lui Darius, când, pe la sfârșitul veacului al șaselea înainte de Hristos, au trecut Dunărea să cotopească cu tirania lui aceste meleaguri. I-aș trimite un sol gol care să-i întindă, pe o tavă mare de aramă, un șobolan, o broască, o pasăre și cinci săgeți, dar, pe lângă acest simbolic plocon scitic, aș mai adăuga și un semn modern, oala lui Papini.¹

Cum solul cel gol ar rămânea mut, domnul Guță², ca și Darius, s-ar umple de mândrie și ar înțelege că toți locuitorii României Mari îi închină, cu aceste semne, pământul, apele, aerul și armele lor. Numai chestia cu oala lui Papini l-ar stânjeni puțin. Dar ar trece peste asta.

O slugă pricepută, care ar cunoaște tâlcul acestor pilde obișnuite la Sciți și la urmașii lor dornici de libertate, l-ar dezmetici, însă, pe premierul nostru, ca și pe Darius:

- Iată, adevăratul tâlc al semnelor: Dacă nu veți zbura ca păsările, ori ca broaștele nu veți trece apele înot, dar mai ales nu veți fugi pe sub pământ ca șobolanii, veți fi uciși de săgețile noastre.
- Dar semnul cel din urmă, adăugat la semnul Sciților, oala lui Papini, ce însemnează, ar întreba domnul Guță?
- Ultimul semn ar spune: Dacă cumva săgețile nu te vor atinge, nu te îngâmfa zadarnic. Văd că ai ajuns să asuprești și să oprești până și cuvântul oamenilor. Apăsarea asta va izbucni și se va sparge asupra ta, ca această oală înăbușită prea mult. Cunoști povestea oalei lui Papini.

Darius a înțeles și-și întoarse oștile asupritoare, înapoi în țara lui. Domnul Guță va surâde și va rămâne locului, și nu va înțelege nimic din fleacurile astea.”³

Introducere. Istoria ca demers critic și demonstrativ

Cine este cu adevărat X? Iată o întrebare pe care fiecare om și-o pune adesea în viață. Pentru istoric, această dilemă este parte-cheie a instrumentarului meseriei

¹ Este vorba de fapt despre Denis Papin, fizician și inventator francez din veacul al XVII-lea, care a contribuit, prin descoperirile sale, la construcția motorului cu abur. Este cunoscut mai ales pentru inventarea cazanului sub presiune, prevăzut cu o supapă care elimină surplusul de abur, care ar determina explozia recipientului. Principiul a fost aplicat pe scară largă la fabricarea oalelor de gătit sub presiune. Sandu Tudor sugerează că absența unei „supape” în spațiul social poate determina „explozia” unei societăți.

² Gheorghe Tătărescu.

³ Sandu Tudor, *Confiscarea cuvântului. Fabulă*, în „Credința”, 12 februarie 1935.

sale, în care biograficul joacă un rol atât de important, slujitorul muzei Clio fiind (sau ar trebui să fie) printre cei mai avizați în ceea ce privește limitele în care putem afla răspunsul corect la întrebare.

Limitele acestei cunoașteri sunt date, în esență, de două aspecte: 1. mărimea și calitatea materialului documentar și 2. de propriile noastre cadre de gândire, în care putem include prejudecățile personale sau grilele impuse de societate. Având în vedere că acest material se bazează, în proporție covârșitoare, pe documente din arhivele fostei Securități, vom ilustra cele spuse cu exemplul unui preot, P.S., care este arestat într-o primă instanță pentru acuzația că s-ar fi folosit de amvon pentru a induce în rândurile oamenilor atitudini dușmănoase. Preotul se străduie să demonstreze că nu a făcut acest lucru și, surprinzător, Securitatea îi dă drumul. La scurtă vreme după aceea el era arestat din nou. Crezând că a fost o neînțelegere și că a fost arestat pentru același lucru, P.S. reia vechiul discurs justificativ. De data aceasta, ofițerii nu-l iau în seamă, iar preotul rămâne în închisoare.⁴

Avem de-a face cu un caz clasic de neînțelegere a modului de a gândi a celui alt. P.S. credea că ofițerii de Securitate aveau disponibilitatea să-l înțeleagă, să afle cine este el cu adevărat. În fapt, securiștii primiseră o grilă și prin ea filtrau pe toți cei care le treceau prin mână. Prima dată preotul a fost arestat în baza ordinului Cabinetului MAI nr. 100/3aprilie 1950, în care se prevedea că vor merge în colonii de muncă inclusiv preoții care, sub masca religiei, fac propagandă împotriva regimului. Cele spuse de P.S. la anchetă s-au pliat pe această grilă și a avut norocul să găsească un ofițer care chiar a ținut seama de argumente preotului, deși putea la fel de bine să nu o facă. A doua oară, el este arestat pe baza H.C.M. nr. 1554/22 august 1952, iar argumentele sale au căzut în gol, deoarece, de data aceasta, P.S. fusese arestat pentru că avea un frate care fusese demnitar într-unul din guvernele interbelice, ancheta rezumându-se la o simplă constatare a gradului de rudenie.

Documentele produse de fosta Securitate au stârnit pasiuni în rândul societății românești. O *historia arcana* era în sfârșit scoasă la iveală, iar adevărurile ascunse deveneau accesibile. Se credea că, pătrunzând în intimitatea persoanelor urmărite, prin mijloacele specifice, Securitatea aflase cine erau „cu adevărat” oamenii urmăriți. Ulterior, rateurile sistematice constatate au generat un scepticism epistemologic, răspândindu-se „în popor” convingerea că nu poți afla nimic real dintr-o masă de documente care, în ultimă instanță, este doar maculatură.

Ca întotdeauna, lucrurile sunt undeva la mijloc. Din arhivele Securității se pot afla multe, cu condiția să înțelegem, în primă instanță, logica care stă în spatele generării acestor documente, calitatea surselor din care au fost alcătuite și grila de interpretare. De fapt, lucrul acesta este la fel de valabil în orice situație.

⁴ ACNSAS, fond Penal, dosar 69248.

Despre opțiunile politice ale poetului și jurnalistului Alexandru Teodorescu (Sandu Tudor), devenit ulterior ieroschimonahul Daniil, am scris, pe scurt, încă din 2002, iar cele spuse atunci le consider și acum valabile.⁵ De ce reiau problematica, într-un material atât de amplu?

Sandu Tudor a fost, și este, un personaj controversat, dar aceste controverse vin, în mare parte, din grilele diferite care i-au fost aplicate și din negarea sistematică a ceea ce afirma despre sine, un adevărat blestem care l-a urmat, datorită încăpățânării de a fi în afara curentelor *mainstream* ale epocii. După cum se va vedea în cele ce urmează, în perioada interbelică Sandu Tudor este victima unei grile care spune că a fi creștin înseamnă a fi de dreapta, iar a simpatiza stânga conducea automat la integrarea ta în rândurile comuniștilor. Sandu Tudor, care vorbește deopotrivă de creștinism și aduce în discuție idei de stânga, este o „ciudățenie”, care este foarte greu digerabilă din punct de vedere conceptual. Din acest motiv, o parte a celor care aveau de-a face cu Sandu Tudor, excedați și de firea sa colerică, au căutat explicații în altă parte decât în spațiul ideilor, vorbind de „oportunismul” jurnalistului sau de „caracterul vicios” al personajului.

Sandu Tudor a fost urmărit de către serviciile secrete încă din perioada interbelică, când ipoteza de lucru era faptul că ar fi „comunist”. După 1945, ipoteza de lucru a Securității a fost opțiunea „legionară”. În fișa de arest din 1958 stă scris clar, subliniat cu roșu: „Apartenența politică la data arestării: legionar; în trecut: legionar”.⁶ Care este adevărul în această privință?

După 1990 Sandu Tudor a fost cunoscut mai ales prin relatările părintelui Andrei Scrima, care a relevat opiniei publice românești miracolul „Rugului Aprins”. Vorbind despre cele petrecute în anii '50, involuntar, părintele Scrima a accentuat dimensiunea spirituală a fenomenului, deoarece Securitatea denaturase lucrurile și le coborâse la nivelul unui „ordinar” demers politic. Părintele dorea să sublinieze că „Rugul Aprins” nu a fost o simplă conspirație anticomunistă, ci în primul rând un act spiritual, prin care cei implicați s-au adâncit în cunoașterea și trăirea lui Dumnezeu. În același timp, cei care-l ascultau fascinați pe părintele Scrima, nu puteau să creadă că acesta ar fi fost totuși parte, împreună cu membrii „Rugului Aprins”, ai Bisericii Ortodoxe Române, pe care o vedeau, în integralitatea ei, vândută regimului comunist.⁷ Din acest motiv, pentru ei „Rugul Aprins” era o

⁵ George Enache, *Daniil Sandu Tudor - pagini din dosarul de anchetă nr.113668*, în „Arhivele Securității”, 1, 2002, pp.169-203.

⁶ ACNSAR, fond Penal, dosar 13495, f. 170.

⁷ Din acest motiv unii au acceptat foarte greu ideea că membri a fostei asociații „Rugul Aprins” au fost protejați de Justinian, în pofida faptului că însuși Sandu Tudor vorbește adesea de acest fapt (vezi *infra*).

„oază”, o confrerie inițiativă, un grup ce lasă deoparte „lumea cea rea”, pentru a se refugia (izola) în spațiul spiritului.

Fără îndoială, accentul pe imersiunea în această durată calitativă, explorarea relației maestru-discipol și valorificarea operei teologice și culturale rezultate din această experiență sunt gesturi cât de poate de necesare. Însă, este corectă renunțarea totală la „exoteric”, la exprimările mundane ale personajelor? Sandu Tudor „este” doar în ritmul rugăciunii isihaste și a scrierilor sale teologice? Restul activității sale nu contează? Nu trebuie să luăm în seamă faptul că, în documentele Securității, se spune că părintele Daniil se interesa avid de politică și vorbea mereu de un proiect paideic deschis, cu implicații pe plan socio-politic? Nu încercăm astfel să-l construim pe părintele Daniil după o grilă care exprimă propriile gânduri, prejudecăți, așa cum au făcut contemporanii săi (scriitori, jurnaliști, agenți ai serviciilor secrete)?

Conștient că nu pot să spun cu certitudine cine a fost Sandu Tudor (părintele Daniil), mi-am propus în cele ce urmează să văd, în primul rând, pe ce ne bazăm, să fac o evaluare a surselor pe care se poate construi biografia personajului. Evident, nu puteam să le iau pe toate, așa că m-am rezumat la documentele produse de către poliția politică. Cu alte cuvinte, am dorit să văd ce concluzii aş putea trage referitor la ideile politice ale lui Sandu Tudor citind aceste dosare. Așa cum am spus, Sandu Tudor a fost urmărit și în perioada interbelică, însă acest dosar nu s-a păstrat integral, așa cum a fost produs. Din vechiul dosar a rămas doar o selecție operată de Securitate în 1950-1951, când se judeca primul proces din perioada comunistă a lui Sandu Tudor. Acuzat că a persecutat comuniști, el a insistat pe atitudinea lui de stânga în paginile ziarului „Credința” și pe conflictele avute cu ziarele de extremă dreapta. Selecția făcută de Securitate a vizat aceste aspecte, modificând (poate) perspectiva care ar fi rezultat dacă am fi avut la îndemână întreg dosarul. Este un exemplu preliminar, al unei critici pe care o fac materialului existent, în care țin seama de intențiile agenților, de subiectivitatea și pregătirea informatorilor, de cât de convingătoare par, la o primă lectură, informațiile prezentate.

Dimensiunile excesive ale materialului s-au impus tocmai din această necesitate, de a face, în același timp, o critică și o demonstrație. Studiul ar fi putut fi realizat în câteva pagini, dacă aş fi optat pentru o „prezentare”, în care să folosesc câteva citate, cu rol „ilustrativ”. În acest caz, cititorul ar trebui să creadă că, în spatele acestui demers, a existat un întreg laborator hermeneutic, care m-a condus la aceste concluzii, sau să purceadă el însuși la studierea documentelor. Am optat pentru a pune în fața lectorului însuși laboratorul și i-am oferit documentele disponibile, astfel încât să nu se poată spune că am oferit o selecție interesată, cum se întâmplă adesea, când lăsăm din dosare deoparte anumite informații și le privilegiam pe altele, fără a explica de ce facem acest lucru. De aceea, am citat

consistent din tot ceea ce am considerat că este relevant pentru discuția noastră, oferind o viziune „spațială”, în care se găsește, deopotrivă, și relatarea informatorului și sinteza ofițerului, astfel încât să se vadă diferențele de percepție și interpretare dintre cei doi.

În același timp, lectura documentelor este „orientată”, textul de față nefiind o simplă culegere de documente, care sunt reproduse așa cum sunt ele în dosar, ci ele sunt rearanjate pentru a ajuta la demonstrarea unor ipoteze. Am constatat, studiind multe dosare de Securitate, că se pot construi lucrări absolut noi prin simpla permutare a documentelor dintr-un dosar, schimbând criteriul de clasificare al lor.

Ipoteza de lucru a fost că Sandu Tudor a avut, de-a lungul vieții, o viziune coerentă asupra problemei politicului și a relației acestuia cu spiritul, că nu a fost nici comunist, nici legionar, lucruri care se pot decela din însăși lectura dosarelor poliției politice, fără multe adaosuri. Nu spun că acesta este adevărul, dar este un fapt cel puțin verosimil, după cum, în absența unor documente suplimentare, se poate spune că sunt verosimile și alte ipoteze, exprimate în diverse note informative. Mi-am permis să cred totuși că unele scenarii sunt mai credibile decât celelalte, să mă îndoiesc de unele afirmații, mai ales dacă porneau dintr-o singură sursă, sau să dau credit, totuși, celor spuse de informatorii care merg la Rarău, dată fiind calitatea și convergența relatărilor lor.

Așa cum am spus, am încercat, pe cât posibil, să mă limitez la interpretarea documentelor din dosarele Securității, însă, inevitabil, am simțit nevoia să largesc cadrul în anumite situații, recurgând la alte articole ale lui Sandu Tudor, în afară de cele prinse în dosare sau să ofer alte grile de lectură posibile interpretărilor deja sugerate.

Jurnalistul Sandu Tudor – între convingeri politice, căutări spirituale și scandaluri publice

La sfârșitul lunii septembrie a anului 1934, Alexandru Teodorescu (Sandu Tudor), director al ziarului „Credința”, a afirmat în fața întregii redacții că este pus sub urmărire. Un căpitan de poliție s-ar interesa tot timpul de el iar unul dintre redactori ar fi agent informator, care ar primi de la organele statului suma de 3000 de lei pe lună pentru a semnală ceea ce se petrece în redacție.⁸

Într-adevăr, Sandu Tudor era pus sub urmărire, „beneficiind” și de un dosar personal (1173) deschis de către Serviciul Special de Informații.⁹ Nu era un lucru ieșit din comun. Serviciile de represiune din perioada interbelică monitorizau atent presa, pentru a identifica activitatea politică a jurnaliștilor, motivele anumitor campanii jurnalistice, dacă în spatele acestora se aflau persoane sau structuri care

⁸ ACNSAS, fond Penal, dosar P13495, vol. 2, f. 14-16.

⁹ *Ibidem*, f. 62.

finanțau respectiva campanie. În fondurile SSI, accesibile la Arhivele Naționale, se păstrează dosare de urmărire a diverselor publicații, iar lectura loc este, la prima vedere, descurajantă pentru cineva care are o viziunea idealizată cu privire la perioada interbelică¹⁰. Presa vremii era un spațiu al confruntării fără menajamente, în care atacurile între publicații erau la ordinea zilei, primirea de bani pentru a instrumenta o campanie împotriva cuiva o practică curentă iar folosirea șantajului (cumpărarea tăcerii celui implicat în chestiuni oneroase de către redacția care deținea informații) era un fapt firesc. În același timp, nu trebuie ignorată acțiunea organelor de represiune, care, la ordin, puteau să instrumenteze scenarii menite să compromită personaje devenite incomode, folosindu-se inclusiv de presă. În acest caz este elocventă afacerea Malaxa-Auschnitt din 1939-1940, care s-a încheiat cu condamnarea la închisoare a lui Max Auschnitt, din ordinul lui Carol al II-lea, și scăparea lui Malaxa, care fusese acuzat public de afaceri oneroase cu Auschnitt.¹¹

În acțiunea de supraveghere a redacțiilor se folosea pe scară largă metoda recrutării unor persoane din interior, bine plătite. Faptul era bine cunoscut iar Sandu Tudor nu trebuia să facă mari eforturi pentru a deduce cum decurgea acțiunea informativă.

Cu câteva excepții notabile (cum este cazul lui Stelian Tănase)¹² aceste dosare de urmărire dedicate presei interbelice au fost prea puțin studiate. Și aici avem de-a face cu marea problemă a realității celor consemnate în dosar, deoarece nu există garanția sincerității celor care relatează faptele. Lucrurile sunt adesea atât de divergente, încât numai o investigație extrem de atentă poate să le decanteze. De

¹⁰ De exemplu, în Fondul Președinția Consiliului de Miniștri – Serviciul Special de Informații (ANIC), în dosarul 5/1934, sunt câteva note informative, oferite de o persoană din interiorul redacției „Facla”, care arată că în luna mai 1934 publicația a început o campanie împotriva achiziționării de către armată a unor măști de gaze de fabricație germană. În spatele acestei afaceri, arăta informatorul, s-ar fi aflat de fapt Nicolae Malaxa, care dorea să fabrice el aceste măști de gaze, obținând în acest sens sprijinul ministrului de Război, Paul Angelescu. În contextul în care scandalul afacerii Skoda era încă viu în mințile românilor, ideea de a produce echipament militar în țară avea mari șanse de a fi receptată favorabil. Paul Angelescu a fost ministru în toate cabinetele conduse de Gheorghe Tătărescu, profitând din plin de suveica comenzilor de stat către mogulii industriei românești, în special Nicolae Malaxa, acțiune patronată de regele Carol al II-lea și Elena Lupescu. În august 1937 a demisionat din funcția de ministru pentru a prelua șefia consiliului de administrație a societății Astra. Dacă în 1934 „Facla” îl sprijină pe Paul Angelescu, Sandu Tudor îl atacă dur, dovadă interesele diferite, deși Sandu Tudor era extrem de apropiat de redacția „Facla”. Documentele din dosar sunt un exemplu de infiltrare a redacțiilor de către SSI.

¹¹ Ioan Scurtu, *Războiul nababilor. Malaxa vs. Auschnitt*, în „Historia”, <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/razboiul-nababilor-malaxa-vs-auschnitt>, Internet.

¹² Stelian Tănase, *Avangarda românească în arhivele Siguranței*, Polirom, 2008.

cele mai multe ori însă, la o asemenea distanță de timp și în condițiile unei documentații incomplete, este foarte greu de stabilit cine are sau nu dreptate.

Sandu Tudor s-a plâns că urmărirea lui de către servicii se datora campaniei de presă dusă împotriva Ministrului de Război (generalul Paul Angelescu)¹³, iar procesul în care a fost târât la începutul anului 1935 era de fapt o făcătură, instrumentată de persoane cu înalte funcții guvernamentale. Datele existente în dosar sunt prea puține și contradictorii pentru a putea clarifica, doar prin ele, lucrurile.

Dosarul întocmit de Securitate, care cuprinde documente din arhiva SSI dedicate lui Sandu Tudor, nu conține prea multe referiri la campania dusă de „Credința” împotriva lui Paul Anghelescu¹⁴ sau mult mai celebrul conflict cu trei dintre fruntașii grupării „Criterion” (Petru Comarnescu, Mircea Vulcănescu și Cristian Tell)¹⁵. În schimb include ample extrase din presa vremii cu privire la

¹³ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 14-16.

¹⁴ Există în dosar un singur articol, din 29 iunie 1934, intitulat „Râmă: un orator strălucitor”, în care Sandu Tudor persiflează prestația considerată jalnică a ministrului, care a trebuit să răspundă în Parlament la o interpelare a deputaților Virgil Madgearu și Pamfil Șeicaru, cu privire la achiziția unor puști-mitraliere. Sandu Tudor afirmă că nu afacerea în sine îl preocupă ci faptul că generalul Paul Angelescu este un personaj șters, complet nepotrivit pentru postul pe care-l ocupă, un produs al politicianismului românesc (*ibidem*, f. 117).

¹⁵ Iată povestea scandalului, așa cum o istorisește Zigu Ornea: „Sfârșitul «Criterionului» a fost determinat de un scandal, imund, de presă. Un tânăr balerin, Gabriel Negri, a dansat, în toamna lui 1934, pe muzica lui Debussy (Preludiu la după-amiaza unui faun), într-un spectacol, de mare succes, la operă. Balerina Floria Capsali, invidioasă, a acreditat, înaintea gazetarilor, ideea că interpretarea lui Negri dezvăluie aplecări pederaste. Cum în programul tipărit al spectacolului, balerinul integrase texte de Petru Comarnescu și Mircea Vulcănescu, curând Credința lui Sandu Tudor i-a acuzat pe cei trei de practicare a moravurilor pidosnice. Declanșarea scandalului avea mobiluri diversificate. Zaharia Stancu, redactor la «Credința», dusese o campanie împotriva politicianului Manolescu-Strungă. Fiica politicianului era logodită cu Comarnescu. Acesta din urmă firește că ricana. În replică Stancu l-a acuzat în Națiunea Română că e homosexual. Cei doi au polemizat. Stancu l-a provocat la duel pe Comarnescu, care a refuzat provocarea. «Credința» s-a folosit de incidentul spectacolului dat de Negri, acuzându-i de homosexualitate pe cei trei (Negri, Vulcănescu, Comarnescu) plus Al. Cr. Tell. Vulcănescu, indignat, s-a dus la redacția gazetei pentru a-l lovi pe Stancu. A fost, acolo, o încăierare, terminată cu evacuarea, cu poliția, a lui Vulcănescu. A urmat o violentă campanie a «Credinței» (atunci a lansat Zaharia Stancu expresia «cavalerii de Curlanda»). Campania convenea «Credinței», pentru că grobianismul prinde la public și tirajul ei a crescut sensibil. Mircea Eliade crede, în memorii, că Ministerul de Interne îmboldea «Credința» pentru că era interesat în compromiterea «Criterionului». Ipoteza nu e deloc de ignorat. Curios e că Sandu Tudor, poet religios și teolog ca pregătire, s-a putut coborî până la astfel de suburbane atacuri, invectivându-și colegi stimați de generație. ... Campania a continuat toată luna ianuarie 1934. Agresații l-au dat în judecată pe Sandu Tudor. Finalmente, aceștia au câștigat procesul, sentința obligând «Credința» să insereze în paginile ei decizia tribunalului. ... Dar dezastrul «Criterionului» s-a produs. Foști colegi și prieteni nu-și mai vorbeau sau se repudiau. ... Asociația s-a pulverizat și și-a încetat

scandalul declanșat referitor la acuzația de șantaj care i-a fost adusă lui Sandu Tudor (iarăși un subiect care iscă numeroase controverse, dacă „ortodoxul” Sandu Tudor, în calitate de ziarist, a practicat șantajul, aidoma altor confracți de breaslă).¹⁶

Punctul de vedere oficial al autorităților vremii este prezentat de ziarul „Universul”. Conform acestuia, directorul Centralei cooperativelor de import și de export, I. Tatos, a semnalat primului procuror al tribunalului Ilfov că ar fi fost terorizat de trimiși ai ziarului „Credința”, care, în numele directorului Sandu Tudor, i-ar fi cerut o sumă mare de bani pentru a nu declanșa o campanie de presă împotriva sa și a centralei. Pentru a-i prinde pe „șantajști” a fost organizat un flagrant la sediul ziarului „Credința”. Directorul Tatos a venit și a dat lui Sandu Tudor o parte din sumă pentru ca, imediat, în birou să se prezinte un procuror și un judecător de instrucție care au confiscat banii care fuseseră marcați. Au fost arestați preventiv și trimiși la Văcărești Sandu Tudor, Libarid Lorenian, administratorul ziarului și Dimitrie Banu, unul din redactorii „Credinței”.¹⁷

În aceeași zi cu „Universul”, „Credința”, sub titlul „Odioasa înscenare împotriva «Credinței». Mafia homosexualilor a isbutit să provoace arestarea d-lui Sandu Tudor, directorul nostru. Ziarul «Credința» continuă lupta lui de necruțătoare demascări”, prezenta o versiune complet diferită asupra faptelor: „Ieri după amiază, se spune în material, directorul nostru, dl. Sandu Tudor, a căzut victima unei odioase înscenări... «Credința» n-a menajat pe nimeni. «Credința» a atacat partidele politice care se acuză zilnic, în Parlament și în cotidienele oficiale, de jaf din avutul public. «Credința» a atacat cu o îndreptățită violență pe acei oameni politici, atât de numeroși, care prin incapacitățile lor, au dus acest stat la marginea prăpastiei.

existența.” (Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Cartea Românească, Google Play Edition, p. 155-156). Nici azi nu este clar de ce Sandu Tudor s-a implicat în scandal, sprijinindu-l pe Zaharia Stancu, împotriva prietenilor de la «Criterion». În dosar, legat de această poveste, este doar un extras despre conflictul generat de Mircea Vulcănescu, cu prilejul venirii lui la redacția „Credinței”, în consemnarea ziarului „Facla”, care a sprijinit cel mai mult „Credința” pe durata scandalului (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 122).

¹⁶ În *Memorii*, Valeriu Anania relatează următorul fapt, petrecut la închisoarea Aiud, în timpul reeducării: „Necazul l-am avut la întoarcerea în secție, unde părintele Daniil – altfel om duhovnicesc și cu prestigiu cultural – opina pentru începerea reeducării. ... Mai mult, mărturisea că se va oferi să înceapă el. Umbla de la om la om, căutându-și aderenți, și nu l-a potolit decât amenințarea fostului său ușier de la ziarul Credința, legionar, care se oferea să-i pună fostului gazetar Sandu Tudor întrebări și apoi să precizeze el câte milioane de lei îi adusesese în pachete, de la ușă până la safe, prețul monstruoaselor șantaje cu care-i despuia pe oameni de parale.” (Valeriu Anania, *Memorii*, Editura Polirom, 2008, p. 327). Istorisirea lui Valeriu Anania este pusă sub semnul întrebării de către Marius Vasileanu (*Publicistica lui Sandu Tudor*, în „Convorbiri literare”, 27 decembrie 2013, <http://convorbiri-literare.ro/?p=1718>, Internet).

¹⁷ „Universul”, 23.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, f. 31).

«Credința» a dezvăluit în ultima vreme turpitudinea morală în care viețuiește așa numita elită a Capitalei... Nu ne surprinde deci înverșunarea furioasă împotriva noastră și nici absurditatea asasinatului moral ce se încearcă.»¹⁸

Sintagma „mafia homosexualilor” făcea referire la scandalul cu cei trei membri Criterion. Articolul pretexta că, pentru a se acoperi procesul de calomnie care începuse și pe care ar fi urmat să-l piardă, Petru Comarnescu ar fi intervenit la socrul său, Ion Manolescu-Strungă, ministru liberal al industriei și comerțului, intrat și el în colimatorul redactorilor de la „Credința”. Acesta ar fi instrumentat, prin intermediul lui I. Tatos, farsa că cei de la Centrala cooperativelor ar fi dorit să cumpere publicitate în paginile „Credinței”. Cu acest gând Sandu Tudor și cei doi colegi s-ar fi întâlnit cu Tatos, iar banii i-au crezut un avans pentru aceste servicii.¹⁹ De această instrumentare nu ar fi fost străin nici ministrul de Interne, Ion Inculeț.²⁰

Cine are dreptate în tot acest scandal? Cunoaștem precis doar deciziile justiției, fără alte detalii. Inițial, tribunalul Ilfov, secția a doua, a confirmat mandatele de arestare pentru cei trei inculpați, dând credit astfel procurorului.²¹ Ulterior, la 1 martie, Camera de acuzare, la care s-a făcut apel, a infirmat mandatele de arestare.²² Însă procesul a continuat și, la 3 decembrie 1938, a fost pronunțată sentința. O notă din 9 decembrie 1938 consemna următoarele: „În cercurile gazetărești naționaliste se comentează cu satisfacție faptul că, în ziua de 3 decembrie a.c., venind spre judecată în fața Tribunalului Ilfov, Secția I, procesul de șantaj încercat asupra lui I. Tatos de la Centrala Cooperativelor, de către un grup de gazetari de la dispărutul cotidian democratic „Credința”, aceștia au fost condamnați după cum urmează: Sandu Tudor (Alexandru Teodorescu), directorul ziarului menționat, la 2 ani de închisoare corecțională; Libarid Lorelian, armean supus italian, administratorul ziarului, la 6 luni închisoare și expulzare după ispășirea osândeii și Banu, gazetar, la 3 luni de închisoare.

Cei trei inculpați au mai fost condamnați la 1 leu despăgubiri civile în favoarea reclamantului și la 5000 cheltuieli de proces și procedură în favoarea statului.»²³

Scandalul „șantajului” a stârnit numeroase ecouri în presă, contradictorii, care sunt consemnate în paginile dosarului SSI. Unele ziare, precum „Universul”, „Epoca” sau „Viitorul”, susțin ideea că a fost vorba de un șantaj, comis de o

¹⁸ „Credința”, 23.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, f. 32).

¹⁹ *Ibidem*. Vezi și *Înscenarea*, în „Credința”, 26.02.1935.

²⁰ *Ce a telefonat Tatos lui Inculeț*, în „Credința”, 27.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 44).

²¹ „Universul”, 24.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol.2, f. 36).

²² *Liberarea d-lui Sandu Tudor și a celorlalți doi colaboratori de la ziarul „Credința”*, în „Dimineata”, 2.03.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f.49).

²³ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 139.

persoană avidă de bani, care a trădat valorile gazetăriei. „Universul” din 24.02.1935 titra: „O sancțiune și un avertisment”, precizând următoarele: „Nu persoanele celor trei interesează, ci începutul de sancțiune care trebuia neapărat să vină spre a curma o stare de lucruri dăunătoare... O sumedenie de fițiuci recente au năpădit în breasla gazetărească; o sumedenie de „ziariști” improvizati, fără pregătire și fără onestitate, au invadat scrisul românesc. Nimic nu e cruțat în coloanele acestor foi de scandal... O reacțiune trebuia să vină și nădăjduim că trimiterea la Văcărești a celor trei va servi de lecție șantajistilor care terorizează cu atâta îndrăzneală publicul lipsit de apărare.”²⁴ Oficiosul liberal „Viitorul” scria: „Suntem deplin încredințați că justiția țării își va face până la capăt întreaga datorie aplicând sancțiunile severe, menite a pune la adăpost cinstea și buna reputație a oamenilor de atacurile îndrăznețe ale unor bandiți ai condeiului”²⁵, în timp ce Grigore Filipescu afirma în „Epoca”: „Au apărut prea multe ziare cu gândul că vor putea trăi din exploatarea senzaționalului și din stoarcerea capitolelor de publicitate ale diverselor mari instituții de stat și particulare. Cu cazul de ieri chestia reglementării profesiei de ziarist, discutată în adunarea generală a sindicatului, devine de acută actualitate. Nu îngrădiri de exclusivitate, nu cerc închis, dar îngrădiri care să facă mult mai greoaie confundarea libertății scrisului cu libertatea de a șantaja.”²⁶

Mult mai radicali s-au dovedit a fi cei de la „Porunca Vremii” cărora scandalul de șantaj le-a venit mânășă, deoarece, cu doar două luni înainte, în decembrie 1934, Sandu Tudor publica o serie de articole în care-l acuza pe Ilie Rădulescu, directorul acestei publicații care promova antisemitismul, că ar practica șantajul tocmai asupra unor oameni de afaceri evrei: „De multe ori, scrie Sandu Tudor în 8.12.1934, ziaristul îndrăzneț, polemist, este învinuit de către cei pe care-i atacă și nu se mai pot apăra de șantaj.

Există, în această blagorodnică țară, un mare ziarist, pe nume își zice dr. Ilie Rădulescu. Mare om politic, naționalist și antisemit din convingere (Portretul său aievea îl vom face altădată). Domnul doctor e și proprietarul celui mai răspândit ziar din țară, însă apare săptămânal și i se zice Porunca Vremii.

Iată împlinite toate elementele exterioare ca să faci șantaj: polemist de renume, ziar de mare tiraj. Mai trebuia victima. Doctorul Ilie are însă încă o superioritate, să amintim, e naționalist, antisemit și moralist.

În seara zilei de 29 septembrie dr. Ilie Rădulescu hotărăște distrugerea neamului jidovesc cotropitor nemernic. În dimineața de 30 septembrie a.c. apare primul cântec de atac. Articolul e strălucit, nimicitor, se intitulează «În iadul jidănesc de la „Grupajul Român”». Efectul se simte după trei zile. La 2 octombrie

²⁴ „Universul”, 24.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol.2, f. 35).

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ „Epoca”, 23.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 29).

1934 casierul ziarului d. Cucută primește vizita mult dorită, d. Deleanu (președintele consiliului de administrație de la Grupajul Român). Cu glas dulce și pocăit președintele Grupajului își exprimă învăpăiața dorință de a grăi cu d. doctor Ilie Rădulescu. Cu acest prilej, de agreabilă vizită, d. Deleanu a binevoit să ungă clanța ușii cu trei hârtii a 500 de lei...

Doctorul Ilie Rădulescu, naționalist și om de onoare, nu ia în seamă acest neînsemnat și nesocotit gest jidovesc. La 5 octombrie 1934 dă ordin dactilografii să copieze la mașină un articol nou... Articolul se intitula: «Grupajul Român jefuiește CFR-ul cu zeci de milioane anual și exploatează munca de robi a hamalilor români, în folosul jidovimii». Articolul...a fost strecurat...drept în buzunarul hainei. D. doctor Ilie Rădulescu...s-a dus să trateze cu d. Deleanu, președintele grupajului de jidani...

Când d. doctor Ilie Rădulescu, naționalist, antisemit și mare ziarist, s-a înapoiat la căminul său a constata o surprinzătoare minune jidovească. În fundul buzunarului său hârtia japoneză gălbuie se schimbase în șase zeci de hârtii albastre a o mie de lei... D. doctor a surâs duios și a cugetat în stilul său: «Jidanul e parșiv și infect atâta timp cât nu plătește; după aceia poate fi și un evreu cumsecade. Depinde de chitanță». Seara a adormit cu un adevărat zâmbet antisemit pe buze.»²⁷

După un asemenea text, evident că „Porunca Vremii” nu putea rata ocazia să-l atace pe Sandu Tudor. Ilie Rădulescu i-a făcut plângere penală, iar polemica între cele două publicații a continuat o bună vreme.²⁸ Sandu Tudor este acuzat că ar fi „vândut jidanilor” și comunist. Articolul din 16.01.1936 („Încă un sabbășgoim, porc cu barbă, demascat!”) este revelator în ceea ce privește imaginea pe care „Porunca Vremii” dorește să o construiască lui Sandu Tudor: „Datoria noastră este nu numai de a-i demasca pe jidani, dar mai ales de a-i înfieră pe toți mizerabilii trădători ai sângelui românesc... Nenorocitul ăsta (Sandu Tudor)... mizerabilul acesta care, scrântit la cap, și-a purtat câțeva vreme stârvul prin câteva sfinte mănăstiri în ipostaza de călugăr, biet cotoi pocăit, a răsărit dintr-o dată în presă, ca director de

²⁷ Sandu Tudor, *Ce este și cum se face un șantaj?*, în „Credința”, 8.12.1934 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, f. 19). Vezi și „*Doctor*” în șantaje (11.12.1934), *Șantaj sau nu?* (13.12.1934) și „*Doctorul*” și *automobilul fantomă* (14.12.1934) (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 20-21).

²⁸ Conform articolului *Porcul cu barbă luat de guler de justiție* („Porunca Vremii”, 21.06.1936) a existat o ordonanță de trimitere în judecată pe motiv de calomnie în 1935, procesul fiind stins prin înțelegere amiabilă. „Porunca Vremii” reia atacurile la adresa lui Sandu Tudor deoarece acesta a redeschis problema celor 60.000 lei care ar fi fost luați de Ilie Rădulescu (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 54). O notă din dosar din 19 iunie 1936 consemnează faptul că Sandu Tudor și-a angajat gardă de corp și poartă revolver, deoarece este amenințat de Ilie Rădulescu (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 105).

gazetă... Coadă de topor al gangsterului Margulies, banditul de la Buhuși,²⁹ care a prădat anul trecut, pe vremea lui Dorel, cu 700 de milioane Banca Națională, agramatul Alexandru Teodorescu - Sandu Tudor a săvârșit un prim sacrilegiu: și-a apropiat ca titlu al unei gazete, cu mâini murdare și cu gânduri vândute, un nume scump al acestei țări. Pentru ca imediat, în numele „Credinței”,... acest mizerabil să arunce cu noroi în toate credințele acestei țări. Nimic nu i-a rămas acestui porc cu barbă, nepângărit. De la Biserică și până la ideea națională, de la Dumnezeu până la Rege și Națiune, totul – din ordinul șnapanului Margulies – a fost de acest sinistru dobitoc, târât în noroi...

Dar mizerabilul acesta nu se mai mulțumește de la o vreme să fie numai closetul prin care Israel își varsă tot veninul... Canalia aceasta și-a transformat „Credința” lui infamă în oficina celei mai scelerate și incendiare propagande comuniste... Ceea ce aproape nu îndrăznește să gândească Pauker, tartorul comunist de la „Dimineața” și „Adevărul”,³⁰ cutează să facă acest dobitoc cu barbă...

Ei bine porcul cu barbă și cu suflet izraelit de la nelegiuita „Credință”, împreună cu ticăloasa lui șandrama comunistă, trebuie prefăcută în țandări.”³¹

Prin urmare, în viziunea „Poruncii Vremii” Sandu Tudor este mai mult decât un simplu escroc, este un comunist vândut intereselor evreiești, care are drept obiectiv subminarea valorilor naționale. Sandu Tudor era somat să arate în public cine îi finanța ziarul³², care ar fi avut un deficit de 10 milioane de lei anual și i se cereau explicații despre situația sa militară, sugerându-se că ar fi fost dezertor din armată: „Nu cumva subita și inexplicabila sa convertire la călugărie a avut drept scop principal stingerea consecințelor penibile ale unei dezertări din timp de pace?”.

²⁹ Lazar Margulies, acționar la Fabrica de Textile „Buhuși”, alături de Oskar Kaufman, R. Halfon, Schlesinger (Ioan Scurtu, *Istoria românilor de la Carol I la Nicolae Ceaușescu*, Editura Mica Valahie, București, 1937, p. 137. Un raport referitor la activitatea Elenei Lupescu, întocmit de către Corpul Detectivilor, la 29 iunie 1935 preciza următoarele: „Tot prin mijlocirea lui Oscar Kaufman, d-na Lupescu va pune mana pe 750 milioane de la Banca Națională în contul fabricilor "Buhuși", spre a face o nouă fabrică de textile unde va trece director Lazar Margulies, de la Buhuși.” (Miruna Munteanu, *Spionaj și contraspionaj la curtea Elenei Lupescu*, în „Ziua”, 15 februarie 2003, <http://www.ziua.ro/display.php?data=2003-02-15&id=110516>, Internet). Cei de la „Porunca Vremii” consideră că Sandu Tudor a reluat atacurile deoarece, la rândul ei, „Porunca Vremii” a atacat cuplul Margulies-Kaufman și afacerea cu Banca Națională (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 54).

³⁰ Emil Pauker, proprietar al ziarelor „Adevărul” și „Dimineața”, frate cu Simion, tatăl activistului comunist Marcel Pauker, soțul Anei Pauker.

³¹ „Porunca Vremii”, 16.01.1936 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 51).

³² *Cu ce bani, pezevenghiule?*, în „Porunca Vremii”, 18.06.1936 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 52).

Mai mult, se sugera că el, care atacase violent persoane considerate homosexuale, ar fi practicat pederastia în perioada cât a activat ca marinăr.³³

Pe de altă parte, presa calificată de unii ca fiind „de stânga”, alții ca „democrată”, a luat apărarea lui Sandu Tudor. „Facla”³⁴, în primul rând, dar și „Dimineața” sau „Ordinea”³⁵ au sprijinit pozițiile „Credinței”, afirmând că este vorba de o înscenare, că autoritatea politică atacă libertatea presei, cerând eliberarea arestaților și îndemnând, alături de „Credința”, ca cetățenii să meargă la ședințele tribunalului și să protesteze în fața unor eventuale abuzuri.³⁶ Nicolae Carandino, ziarist la „Facla”, care a colaborat și la „Credința”, scria referitor la scandalul de șantaj: „Sandu Tudor e nevinovat; iată convingerea noastră intimă. Cunoaștem omul dinainte, calitățile lui, impetuoșitatea, darul naiv și dezinteresat pe care îl are de a-și face dușmani în rândul celor mari și neobrăzați, dragostea nestăvilită pentru atacul brav, leal, drept. Are Sandu Tudor și defecte; le avem toți. Dar cinstea lui Sandu Tudor, onestitatea lui rămâne pentru noi – inatacabilă.”³⁷

Pentru unii, Sandu Tudor a rămas până la sfârșit un ziarist șantajist, care a căutat să-și acopere păcatele tinereții prin intrarea în monahism. Pentru alții, el este victima unei înscenări, iar sentința pronunțată în 1938 este una cu caracter politic, avându-se în vedere că, în 1937, guvernul Goga a interzis „Credința”. Doar informații suplimentare vor ajuta la stabilirea faptelor reale în acest caz. Agenții Securității care au selectat materialele din dosarul întocmit de SSI au fost însă mai puțin interesați de adevăr în ceea ce privește chestiunea propriu-zisă a șantajului ci, mai curând, au încercat să lămurească orientarea politică a lui Sandu Tudor, în contextul procesului din 1950, în care fostul ziarist a fost acuzat în mod deschis că ar

³³ *Acrobațiile lamentabile ale porcului bărbos*, în „Porunca Vremii”, 23.01.1936 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 55). Alte articole din „Porunca Vremii” „dedicate” lui Sandu Tudor și consemnate la dosar sunt: *Șantajistul Sandu Tudor calificat de judele instructor*, 20.06.1936; *Sandu Tudor, escroc sentimental*, 21.06.1936; *Ziarul „Credința” este și rămâne o simplă diversiune jidovească*, 27.01.1936 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 130-132).

³⁴ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, f. 28.

³⁵ „Ordinea”, 24.02.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar P13495, vol.2, f.34).

³⁶ „Cetățeni ai Capitalei, veniți astăzi la orele 3 p.m. la Tribunalul Ilfov pentru a apăra justiția, pentru a feri puterea judecătorească de amestecul samavolnic al stăpânilor. Veniți cetățeni ai Capitalei să împiedecați sugrumarea uni glas liber. Prea am vorbit drept, prea am vorbit deschis ca să fim pe placul stăpânilor! Astăzi ei încearcă să se răzbune. Noi strigăm: Trăiască justiția românească. Singura noastră certitudine este aceea că abuzul nu s-a putut lipi de calea judiciară” („Credința”, 23.02.1935, ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, f. 30). Crearea unui curent al opiniei publice în jurul unui proces era o practică curentă în perioada interbelică, în care se vorbea insistent de justiția instrumentalizată de puterea politică. Agitații mult mai ample au avut loc, de pildă, în cazul proceselor lui C.Z. Codreanu.

³⁷ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 33.

nutri sentimente fasciste, iar el s-a apărat, subliniindu-și orientarea politică de stânga. Ei au făcut selecție dintr-o selecție deja existentă, cea a SSI, prin care agenții interbelici erau interesați să descifreze resorturile gesturilor lui Sandu Tudor, acțiuni și atitudini aparent contradictorii, greu de descifrat prin prisma grilelor contemporane. Nereușind să găsească o motivație ideologică coerentă atitudinilor publice ale lui Sandu Tudor agenții SSI vor lua în calcul „oportunismul” sau caracterul „ciudat” al personajului, aspecte care, de altfel, au fost sugerate de diverși informatori, la rândul lor excedați de comportamentul lui Sandu Tudor. Din acest motiv, dintr-o investigație a opțiunilor politice ale lui Sandu Tudor nu putea să lipsească și acest nivel al percepției asupra personajului, anume imaginea unui oportunist care se joacă cu doctrinele pentru a obține avantaje materiale.

Dincolo de imaginea de oportunist, dacă avem însă în vedere doar modul în care presa s-a poziționat în ceea ce privește cazul de șantaj, avem deja o primă imagine a locului lui Sandu Tudor pe eșichierul presei române interbelice, și anume situarea lui în presa considerată de „stânga”. Însă serviciile secrete nu s-au mulțumit, evident, cu simple tăieturi din presă, ci au încercat să afle, prin informatori, informații suplimentare. Din păcate, notele informative care ar putea să aducă o perspectivă mai amplă asupra activității jurnalistului în anii treizeci sunt extrem de puține și se vede limpede că sunt obținute dintr-o singură sursă și neverificate. Inexistența unei documentări mai serioase este dovedită de faptul că rapoartele despre Sandu Tudor din anii ‘40 repetă exact cele consemnate în aceste câteva note, pe care le reproducem în continuare in extenso.

Acțiunea de urmărire a lui Sandu Tudor este legată de debutul carierei acestuia de publicist la „Floarea de Foc”, însă se accentuează și devine mai consistentă de la jumătatea anului 1934, când ziarul „Credința” începuse deja să deranjeze multă lume. Din această perioadă datează un document care caută să detalieze activitatea lui Sandu Tudor de dinainte de „Floarea de Foc”. Sunt realizate investigații (superficiale) inclusiv la Constanța, unde Sandu Tudor își petrecuse parte din tinerețe.

Agentul însărcinat cu întocmirea biografiei jurnalistului redacta următorul raport păstrat la dosar (de fapt un al doilea, realizat din amintiri): „După ce-am predat domnului Comșa notele de la Constanța, eu le-am distrus, așa că reconstituirea mea o fac atât cât mă ajută memoria. Afară de exactitatea datelor, pe care n-o pot preciza, în schimb exactitatea evenimentelor este precisă.

Între anii 1922-23 Sandu Tudor se afla la Constanța, unde tatăl său era Consilier de Curte. A avut o slujbă la Primăria Constanța, secția lucrărilor tehnice, la pavaj. În timpul acestei slujbe, a avut la un moment dat un incident cu lucrătorii cărora el le plătea lefurile, care s-au văzut frustrați de drepturile lor. Erau chiar să-l linșeze. Lumea din Constanța și vechi funcționari de colo, își amintesc perfect de el.

Era socotit smintit, dezechilibrat, își lăsase barbă, se farda, circula zvonul că este pederast.

După aceea a intrat în marina comercială, unde din punct de vedere disciplinar a avut o atitudine detestabilă; în acest sens a fost mutat disciplinar de pe câteva vase – Împăratul Traian, Carpați, Severin. A fost ofițer asistent de bord. Din spusele comandantului lui imediat, căpitanul Ilie Drocan, azi pe vasul Principesa Maria, reiese clar atitudinea unui dezechilibrat, lipsit de scrupule, element dizolvant. Căpitanul Ilie Drocan, în acest sens, l-a bătut odată. În timpul unui voiaj în Levant a încercat să se sinucidă.

Murdar, nespălat cu lunile de zile pe vapor, avea veșnic certuri din cauza acestei neglijențe. Abulia aceasta era provocată, probabil, de un viciu, lua cocaină. A plecat din marină, fiind forțat să o facă din cauza izolării lui.

În anul 1925, 1926 este la București poet avangardist de stânga, militând în sânul grupării «Contimporanul», sub conducerea lui Ion Vinea, Marcel Iancu și N.D. Cocea. Trăiește din subvențiile grupării care la rândul ei avea fonduri pe linie internațională, și probabil și din expediente. După aceea, devine subit mistic ortodox, este trimis din fondurile Patriarhiei la Muntele Athos, se întoarce de acolo, militează la «Gândirea» în gruparea ortodoxă, trăiește din fondurile Patriarhiei, locuiește chiar într-o chilie de pe strada Sf. Antim.

A mai avut și-un fel de slujbă diurnistă la Primăria Capitalei. La un moment dat, prin 1929-1930, invită la el pe Sf. Antim, o serie de scriitori tineri, să discute apariția unei reviste pe care o va conduce el. revista se numea «Floarea de Foc». Deși programul revistei trebuia să fie imparțial pentru toate ideologiile, în sânul revistei și-au găsit loc de activitate, în majoritatea lor, toți aezii de stânga, azi pe la «Cuvântul liber». De pildă: I. Lespezeanu, Al. Sahia, Ghiță Ionescu, Alfons Adania și alții.

Revista nu se știa din ce fonduri rezistă și-a avut un buget săptămânal destul de măricel.

Cam acestea cred că ar fi lucrurile pe care mi le amintesc, din notele mele rupte.”³⁸

Despre „Floarea de Foc” avem două note informative din 1932, din perioada de început a revistei, serviciile încercând să evalueze obiectivele publicației și profilul politic al semnatarilor.

Astfel, o notă a Brigăzii a III-a, din 30 ianuarie 1932, arată următoarele: „Depunem alăturat un exemplar din ziarul «Floarea de Foc». Toate articolele din acest ziar au caracter mai mult sau mai puțin literar și sunt semnate, pe lângă Sandu

³⁸ *Ibidem*, f. 4.

Tudor, I. Lespezeanu, Haig Acterian, cari colaborau și la «Viitorul Social», ce a fost confiscat în diferite rânduri, de Tudor Arghezi, Camil Petrescu.

Până în prezent, acest ziar care are menirea să înlocuiască «Viitorul social», își păstrează caracterul moderat și aproape literar.

Apariția sa va fi urmărită și în caz că își va schimba conținutul, se va semna la timp.³⁹

O notă din 27 martie 1932 aduce unele precizări suplimentare, în contextul în care, în revista „Floarea de Foc”, apăruse un protest în legătură cu unele măsuri luate de guvernul Iorga împotriva studenților: „Am onoarea a depune un exemplar din ziarul «Floarea de Foc», în care 38 de intelectuali au semnat articole înfierând atitudinea d-lui prim ministru Iorga, guvernului și prefecturii poliției capitalei, față de studenți.

Dintre semnatari, cea mai mare parte sunt cunoscuți comuniști și simpatizați comuniști, dintre care următorii au dosare la această Direcțiune și frecventează cercul de studii marxiste:

Sandu Tudor, comunist

Eugen Ionescu, avocat, comunist

Mircea Grigorescu, posedă dosarul nr 17055

Ioan Călugăru posedă dosarul nr 132

Alexandru Sahia posedă dosarul nr 17055

Radu Popescu posedă dosarul nr 17055

Ion Lespezeanu posedă dosarul nr 8206

Alfons Adania posedă dosarul nr 17055

Paul Costin Deleanu posedă dosarul nr 17055

Haig Acterian, comunist⁴⁰

Odată încheiat episodul „Floarea de Foc”, acțiunea informativă se concentrează pe „Credința”, cotidian cu tentă politică (și polemică) accentuată, diferit de revista literară „Floarea de Foc”.

O notă din 19 decembrie 1933 încerca să lămurească de ce a apărut această nouă publicație: „Ziarul «Credința» este constituit în societate anonimă în nume colectiv. Direcția e încredințat lui Sandu Tudor, fiul arhimandritului Tit Simedrea.

Conducerea ziarului – în fond – este făcută de I.P.S. Patriarh, dr. Miron Cristea, prin intermediul arhimandritului Simedrea.

Finanțarea principală se face de I.P.S. Patriarh, iar cea secundară de episcopii, care au prietenii aparte față de I.P.S. Sa. Cu toate că Sandu Tudor are un consemn stabilit, în ceea ce privește caracterul ziarului, el se abate de mai multe ori

³⁹ *Ibidem*, f. 80.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 85.

de la linia de conduită impusă de conducători, datorită spiritului său de extremist de dreapta”⁴¹.

Documentul citat, care este în mod cert o notă dată de un informator, este inserat în mare parte într-o sinteză întocmită de agent, la 14 martie 1934, care, fapt important, nu ia în considerație opinia informatorului cu privire la orientarea politică a lui Sandu Tudor: „«Credința» – ziar independent de luptă politic și spirituală, a apărut la 2 decembrie 1933, constituit pe bază de societate anonimă, având redacția și administrația în București, Calea Victoriei nr. 33 (Frascati).

Aparent, sub direcția lui Sandu Tudor, pseudonim sub care scrie Alexandru Teodorescu, fiu natural al arhimandritului Tit Simedrea, licențiat al Facultății de Filosofie și Litere din București, fost ofițer de marină, literat, acest ziar urmează în fapt directivele I.P.S.S. Patriarhului Miron Cristea, indicate prin intermediul Arhimandritului Tit Simedrea, persoana de încredere a I.P.S.S. Finanțarea ziarului este făcută de arhimandritul Tit Simedrea, împreună cu alți înalți demnitari bisericești.

Existența ziarului este asigurată pe un an, prin fondurile alocate de aceștia, cu condiția ca atitudinea generală a lui să fie grefată pe continuul și stăruitorul front în contra denigratorilor patriarhului și anumitor fețe bisericești, atacate violent în ultima vreme prin «Cuvântul», «Curentul» și «Calendarul», de asemenea, ca obiectiv al atacurilor «Credinței», trebuie să fie Garda de Fier și Aristide Blank.

Atitudinea ziarului față de problemele de actualitate strict prezentă sau perpetuu actuale, este enunțată în articolul program de prezentare intitulat «Cuvânt» din nr. 1.

Extragem din acestea, ca fiind reprezentative, următoarele idei:

«Nu suntem nici fascie, nici echipă, nu slujim nici dreapta, nici stânga.»

«Șovinism sau internaționalism, rasism sau umanitarism, aceste formule rămân pentru noi numai ecouri străine, care ne stânjenesc.»

«Ne trebuie să înfăptuim o unitate vie și românească a sufletelor, care să ne fie un izvor de faptă adevărată, generos creatoare.»

«Credința noastră e să înfăptuim țara slobodă și duhovnicească. Credința aceasta a noastră e cheazășia viitorului, în ciuda politicianismului care ne sfâșie. Slujirea patriei cere răbdare, jertfă și îndrăzneală spirituală.»

Consecvent cu programul anunțat, ziarul are într-adevăr linia de conduită anunțată, deși, în mod cu totul sporadic, și pentru camuflarea atitudinii trasate și impuse, afișează din când în când un naționalism mai accentuat.

În rezumat, în mod real «Credința» este organul de reabilitare și ofensivă a clerului înalt ortodox din România.

⁴¹ *Ibidem*, f. 89.

Între colaboratorii ziarului indicăm: preot Paraschiv Anghelescu⁴², Vasile Damaschin, Petre Manoliu, C. Noica, C. Tudoran, Andrei Șerbulescu, Ștefan Beldie. Ultimele două nume sunt pseudonimele lui Herbert Silber, implicat în spionajul descoperit în toamna anului 1930.⁴³

O nouă notă sinteză, din 27 august 1934, reia vechile alegații, venind însă și cu o serie de elemente noi, anume ideea că Sandu Tudor ar practica șantajul, iar o parte din banii pentru „Credința” ar fi asigurați de magnatul Max Auschnitt:

„Teodorescu Alexandru (Sandu Tudor), directorul ziarului «Credința» este fiul fostului Consilier de Curte, Alexandru Teodorescu, din Constanța, actualmente consilier la Înalta Curte de Casație din București.

Se spune că ar fi rezultatul unor legături extraconjugale ale d-nei Teodorescu cu actualul Arhimandrit Tit Simedrea și acestui fapt s-ar datora atențiunea deosebită și sprijinul de care se bucură din partea arhimandritului.

În anii 1922/923 a fost angajat la Primăria Constanța ca diurnist la serviciul de pavaje de unde a fost concediat în urma unor nereguli, însușindu-și banii ce trebuiau plătiți lucrătorilor Primăriei. În iulie 1923, prin protecția tatălui său, a intrat ca ofițer asistent de bord la SMR, fără a avea o pregătire prealabilă.

La sfârșitul lunii martie 1924 a plecat din serviciu prin demisie, după ce funcționase succesiv, fiind mutat disciplinar, pe vasele Împăratul Traian, Tr. Severin și Regele Carol.

Cât a funcționat la SMR s-a dovedit ca fire nesociabilă, element dizolvant, nedisciplinat, agresiv, bazându-se pe influența tatălui său.

În acest interval a încercat să se sinucidă.

⁴² Unul din semnele despărțirilor și decantărilor pe motive politice care se petrec în acea perioadă este și scrisoarea deschisă publicată de Paraschiv Anghelescu în paginile „Poruncii Vremii” (21.06.1936), prin care se delimitează de Sandu Tudor: „Subsemnatul, solicitat insistent în noiembrie 1933 de d. Sandu Tudor și încurajat și de prietenul G. Racoveanu... să intru în redacția nou înființatei gazete «Credința», am acceptat să scriu în fiecare zi articole religioase și bisericești...«Credința» a apărut în ziua de 1 decembrie 1933. Tot de la această dată am fost trecut de d. Sandu Tudor și ca membru fondator în provizoriul consiliu de administrație a gazetei...Toată activitatea mea la gazetă este conținută în cele dintâi zece zile ale lunii decembrie 1933. Neînțelegându-mă din capul locului cu d. Sandu Tudor pe chestiunea orientării strict românești și naționaliste a gazetei (aveam permanente discuții cu d-sa în legătură cu atacurile-i îndreptate violent împotriva Gărzii de Fier, nedizolvată și în deplină ascendență pe atunci, și a cuzismului huliganic), am scris pentru 10 decembrie 1933, sărbătoarea studențimii româno-creștine, ultimul meu articol intitulat: «Teodosie Popescu», în care, preamărind memoria și exemplul acestui fruntaș luptător naționalist din generația de la 1922, arătam și în ce anume consistă crezul și atitudinea românească și creștin-ortodoxă a preotului Paraschiv Anghelescu” (ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol. 2, f. 131).

⁴³ *Ibidem*, f. 90-91.

În anii 1924/1925 devine subit avangardist în literatură, trăind din subvențiile grupului literar «Contemporanul» a lui I. Vineanu, Marcel Iancu și Cocea N., la ale căror publicațiuni colabora. Această grupare, la rândul ei, primea fonduri de la organizațiile de stânga din Franța.

În anii 1925/1928 Sandu Tudor își schimbă atitudinea politică, trecând apărător al creștinismului și devotat al Patriarhiei, cu ale cărei subvenții pleacă pentru studii la Muntele Athos.

Revenind din Grecia unde a stat 5-6 luni, este găzduit într-o chilie din str. Sf. Antim.

După reîntoarcere ocupă o funcțiune de diurnist la Primăria Capitalei și colaborează cu revista «Gândirea» a lui N. Crainic.

În octombrie 1931, a invitat în chilia din Str. Antim un grup de intelectuali, propunându-le colaborarea la o revistă pe care vrea să o scoată. Majoritatea celor invitați erau intelectuali simpatizanți ai mișcării de stânga, ca: Lespezeanu, Sahia, Ghiță Ionescu și alții care astăzi se găsesc grupați la «Cuvântul Liber».

După apariția acestei reviste (decembrie 1931), Sandu Tudor părăsește serviciul de la Primărie, trăind din diverse combinații și unele ajutoare ce i se acordau de către Arhimandritul Tit Simedrea.

În 1933 a scos ziarul «Credința» cu fonduri provenite parte de la Auschnitt și parte de la Patriarhie, prin Arhimandritul Tit Simedrea.

Concomitent cu această apariție, Sandu Tudor își schimbă și felul de viață, închiriind un apartament luxos în str. Bolintineanu nr. 9 și acum în urmă în Str. C.A. Rosetti nr. 44.

De la apariția ziarului a făcut câteva operații de șantaj extorcând sume considerabile de la Soc. «Astra Română», municipiul Galați - Societatea de Gaz și Electricitate Galați.

Pentru patriarhie a scris un volum de versuri religioase intitulat «Comornic» și un mister religios cu muzica lui C. Drăgoi care se va cânta în stagiunea aceasta a Operei Române.

În general, Sandu Tudor este cunoscut ca un element de moralitate dubioasă, pederast, excentric (umbla fardat pe stradă), cocainoman, excesiv de neglijent și neîngrijit, violent, mistic și lipsit de scrupule.

Actualmente având la dispoziție fonduri mai importante face cheltuieli exagerate și caută să-și procure bani pe orice cale.⁴⁴

Tot mai interesate de activitatea publicistică a lui Sandu Tudor, organele represive caută date noi. În 12 septembrie 1934 se făcea un raport cu privire la subvențiile pe care ziarul „Credința” le primea, încercându-se astfel să se vadă sursa

⁴⁴ *Ibidem*, f. 11-13.

banilor și, în consecință, cine putea să influențeze politica editorială a ziarului: „După ultimele subvenții primite de ziarul «Credința», putem afla care sunt în parte și susținătorii lui:

1. Mitropolia ortodoxă a Ardealului 5000 lei
2. Episcopia Aradului 3000 lei
3. Episcopia ortodoxă a Clujului 3000 lei
4. Mitropolia Bucovinei 6000 lei
5. Mitropolia Basarabiei 4000 lei
6. Fondul religios Cernăuți 5000 lei
7. Dimitrie Mociornița, industriaș 5000 lei
8. Cartea Românească 3000 lei
9. Reșița S.A. 10000 lei
10. IAR Brașov 5000 lei
11. Episcopia Constanța 2000 lei

Urmează apoi o serie de subvenții între 500 și 1000 lei, de la diverși învățători, profesori, preoți, societăți culturale înglobând o sumă totală de 78.000 lei. Aceste subvenții sunt vărsate în cursul lunilor iunie, iulie și august 1934.”⁴⁵

Pentru a se afla mai multe detalii, i se cere unui anume Boris (numele e indescifrabil), probabil agent, să raporteze mai multe. Acesta se interesează în mediul ziariștilor și întocmește următorul document, plin de greșeli de exprimare (corectate în parte tacit de noi): „Conform dispoziției serviciului – comunicată de dl. Gh. Comșa – prezintă informațiuni generale asupra persoanei lui Sandu Tudor – directorul ziarului «Credința».

Ziarul «Credința» face parte din presa evreiască din România, proprietarul de fapt a ziarului este cunoscutul financiar evreu Max Auschnitt, care finanțează acest organ, precum și cunoscutul Malaxa (grec), capitalist, fabricant de locomotive. Max Auschnitt, conform intereselor sale economice, face parte din politica Partidului Național-Țărănist. Ziarul «Credința» a fost fondat chiar în timpul ultimei guvernări a partidului sus numit. Max Auschnitt avea legătura strânsă de afaceri și prin Partidul Național Țărănist cu fostul primar al capitalei Dem. Dobrescu.

În urma consfăturii între Max Auschnitt și Dem. Dobrescu pentru numirea directorului ziarului nou «Credința», care director trebuia să fie un om priceput la presă și literatură precum și acela care ar executa strict toate dispozițiile asupra conducerii și politicii ziarului – cari le-ar pune Max Auschnitt, prin aceasta, conform recomandării lui Dem. Dobrescu, pe postul directorului, a fost pus Sandu Tudor.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 91.

Sandu Tudor a fost omul și favoritul lui Dem. Dobrescu, fiind atunci sub Dobrescu funcționar la secția culturală a primăriei (centrală) municipiului București, având leafa lunară vreo 6-7 mii de lei.

Sandu Tudor s-a aranjat în împrejurarea lui D. Dobrescu în serviciul primăriei ca un om foarte supus și credincios acestuia, însă fără inițiativă personală. În viața sa particulară Sandu Tudor s-a ocupat cu lucrări mici literare și articole publicistice pe care foarte rar a reușit să le tipărească. Din literatură Sandu Tudor s-a ocupat mai mult cu poezii cu caracter moral, căutând să aibă reputația unui „poet creștin”, pentru care și-a aranjat chipul său purtând barba caracteristică pentru chipuri la icoană.

În definitiv, omul fără personalitate pronunțată și care poate să-și vândă serviciile sale oricui, însă până acum activitatea lui n-avea nicio importanță, deoarece S. Tudor nu e decât un om de paie pus de către Max Auschnitt și Dem. Dobrescu.

Informațiunile sunt culese și verificate: în cercul ziariștilor români din capitală, dintre care pe S. Tudor și pe istoria carierei lui o cunoaște pe larg faptelor cărora el a fost martor dl. Cezar Teodoru, ziarist din ziarul «Dimineața» (român-creștin).⁴⁶

În sfârșit, o sinteză din 11 ianuarie 1935 vine cu o viziune care consideră „Credința” ca având o misiune ideologică precisă: „Pentru contrabalansarea propagandei hitleriste, care acaparase un mare număr de aderenți la noi în țară, «Asociația internațională a evreilor anti-hitleriști»⁴⁷ a hotărât la sfârșitul anului

⁴⁶ *Ibidem*, f. 10-11.

⁴⁷ Non-Sectarian Anti-Nazi League to Champion Human Rights (NSANL) A fost fondată în New York în 1933. Scopul ei a fost coordonarea unui boicot economic sistematic la toate produsele fabricate în Germania, pentru a slăbi economia celui de-al treilea Reich. Sub denumirea originară the American League for the Defense of Jewish Rights (ALDJR), organizația l-a ales pe avocatul Samuel Untermyer ca prim președinte. Untermyer a contacta lideri din Statele Unite și din întreaga lume, chemându-i să participe la boicot și să creeze structuri locale ale organizației.

Au fost ținute întruniri, la care au fost chemați și rabini, întâlnirile având drept scop să coordoneze campania de boicot și să organizeze strângerea de fonduri. Unii au sprijinit proiectul, alții au considerat că gestul va înrăutăți și mai tare situația evreilor în Germania. De asemenea, s-a afirmat că boicotul ar trebui coordonat de o organizație mai veche, cu prestigiu, nu de una nouă. Rabinul Abba Hillel Silver a sugerat că boicotul va avea succes doar cu ajutorul popoarelor de toate credințele, numele fiind schimbat în Non-Sectarian Anti-Nazi League to Champion Human Rights (NSANL) ca să reflecte această idee.

Boicotul a operat prin identificarea companiilor care vindeau bunuri germane. Organizația trimitea acestor companii scrisori prin care li se cerea să se alăture boicotului, sugerându-se opțiuni alternative de afaceri. S-a încercat inclusiv boicotarea Jocurilor Olimpice de la Berlin din 1936.

1933, să subvenționeze în România un ziar care să ducă o intensă contra-propagandă, împotriva celei național-socialiste.

Scopul real trebuia să fie camuflat cât mai bine, iar camuflarea asupra căreia s-a oprit atenția asociației anti-hitleriste, a fost creștinismul.

Trebuia fondat un ziar, care în același timp să dubleze calitatea de creștin și de anti-hitlerist. Avocatul Mihail Stern din București, însărcinat cu găsirea unui director care să fondeze un ziar corespunzător, l-a ales pe publicistul și poetul ortodox Alexandru Teodorescu, cunoscut sub numele de Sandu Tudor.”

După câteva date despre tinerețea lui Sandu Tudor, nota continuă cu chestiuni deja vehiculate referitor la activitatea lui în București : „Făcând cunoștință cu Nichifor Crainic, se transformă de circumstanță în mistic – ortodox și cu fondurile Patriarhiei face o călătorie de pelerinaj la muntele Athos.

De la această epocă, luându-și pseudonimul literar de Sandu Tudor, publică în coloanele revistei ortodoxe «Gândirea», în special, poezii de un caracter mistic incoerent.

În lumea publiciștilor operelor lui Sandu Tudor, nu li se acordă nicio valoare literară și – în afară de câțiva interesați, este socotit drept un farseur.

În această epocă, până la editarea «Credinței», Sandu Tudor a locuit într-o chilie a Patriarhiei și a trăit din fondurile acesteia.

Prin primăvara anului 1930, fondează revista «Floarea de Foc», a cărei ideologie avea ca scop împăcarea creștinismului cu un comunism atenuat.

Din cauza unui plagiat, Sandu Tudor este obligat să se lase continuu șantajat de către un anume Sanin, traducător cunoscut al lui Reiner Maria Rilke⁴⁸.”

Untermeyer a fost președinte al organizației până în 1938, locul său fiind preluat de James Sheldon, profesor la Boston University. În contextul în care întreaga opinie publică americană devenea tot mai ostilă regimului nazist, organizația a renunțat la boicot, concentrându-se pe cercetarea atitudinilor anti-semite din Statele Unite. Organizația a funcționat până în 1975 și a publicat două periodice: „The Anti-Nazi Bulletin” și „The Economic Bulletin”. (<https://beta.worldcat.org/archivegrid/collection/data/870440786>, Internet).

⁴⁸ „Azi, a izbucnit la «Credința» o ceartă violentă între Sandu Tudor și un redactor, Radu Boureanu. Cu ocazia acestor certuri, au mai ieșit la iveală următoarele:

1. Există aici în București un oarecare Savin, traducător al lui Rainer Maria Rilke. Acesta a descoperit un plagiat al lui Sandu Tudor după Rilke. Pe chestia aceasta Savin îl șantajează regulat.

2. Un funcționar dintr-un minister oarecare, pe care Radu Boureanu îl cunoaște, se numește Marin Popescu, mărturisește că-n urmă cu ani Sandu Tudor i-ar fi furat portofelul și-ar fi încercat să-l arunce în Dâmbovița. Lucrurile acestea i le-a aruncat Radu Boureanu în față lui Sandu Tudor și el a tăcut. Radu Boureanu mi-a spus că omul acesta există și oricând poate spune același lucru. Voi afla și la ce minister se află acest Marin Popescu.

3. Că-n timpul descinderii la Wieder s-ar fi găsit niște scrisori de-ale lui Sandu Tudor, foarte compromițătoare și care ar denunța surse fondurilor redacționale.” (*Ibidem*, f. 4).

După această digresiune, este reluat firul legăturii Sandu Tudor – Mihail Stern: „După cum am arătat mai sus, la sfârșitul anului 1933, «Asociația Internațională a Evreilor Anti-Hitleriști», prin avocatul Mihail Stern, îi acordă lui Sandu Tudor o subvenție de 3 milioane lei, cu cari apare ziarul cu nume religios «Credința», având ca subtitlu organ de luptă politică și spirituală.

Sandu Tudor s-a ferit să dea, chiar redactorilor principali, indicațiuni precise, ci doar vagi indicațiuni generale, ca directive generale, prin care le arată că scopul lor fiind «iubirea creștină universală», ar fi necesar să fie atacat hitlerismul, propagator al urii.

Această atitudine anti-hitleristă, care s-a pronunțat progresiv, a atras simpatia evreilor, care sunt fideli cititori ai «Credinței», sporindu-i tirajul până la circa 40.000-50.000 exemplare zilnic, ceea ce totuși nu poate acoperi cheltuielile editoriale și redacționale, susținute după cum vom vedea și din alte subvenții.

Ulterior, în subvenționarea ziarului «Credința» au mai intrat:

Max Auschnitt, bogat industriaș, reprezentant al intereselor băncii austriece „Boden Kredit Anstalt”;

N. Malaxa, bogat industriaș, proprietarul fabricii Titan-Nădrag-Călan;

Grigore Iunian, care prin sugestiile date «Credinței», se poate răzbuna pe adversarii săi politici.

Editorul Marton Hertz, care pentru a se duce o campanie favorabilă editurii sale, acordă «Credinței» 50000 lei lunar, iar redactorului Petre Manoliu, cel care iscălește articolele favorabile, suma de circa 5000 lei lunar.

Prin ziarul «Credința» se pot duce orice campanii, cu singura condiție ca ele să fie bine subvenționate.

Astfel, pentru campania dusă împotriva prof. Gusti, fostul Ministru al Instrucțiunii Publice, există informații că s-a plătit 100.000 lei, de către profesorii Petre Andrei și Mihail Ralea, care se socotesc nedreptățiți de preponderența pe care prof. Gusti și-a căpătat-o în Partidul Național Țărănesc.

În cursul unui conflict care a avut loc chiar în redacție între Sandu Tudor și redactorul I. Zurescu, precum și cu ocazia altui conflict între Sandu Tudor și redactorul Radu Boureanu, s-au mai dat pe față încă unele din dedesubturile din care «Credința» trăiește.

Este suspect faptul că avocatul Stern, mandatarul Asociației Internaționale a Evreilor Anti-hitleriști, este una și aceeași persoană cu avocatul Stern, care imediat la sosirea „polpred”-ului Ostrovsky⁴⁹, a fost numit în calitate oficială de jurisconsult al Legației Sovietice din București.

⁴⁹ Mihail Ostrovski, primul ambasador al URSS în România, după restabilirea relațiilor diplomatice dintre cele două țări (și-a prezentat scrisorile de acreditare în decembrie 1934).

Rapiditatea cu care a fost angajat de către Legația Sovietică într-un post de răspundere, legitimează suspiciunea că legăturile avocatului Stern cu Sovietele sunt de dată mai veche.

Aceste legături ale avocatului Stern îndreptățesc la rândul lor bănuiala că ar mai fi unele legături între ziarul «Credința», care s-a declarat fățiș antihitlerist, și Sovietele care duc o puternică campanie împotriva hitlerismului”.⁵⁰

După cum se vede, informațiile din aceste documente sunt în aceeași notă de contradictoriu, paradoxal și confuz. Miezul dilemei îl reprezintă, din punct de vedere ideologic, amestecul de „comunism” și „ortodoxism” practicat de Sandu Tudor, absolut de neconceput pentru majoritatea membrilor generației interbelice. Cum, din punct de vedere doctrinar, lucrurile păreau greu de armonizat, s-a recurs, așa cum am mai spus, la ipoteza „ciudățeniei” personajului și/sau „oportunismului” acestuia. Iar oamenii își dau cu părerea, pornind de la anumite informații, pe marginea cărora brodează tot felul de scenarii. Astfel „ciudățenia” lui Sandu Tudor s-ar releva prin tinerețea lui aventuroasă și „imorală”, în timp ce „contradicțiile” din cuprinsul „Credinței” sunt explicate prin prezența mai multor finanțatori, cu interese diferite, pe care Sandu Tudor, din „oportunism”, încearcă să le armonizeze. Prima explicație este „filiera Patriarhiei”, îmbogățită apoi cu cea „Dobrescu- Auschnitt”, pentru ca, în cele din urmă, să avem parte de sinteza în care rolul de adevărat inițiator al „Credinței” să fie luat de Asociația Internațională a Evreilor Anti-Hitleriști.

Greu de spus care dintre aceste scenarii sunt adevărate, în lipsa unor informații suplimentare. Deocamdată, putem spune doar că ele au un rol funcțional, fiind menite să explice, prin existența unor impulsuri externe, trei aspecte „contradictorii” din politica editorială a „Credinței”: mesajul creștin, atitudinea anti-hitleristă și atacurile la adresa guvernării liberale. Ele pornesc de la o serie de lucruri reale. Este adevărat că, în această perioadă, Sandu Tudor s-a apropiat de persoane din cadrul Patriarhiei Române, în special de arhimandritul Tit Simedrea, care va deveni ulterior episcop de Hotin iar, mai apoi, mitropolit al Bucovinei. Aproximarea dintre cei doi este atât de puternică, încât se naște zvonul că, de fapt, Sandu Tudor este fiul natural al acestei fețe bisericești. Informația a fost preluată ca atare de agenții poliției secrete și vehiculată în mai multe informări întocmite de-a lungul vremii, fără ca măcar unul dintre ofițeri să se gândească că Sandu Tudor este născut în 1896 iar Tit Simedrea în 1886, fapt care făcea ca, fizic, acest lucru să fie imposibil. Tit Simedrea a fost, într-adevăr, un apropiat al patriarhului Miron Cristea, și se va dovedi în anii care au urmat una din figurile proeminente ale Sinodului.

De asemenea, se știa că Sandu Tudor lucrează la secția culturală a primăriei capitalei, fiind un apropiat al primarului țărănist Dem. Dobrescu, unul dintre cei mai

⁵⁰ ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol. 2, f. 23-27.

importanți edili ai Bucureștiului, suspendat din funcție în noiembrie 1933 de guvernul liberal al lui I.Gh. Duca. În urma protestelor populare, el a fost repus în funcție, însă numai pentru scurtă vreme, deoarece noul prim ministru Gh. Tătărescu l-a scos definitiv de la primărie pe Dem. Dobrescu. Intrat în conflict cu conducerea PNT, Dobrescu și-a înființat propria grupare politică, cu caracter anti-fascist.⁵¹

Nu în ultimul rând, după 1933, în contextul evenimentelor internaționale, există o re poziționare în presa românească, publicațiile delimitându-se mai clar din punct de vedere ideologic și apropiindu-se de una sau alta dintre tabere. Max Auschnitt s-a implicat în finanțarea unor campanii de presă cu caracter anti-hitlerist și prezența Reșiței S.A., controlată de magnat, printre finanțatorii ziarului „Credința” poate fi un argument în sensul celor adunate de la informatori. Credem că documentul cel mai sigur în ceea ce privește „patronii” din umbră ai „Credinței” este lista celor care au subvenționat ziarul, în care se vede prezența importantă a unor eparhii din cadrul Bisericii Ortodoxe Române și finanțarea din partea unei companii precum Reșița S.A., în care, la acea vreme, aveau deopotrivă interese și Max Auschnitt și Nicolae Malaxa. Din acest motiv, agenții SSI îi pomenesc pe amândoi ca implicați în finanțarea „Credinței” dar tindem să credem că Malaxa nu a avut de-a face cu ziarul, ci mai degrabă Max Auschnitt, rolul acestuia fiind mult exagerat apoi de către presa de extremă dreapta.

Pentru a se lămurii pe deplin conținutul acestor note fugare, ar fi necesară scrierea unui alt studiu care să treacă prin întreaga viață politică, socială și culturală a României la jumătatea perioadei interbelice, până acum nimeni nefiind interesat în a contura o imagine bine documentată a activității lui Sandu Tudor în anii interbelici. Nefiind locul pentru așa ceva, ne vom concentra pe obiectivul nostru principal, anume stabilirea unei posibile orientări politice a lui Sandu Tudor în perioada menționată, dincolo de „oportunismul” clamat de diverși detractori.

Vom porni de la afirmațiile pertinente ale lui Zigu Ornea, care pot fi regăsite și în lucrările Martei Petreu dar și a altor studioși, cu privire la destinul „tinerei generații” sau „generația ‘27’”, în care a fost inclus și Sandu Tudor. Este generația revoltei împotriva celor rânduite în România începând cu revoluția pașoptistă, împotriva raționalismului „uscat” și a valorilor „burgheze”. Se pune accentul pe „spiritualism”, concept extrem de larg, care include totul, de la cultivarea emoțiilor la trăirea mistică religioasă⁵². Avangardiști, ei adoptă atitudini rebele, exprimate adesea printr-un comportament șocant pentru „bătrâni”. Protestează împotriva a tot ceea ce li se pare nedreptate și adoptă atitudini considerate de cei care supraveghează fenomenul ca fiind „revoluționare” și de „stânga”.

⁵¹ Dem I. Dobrescu, <https://alchetron.com/Dem-I-Dobrescu-1222755-W>, Internet.

⁵² George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană. Studii și eseuri*, Editura Nemira, București, 2005, pp. 468-485.

În evoluția acestei generații putem distinge două etape. Prima etapă este definită de Zigu Ornea drept un „moment orgiastic, individualist și metafizic”. Este momentul „răgetului trezirii” conștiinței individuale și a „dezvățului” acesteia de a se întinde cât mai mult în spațiul spiritului. Această căutare de sine merge mână în mână cu ideea, încă destul de vagă, că și România trebuie să cunoască o transformare, „o schimbare la față”. Aceeași stare de spirit îi unește pe tineri, care se cunosc între ei, frecventează aceleași spații de socializare, colaborează la diverse proiecte culturale.

Politicul este, în majoritatea situațiilor, factorul care rupe aceste legături între oameni de cultură excepționali. Transformarea României nu se poate petrece decât prin implicare în politică, cred tinerii. Zigu Ornea îl citează pe Mircea Eliade, lider la generației '27, care justifică necesitatea acestui activism politic în felul următor: „După renașterea culturală și spirituală la care au contribuit primele promoții de după război, trebuia înfăptuită și renașterea civilă... Era deci de așteptat ca sub imboldul crizei economice mai ales, energiile tinerilor să se concentreze într-un efort colectiv de ameliorare a acestei vieți civile și politice fără de care renașterea culturală și artistică amenința să ajungă sterilă, dacă nu de-a dreptul primejdioasă pentru unitatea organică a României.”⁵³

Anul 1933, marcat de venirea la putere a lui Hitler în Germania, produce mari frământări și noi poziționări politice în spațiul european, inclusiv în România. Puterile democratice europene se apropiau de Uniunea Sovietică pentru a bloca ascensiunea nazismului, în fronturile anti-fasciste intrând, la grămadă, persoane cu convingeri democratice și comuniste. Lupta împotriva nazismului va oferi o aură de respectabilitate comunismului și agenților acestuia în ochii multor oameni, inclusiv Stalin fiind prezentat în cu totul altă lumină în fața opiniei publice occidentale în perioada celui de-al doilea război mondial. Interesant este faptul că, odată învins regimul nazist, a început conflictul între vechii aliați, iar Occidentul s-a folosit de mulți dintre vechii inamici de extremă dreapta pentru a combate „ciuma roșie”.

La fel, Hitler s-a folosit de spaimile generate de Uniunea Sovietică și de comunism pentru a-și atrage adepți. Asistăm la un fenomen general de definire prin atitudini „anti-” (anticomunist, antifascist), generat de antagonizarea generală, care, în multe privințe, tind să ascundă convingerile pozitive, modul în care persoana respectivă vede lumea. Din acest motiv, avem nenumărate dificultăți în ceea ce privește aprecierea convingerilor și atitudinilor politice ale unor persoane.

Generația '27 nu a scăpat de tăvălugul istoriei și s-a implicat adânc în politică, pe platforme extrem de diverse, opinia publică asistând la convertiri

⁵³ Zigu Ornea, *op.cit.*, p. 169.

spectaculoase, de la convingeri democratice la extremism și de la avangardismul stângist la idei de extremă dreapta.

Într-un asemenea context trebuie integrat și „ciudatul” personaj Sandu Tudor. Textele encomiastice trec repede peste tinerețea-i tumultuoasă, care nu par a cadra cu aura de sfânt. Nu știm dacă el s-a comportat cu adevărat în anii de început așa cum se consemnează în documente, dar multe din cele istorisite nu sunt departe de manifestările unei întregi generații traumatizate de război, aflată în căutare a sensului existenței și exprimându-se adesea prin comportamente excentrice, demne de persoane boeme și angajate în curentele avangardiste, care militau împotriva „moralei burgheze”. În multe situații scopul era de a șoca și de oripila, reacția fiind pe măsură din partea societății „civilizate”. Din acest punct de vedere, poate fi invocat cazul lui Geo Bogza, care a fost acuzat de „pornografie”, fiind arestat și judecat pentru această acuzație, datorită volumului „Jurnal de sex” (1929). Achitat, Bogza scria în 1933 „Poemul invectivă”, care se constituia într-o formă de protest la adresa unei societăți intolerante, fapt care a stârnit reacții vehemente din partea lui Nicolae Iorga, Octavian Goga sau Al. Brătescu Voinești, autorul fiind din nou încarcerat, la Văcărești.

Pentru boema avangardistă, orientări de genul „ortodoxismului” lui Crainic erau parte a sistemului care urmărea „disciplinarea” societății și impunerea de sus a unei moralități rigide, promovată de categoriile „burgheze”, de „naționaliști” și „extrema dreaptă”. Din acest motiv, apropierea lui Sandu Tudor de revista „Gândirea” a părut un gest „ciudat”, incompatibil cu orientarea sa de până atunci. De aceea, și acest gest a fost considerat „oportunist” sau expresia unei firi dezechilibrate, Sandu Tudor devenind ținta ironiilor celor care frecventau cafenelele literare ale Bucureștiului⁵⁴.

Ulterior, apariția ziarului „Credința” a arătat un om care, dacă ignorăm ideea că a fost un simplu mercenar al condeiului, a gândit altfel decât majoritatea contemporanilor săi, depășind clivajele ideologice tradiționale. Lectura integrală a

⁵⁴ Unul din textele „întepătoare” la adresa lui Sandu Tudor este scris de N. Rădulescu, fiind intitulat *Sfântul Sisoe aviator sau la bidineaua ortodoxă*: „- Bună ziua domnilor! Îmi dați ceva manuscrise pentru Floarea de Foc?”

La masa lui Eugen Ionescu, Vasile Damaschin, Alexandru Sahia, Lespezeanu, Virgil Gheorghiu, Eugen Jebeleanu, Ștefan Ilarie Chendi și Bob Bulgaru, se așază câteodată și unul cu tăcălia ca o perie de curățat parchetele... e foarte grav și, lângă șold, în loc de spadă, ține întotdeauna o evanghelie... Când îl cunoști, te miri. E și nu e. Parcă ar fi mucenic de biserică și parcă n-ar fi... Fost matelot, Sandu Tudor, trecut acum să lopăteze pe uscat, toarnă poezii cu sfinți și miros de tămâie, tipărește revista ortodoxă «Floarea de Foc» și dă câte o raită prin automatul tinerilor poeți. Îi cultivă... Perseverând în metodele acestea, de a se pune bine cu cei mai proaspeți republicani ai condeiului, fostul matelot și «cultural» al

textelor sale doctrinare din „Credința” oferă cititorului o remarcabilă coerență doctrinară, asta dacă nu gândim în termenii „creștinism” = „gândire de dreapta”.

În primul rând, trebuie spus de la început că textele din „Credința” ne relevă un Sandu Tudor care se exprimă public deopotrivă împotriva comunismului și a fascismului. Lucrurile sunt clare, explicit afirmate, iar o parte din articole au fost reținute în dosarele poliției politice, cele antifasciste în dosarele interbelice și cele anticomuniste, evident, în dosarele Securității.

Unul din articolele păstrate este cel intitulat „Ceva despre rasism”, apărut chiar în 1933, în care se spune: „În numele unui ideal de puritate etnică sau de rasă, se duce o luptă egoistă, de distrugere, împotriva celor care par să aparțină altui grup etnic, justificându-se frumos cu o teorie... Să dăm la o parte fardul teoretic și idealist și să privim lucrurile cum sunt. Vom vedea îndată pe ce se întemeiază mișcarea rasistă de la noi. În primul rând pe o mână de declasați, de ariviști, aventurieri, care, profitând de cei 30.000 de licențiați, doctori sau ingineri fără slujbe și găsim câmp de agitație printre studențimea lipsită de mijloace și entuziastă, precum și masa țărănimii nenorocite de criză, s-au pomenit salvatorii țării. Și după un model teoretic străin s-a inventat repede și teoria necesară: primejdia evreiască, ura împotriva evreilor. Evreii ca neam sunt vinovați de toată mizeria noastră. Argumentul demagogiei antisemite e simplu. Cum în același timp toate guvernele au nevoie de o masă de manevră pentru a face diversiuni în momente politice critice, antisemitismul poate să trăiască și uneori să huzurească în bine.”⁵⁵

Ulterior, în timpul procesului din 1952, Sandu Tudor a adus în fața instanței, ca probă a atitudinii sale antifasciste, alte șase articole, în care atacă extremismul de dreapta, militarismul Germaniei și Japoniei și discută critic situația Gărzii de Fier în România. În articolul „Dizolvarea Gărzii de Fier” din 14 decembrie 1933, Sandu Tudor se înscrie, prin argumentele aduse, în discursul general al curentului anti-fascist din România și Europa: „Dictatorii cer libertatea în numele democrației și o refuză democrațiilor în numele dictaturii. Fasciștii protestează împotriva dizolvării Gărzii de Fier în numele constituției pe care făgăduiesc să o schimbe total când vor veni la putere...Să încercăm, însă să prindem înțelesul istoric al dizolvării...”

Burghezia italiană, ca și cea germană, nemaiputând stăpâni singure, și-au născocit și și-au tocmit, cu bani scumpi, mercenarii trebuincioși unei ordini. Prin urmare mișcările au pornit acolo dintr-o necesitate a realităților locale. În România situația este cu totul deosebită. Nimeni, în afară de revizionism, nu amenință pozițiile sociale actuale. Și cum toate nuanțele de zis fascism de la noi nu sunt decât urmarea unei maimuțări de formulă străină, fascisme românești sunt pentru o

primăriei, cu „credința” la subțioară, va ajunge în curând în nori.” (Neagu Rădulescu, *Turnul Babel*, ediția a V-a, Editura Cugetarea, 1944, pp. 42-43).

⁵⁵ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 61.

orientare germano-italiană, deci revizionistă, a politicii externe. Naționalismul nostru cuprinde deci, în sine, o contradicție, care atacă integritatea națională... Logic este deci ca guvernul Duca, expresie a burgheziei românești, să atace pe fasciști. Liberalii pot stăpâni fără mercenari. De aceea s-a dizolvat Garda de Fier... Horia, Avram Iancu, Tudor Vladimirescu nu au fost nici antisemiți, nici filogermani, nici revizionști, și nu au avut nevoie să maimuțărească pe nimeni.”⁵⁶

O notă din 1936 vine să confirme atitudinea antihitleristă a lui Sandu Tudor, în care se spune că „conducătorii ziarului *Credința* lucrează la o broșură despre propaganda hitleristă și amestecul frunțașilor români în această propagandă. Broșura cuprinde o serie de documente, acte și informații, culese în ultimele 6 luni și care trebuiau să facă obiectul unei campanii de presă.”⁵⁷

De cealaltă parte avem articolele care atacă comunismul, o parte din ele fiind adunate de Securitate și utilizate ca probă a acuzării în timpul procesului din 1958.⁵⁸ Ele au fost scrise în aceeași perioadă cu cea în care sunt redactate articolele anti-fasciste, deci cele două atitudini se împletesc. Ceea ce este extrem de interesant, urmând a detalia mai jos, este faptul că, în cazul comunismului, principalul reproș care i se a duce este componenta ateistă.

Atitudinea politică a lui Sandu Tudor este atestată și de unele note informative care apar în dosar, care se referă la activitatea redacției ziarului „*Credința*”, care trebuia să navigheze între cele două extremismе. În iulie 1936, pleca din redacția „*Credinței*” Zaharia Stancu, persoană extrem de apropiată de Sandu Tudor, care influențase mult politicile ziarului. Se considera că Stancu, cunoscut militant de stânga, a plecat în urma unei dispute cu Sandu Tudor, datorată legăturilor stabilite de primul cu mișcarea comunistă: „De multă vreme, Sandu Tudor suspecta unele raporturi ale lui Zaharia Stancu cu agenții comuniști și pentru acest motiv i s-a refuzat în ultima vreme publicarea unor articole, care ar fi pus «*Credința*» în fața unui nou conflict cu opinia publică. După o violentă explicație între Zaharia Stancu și Sandu Tudor, cel dintâi a demisionat.”⁵⁹

La scurtă vreme după acest eveniment, se zvonea că „din inițiativa lui Petre Manoliu, prim redactor al ziarului «*Credința*», se duc tratative în vederea transformării acestui ziar într-un organ de nuanță legionară. Odată cu această

⁵⁶ ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol.1, f. 77.

⁵⁷ ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol. 2, f. 106.

⁵⁸ ACNSAS, FP 113668, f. 4-12. Articolele incluse sunt: „Bestialitatea modernă”, „Veacul ucigătorilor lui Dumnezeu”, „Între sobor și soviet”, „Religia ateismului rus”, „Lecția proceselor de la Moscova”. Interesant este faptul că în selecție este inclus și editorialul „Cuvânt”, din primul număr, în care se spune: „Nu suntem nici fascie, nici echipă, nu slujim nici dreapta, nici stânga”, ca o dovadă că, până la urmă, Sandu Tudor nu era „de stânga”.

⁵⁹ ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol. 2, f. 108.

transformare, ar urma să se producă excluderea de la conducerea ziarului «Credința» a directorului Sandu Tudor.»⁶⁰

Numai că opțiunile politice ale lui Sandu Tudor nu pot fi reduse doar la o atitudine „anti”, existând suficiente elemente ale unei atitudini constructive, pe care unul dintre informatori a încercat să o definească prin expresia: „concilierea creștinismului cu un comunism atenuat”.

În primul rând, Sandu Tudor este un democrat. Spre deosebire de alți autori, care critică democrația și propun în locul ei modele totalitare, Sandu Tudor arată limpede că nu ideea de democrație este de vină pentru eșecurile istorice ale României, ci modul defectuos în care a fost înțeleasă pe plaiurile mioritice: „Regimul democratic nu se poate spune că e compromis în sine. El e compromis și aproape mort din punct de vedere moral. Cei interesați ne-au făcut să nu mai avem încredere în el. Așa, batem toba falimentului pentru o realitate politică pe care nu am trăit-o încă propriu-zis. Spunem că democrația nu e bună pentru noi, când, în realitate, nici nu am înfăptuit-o cu adevărat... Nici nu am făcut deplină experiență și vrem să trecem la alta. Privim iarăși peste hotare și căutăm altceva, ceva nou. Marile mișcări sociale din Rusia, Italia, Germania ne ispitesc și pe noi la orice maimușăreală. Ni s-a năzărit că putem afla mântuirea printr-o nouă soluție de ultimă oră. Iată-ne fasciști, iată-ne comuniști.»⁶¹

În paginile ziarului „Credința” au existat critici acerbe la adresa guvernărilor liberale, dar niciodată ele nu au avut drept scop instaurarea unui regim totalitar ci, din contra, se critica dictatura de facto impusă de liberali și suspendarea a numeroase drepturi civice în numele valorilor democratice. Siguranța a introdus în dosarul personal al lui Sandu Tudor un articol de spre deținuții politici din închisoarea Doftana în care jurnalistul denunță condițiile considerate foarte grele din respectivul penitenciar, textul căpătând semnificații deosebite dacă îl citim având în vedere destinul de mai târziu al autorului: „Nu cred să fie josnicie mai mare decât să abuzezi în chip nerușinat de un om pe care îl ai în puterea ta, așa cum este deținutul. Împotriva tuturor progreselor pe care civilizația le-a a dus, care face din temniță o școală de pedagogie și muncă prin care se caută îndreptarea condamnatului, nu distrugerea lui, noi ne-am întors la mentalitatea evului mediu inchizitorial. Am instituit în închisoarea de deținuți politici cel mai neomenos regim, un regim de asasinare.»⁶²

În același dosar există textul „Confiscarea cuvântului”, citat deja ca motto, care a fost scris în apărarea lui Nae Ionescu: „Am raportat faptul că dl. Sandu Tudor, directorul ziarului „Credința” a însoțit pe dl. Profesor Nae Ionescu, în timpul

⁶⁰ *Ibidem*, f. 109.

⁶¹ *Suntem în plină demagogie*, în „Credința”, an I, nr. 11 din 14 decembrie 1933.

⁶² ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol. 2, f. 118.

demonstrației studențești din seara zilei de 11 februarie 1935, din fața Fundației Carol I. Drept comentarii la cele întâmplate cu acea ocazie, directorul ziarului «Credința» publică în numărul de ieri al gazetei articolul redat mai jos... Între studenții legionari se spunea aseară că acest articol ar fi fost în întregime inspirat de profesorul Nae Ionescu care, prin pana d-lui Sandu Tudor, a găsit singura cale de a-și putea manifesta gândul, cu privire la oprirea conferinței sale.”⁶³

Scrierea acestui text este motivată de mai multe motive, mai pragmatice sau mai dezinteresate. În acea perioadă, când se desfășura scandalul „Criterion”, Nae Ionescu s-a manifestat discret, fapt care a generat supărarea lui Mircea Vulcănescu. Dincolo de aceasta, Sandu Tudor manifestă o sinceră admirație pentru Nae Ionescu, dedicându-i, în aceeași perioadă când scrie „Confiscarea cuvântului”, un articol special, intitulat „Un trezitor de conștiințe: Nae Ionescu”, în care aprecierile sunt pentru alte aspecte decât opțiunile politice ale filosofului.⁶⁴ În sfârșit, prin acest text Sandu Tudor apără ideea libertății de expresie, iar nu cauza extremei drepte, așa cum, în cazul Doftanei, apărase ideea drepturilor omului, nu cauza comunistă.

Tot în dosarele SSI este prinsă copia unui articol manuscris al lui Sandu Tudor, intitulat „Picături de apă vie”, care trebuia să apară în mai 1937, dar a fost cenzurat. În text se făcea referire la încoronarea regelui George al VI-lea al Marii Britanii, făcându-se apologia ideii de monarhie și a rolului pentru națiune a „unsului Domnului”. Probabil, prin modul în care este scris, cenzorii au văzut în text un atac la adresa regelui Carol al II-lea.⁶⁵

În sfârșit, în dosar sunt incluse două texte, de la sfârșitul anilor treizeci. Unul este intitulat „Apologia spionajului”, în care Sandu Tudor discută despre pericolul declanșării unui nou război: „Să spunem mai bine adevărului pe nume: în fruntea fiecărei țări stă câte o bandă mai mult sau mai puțin oficială,..., nesinchisindu-se de problemele umane sau sociale și care dorește războiul, fabricarea și traficul armelor și născocirea mijloacelor ingenioase de ucidere, neavând altă preocupare decât prilejul de a scoate cele mai personale câștiguri și a-și mări câmpul puterii lor personale.”⁶⁶ Alături de acesta există un interviu acordat „Credinței” de prof. Eugen Herovanu, din Comitetul Național pentru Pace, condus de Nicolae Titulescu și dr. Lupu, în care se vorbește despre rolul Ligii Națiunilor, menținerea păcii în lume și despre necesitatea federalizării Europei. De fapt, nu avem interviul propriu zis, ci un comentariu redactat de un adversar al ideii de unitate a Europei, care denunță proiectul ca „nefast și monstruos”, desfășurat sub

⁶³ *Ibidem*, f. 99.

⁶⁴ Sandu Tudor, *Universalism românesc*, ediție îngrijită de Marius Vasileanu, Eikon, București, 2016, pp. 73-75.

⁶⁵ ACNSAS, fond penal, dosar 13495, vol. 2, f. 56-58.

⁶⁶ *Ibidem*, f. 60.

egida „Ligii Națiunilor, a Francmasoneriei și a Moscovei, care, în ultimă analiză, formează o singură entitate cu același obiectiv: Republica Universală”, autorul concluzionând: „Nivelarea universală adică comunism universal”.⁶⁷ Interviu din „Credința” și comentariul de extremă dreapta aferent pune și mai bine în lumină orientarea dată de Sandu Tudor ziarului.

Toate elementele prezentate mai sus sunt suficiente pentru a contura profilul convingerilor politice ale lui Sandu Tudor: democrație, respectarea drepturilor și libertăților cetățenești, pacifism, dezvoltarea cooperării internaționale și apropierea dintre țările europene, privilegierea instituției monarhice. Lăsând la o parte ultimul aspect, în contextul anilor treizeci, aceste valori sunt considerate ca fiind de stânga, iar de extrema dreaptă ca ținând de „iudeo-masonerie și comunism”. Se explică astfel de ce Sandu Tudor este încadrat la stânga eșichierului politic. La acest fapt a contribuit și criticile aduse guvernelor liberale și apropierea de cercurile țărăniști, prin Dem. Dobrescu.

Special ne-am concentrat mai mult pe textele selectate de către servicii în perioada interbelică deoarece ele conturează un Sandu Tudor de „stânga”, numai că „stângismul” lui Sandu Tudor nu este cel clasic, prezent și la alte personalități românești contemporane. În articolele lui Sandu Tudor avem frecvente referiri la creștinism și națiune, sunt invocate cu prețuire nume precum Nae Ionescu și Nichifor Crainic, este folosit cu regularitate termenul de „rumân” și „rumânesc” se critică democrația și Occidentul. Toate aceste elemente, tratate superficial, pot înșela pe cititor, deoarece Sandu Tudor discută teme curente în imaginarul epocii, care par lesne recognoscibile și ușor încadrabile, însă el le regândește și le reorganizează, astfel încât trebuie văzută imaginea de ansamblu, nu doar simple cărămizi izolate. Pentru a descifra viziunea profundă a lui Sandu Tudor, este necesară parcurgerea mult mai multor texte publicistice decât cele adunate în dosarele de urmărire, unde agenții au operat o integrare comodă a lui Sandu Tudor, într-o taxonomie ideologică familiară, contradicțiile constatate în raport cu modelul propus fiind fie depășite, fie atribuite „oportunismului” gazetarului.

De fapt, Sandu Tudor pornește de la politic pentru a propune depășirea acestuia sau, poate, mai corect, înnobilarea acestuia cu altceva, anume cu dimensiunea spirituală. Obsesia lui este „politicianismul”, maladie care a condamnat poporul român la un destin minor. Pentru Sandu Tudor noțiuni precum „națiune”, „naționalism”, „patriotism” sunt extrem de importante, însă consideră că ele au fost duse în derizoriu de către oamenii politici români: „În Țara Românească, naționalismul a ajuns cel mai rușinos cal de bătaie al patriotarilor și demagogilor. Se reduce la mult zgomot din vârful limbii și la o defilare de societăți patriotice cu

⁶⁷ *Ibidem*, f. 107.

darabane și trâmbițe, cu drapele tricolore și medalii, spre mândria câtorva profitori.”⁶⁸

Oamenii politici, prin atitudinea lor, perpetuează și adâncesc o situație veche, cea a lipsei unei adevărate solidarități naționale, a unui proiect național corect și fezabil, românii fiind mai mult o sumă de interese individuale, egoiste, care se prefac a avea un ideal comun: „De unde își trage obârșia tirania de față? Să începem de departe. Un păcat omenesc ne face să punem, de la o vreme, tot temeiul numai pe judecata noastră; iar rațiunea prin firea ei este mărginită și tiranică. Totul se reduce, prin urmare, la o rațiune personală de interes.

Din pricina aceasta s-a ajuns să nu mai fie cu putință să gândești la libertate, de când rațiunea a fost pusă drept temelie politicii. Deviza este: rațiunea de stat. De aici, toată ziua țipăm, cugetăm cu glas tare despre libertate. Am ajuns astfel la superstiția libertății fără a fi trăit cu adevărat vreodată libertatea.

Cetățeanul, românul mijlociu, întotdeauna nu a văzut prea departe de această superstiție a libertății, a bunului plac. Destinele patriei lui nu au fost înțelese decât în chip zgomotos, electoral, în om de partid sau confundat, mai des, cu chiar interesele lui particulare, nimic mai mult.

Întemnițat în orizonturile de partid, orbit deplin de strâmtețea doctrinară a unui așa zis program, viața sufletească a cetățeanului român a fost hrănită numai cu uscăciuni sterpe și plate, cu meschinărie, minciună, falsitate tricoloră. Cetățeanul român nu socotește propriu zis politica decât ceea ce se petrece la clubul lui, în mahalaua lui. Nu se amestecă el cu diplomații, dar nici nu permite cuiva să-și vâre nasul în oala lui.

Astfel, ceea ce s-ar numi patriotism, la noi, e ceva foarte ciudat și obscur, care se numește din când în când ideea națională, un fel de exaltare oarbă și bolnăvicioasă care ne crește în mijlocul feței un nas uriaș cât un cartof. Naționalismul a ajuns la noi amorul propriu al cetățeanului turmentat, sughițând cu miros de sarmale și trăsnind cu bâta electorală.”

Soluția problemei ar fi „acel patriotism superior și autentic, acel naționalism creator și puternic care e născut din conștiința clară și hotărâtă de un popor conlucrător la viața generală a omenirii.” În înțelesul lui Sandu Tudor, adevărata idee națională e „funcțiunea organică pe care o națiune trebuie să o împlinească în această viață universală” iar „adevăratul patriotism e dinamic și ne face să cunoaștem nu atât ceea ce suntem și facem pentru noi înșine, ci ceea ce trebuie să facem pentru a ne îndreptăți în fața lumii ca un conlucrător binefăcător al său.”⁶⁹

Cu alt prilej, el spune: „Ceea ce ne lipsește, mai ales în ultima vreme, este tocmai o conștiință socială, limpede, de fiecare clipă, o conștiință de neam actuală,

⁶⁸ Sandu Tudor, *Universalism românesc*, p. 119.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 49-51.

zilnică. Ne lipsește această unitate organică și vie care polarizează toate străduințele risipite ale fiecărui cetățean al acestui pământ. Am trăit și trăim prea la întâmplare; am viețuit totdeauna ca un râu care curge.

Ne lipsește miracolul românesc care dincolo de nevoile și scopurile noastre particulare, printr-o împletire de simțăminte, de imagini, de idei fericite, ce la un loc fac comoara de veacuri a unui neam, să ajungem puterea unei înfăptuiri sociale, unei actualizări cu răsunet general uman, pentru generațiile de mâine.”⁷⁰

Impasul în care se află societatea românească este potențat de doi factori: tendința de imitație a formelor străine de către români, fără a ține seama de realitățile locale, și impasul în care se află civilizația occidentală.

Să începem cu civilizația occidentală, aflată, în viziunea autorului, într-un stadiu burghez, decadent. Sandu Tudor își explică poziția recurgând la clasică poveste a lui Don Quijote: „La început civilizația apuseană a fost o bună întovărire de bun simț și aventură, care închidea în sine o mare contradicție a vieții descoperită de elin și care ne-a dat în primele timpuri tipul cel mai minunat de cuceritor: cavalerul cruciat călăuzit de Petre Ermitul, călugărul în zdrențe, epoca eroică a Evului Mediu... Aventura iară s-a sfârșit, așa cum se sfârșește orice beție, cu dezgust și oboseală. Cavalerul apusean acum se numește Don Quijote iar tovarășul său Sancho. Cavalerul tristei figuri și burtosul său valet fac o bună tovărășie, dar viața fără aventură e monotona, e banală.

Rușinea și deznădejdea banalului a trezit pe apuseanul Don Quijote și tovarășul său Sancho și Europa și lumea a văzut atâtea aventuri chișotești ale istoriei.

Istoria era încă eroică, fiindcă Don Quijote, apuseanul, mai lupta pentru glorie... e drept, pentru Dulceinea, viața naivă.

Dar Sancho... ceru cavalerului să lupte pentru bani, să lase viața naivă. Don Quijote nu vru și se certă cu Sancho. Așa s-a născut Revoluția franceză, Sancho vorbi poporului despre sărăcie și despre dulceața pâinii. Și poporul taie capul lui Don Quijote, regele său.”⁷¹

„Tăind capul lui Don Quijote, continuă Sandu Tudor, Sancho se hotărăște să înființeze statul modern. Sancho Pancha, parvenit și eroic, se numește acum Napoleon, fiul Revoluției, el dă, pentru un veac întreg, forma administrativă, militaristă, mecanicistă a statului actual. Și Sancho Pancha se îngrașă peste măsură, burghezia e în floarea obezității sale. Până acum niciodată nu a fost învins burghezul.

Dar poporul, popoarele asmuțite de Sancho, acum se trezesc. Și, de aici, toate naționalismele cu puțință din lume se ridică cu toate.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 40-41.

⁷¹ *Ibidem*, p. 107.

Situația lui Sancho devine acum gingașă.... Sancho Pancha și burghezii lui sunt constrânși, azi, de a dovedi din nou, printr-un efort hotărâtor că nu sunt nedemni de privilegiile lor. Așa se naște războiul... Și pentru că fascismul este copilul deznădejdiei burgheze, în chip fatal, el este tatăl războiului, fie înlăuntru, fie afară, peste hotare.⁷²

Astfel, ca și alți autori români, Sandu Tudor critică modernitatea, care a pierdut din vedere un ideal nobil, spiritual, și s-a rezumat la aspirații mărunte, „burgheze”, fapt care conduce la decadența societății europene. „Politicianismul”, în viziunea lui Sandu Tudor, este tocmai politica fără ideal, fapt care face ca orice încercare de salvare a societății să fie sortită eșecului: „Politicianismul e plaga de azi a lumii. Peste tot el destramă, nimicește, mai ales când omul politic dornic de putere e talentat, genial chiar. Dar, când politicianul e un bun patriot, încă, rezultatele nu sunt mântuitoare. Politica nu mai are puterea de a soluționa criza de azi a lumii... Toți acești oameni politici iscusiți, faimoși, nu au prea multe greșeli și fiecare în parte înfățișează o valoare din punct de vedere politic. Strădania lor este zadarnică. De ce? Pentru că, atunci când omul politic e chiar desăvârșit, el are orizontul închis, totdeauna supraîncărcat de munca zilnică, fiind chemat la dezlegarea problemelor mărunte și imediate. Pe scurt, omul politic nu are niciodată timpul să caute soluții profunde, să afle idealuri veșnice, sau cel puțin trainice.... Omul politic a dăruit pe toți ceilalți conducători ai omenirii fără a putea ține loc de șef spiritual, așa cum această omenire a avut întotdeauna. Ca o turmă rătăcită și risipită omenirea nu poate fi mântuită prin „politic”.⁷³

Astfel, Sandu Tudor operează o critică generală a modernității secularizante, aplecată doar către chestiuni materiale, nu doar a democrației, așa cum fac reprezentanții curenților extremiste. Pentru Sandu Tudor, totalitarismele sunt expresia aceluiași proiect modernist, nicidecum o alternativă. Fascismul este considerat un produs al burgheziei doritoare să-și păstreze pozițiile, în timp ce comunismul conduce la catastrofă prin ateismul său fundamental. Democrația nu este bună în absența unui ideal spiritual, însă este superioară unor forme de totalitarism care conduc la distrugerea cu totul a spiritualității.

Soluția lui Sandu Tudor, pentru întreaga civilizație occidentală, este revenirea la un ideal spiritual, iar acesta nu poate fi decât idealul creștin: „Cultura europeană este agonică, pentru că este creștină, adică se întemeiază pe o mare contradicție, pe înțelesul tragic al crucii.

Crucea e la temelia culturii europene. Să fim limpezi. Nu cultura europeană ne descoperă crucea și înțelesul ei, ci dimpotrivă, crucea, contradicția de bază ne păstrează cultura europeană și îi dă tâlcul ei. De la creștinare continentul european e

⁷² *Ibidem*, pp. 109-110.

⁷³ *Ibidem*, p. 76.

în veșnică luptă, istoria europeană e un șir nesfârșit de războaie. Dar ceea ce unește pe europeni mai mult între ei sunt neînțelegerile, dezacordurile. Asemenea ceea ce unește pe om cu sine însuși, ceea ce face unitatea intimă a vieții, sunt dezacordurile lăuntrice, contradicțiile, crucea și agonia sa.”

Pentru Sandu Tudor spiritualul se întâlnește cu politicul în chipul regelui – „unsul lui Dumnezeu”. Este una din ideile centrale ale gândirii lui Sandu Tudor, prezentă în numeroase articole. Și articolul cenzurat de care am vorbit mai devreme se referea, în esență, tot la această idee, a unsului lui Dumnezeu. Iată ce scrie într-un text în care critică „importurile” nefericite aduse în societatea românească de generația pașoptistă: „Tot ce ne-a adus pașoptismul din punct de vedere politic este caragialesc și simulacru. S-a început la 1848, după destule șovăiri revoluționare, prin această idee: un popor și un principe domnitor. Să nu uităm că această formulare ascunde ceva ciudat în ea, este un compromis, cei care spuneau un popor, sau mai limpede națiunea și un principe, erau republicani, care văzând și socotind poporul românesc încă nerodnic pentru republică au cedat cu jumătate de suflet și au ajuns la clasică formulă „principe dintr-o familie străină”. Formula rămânea însă aceeași: o națiune și un rege. Ceea ce înseamnă mai întâi plebea și apoi fruntea. Regele să pară că guvernează, adică să lase partidele politice cu răspunderea directă a guvernării. Regele nemaivând nicio responsabilitate directă e de fapt suprimat. Ne rămâne democrația, adică responsabilitatea, la început a două partide de guvernământ, apoi a mai multora, apoi a zeci de partide. Așa am ajuns la iresponsabilitatea de azi. Așa, spiritul republicanismului ipocrit și simulator ne-a iluzionat cu formula regală: „Prin grația divină și voința națională”. Formula grației divine” era o minciună revoluționară, era tot apuseană. Dacă bonjuriștii noștri ar fi întrebat obiceiurile pământului, datina, altfel s-ar fi întâmplat. Atunci, domnul, voievodul și regele nostru ar fi fost uns, adică întărit în fața altarului și a inimilor noastre, fiindcă nu este alt fapt mai moral între oameni decât acela al cârmuirii și al supunerii. Ungerea domnilor la noi însemna întărirea cu sfințenia întregii credințe a acestui adevăr al cârmuirii și supunerii. Unul Domnului are un înțeles mai adânc. Acesta spune că lumea aceasta are un înțeles superior, un adevăr viu, un Dumnezeu. Și că orice cârmuire bună se face sub lumina și în numele Lui și nu a intereselor parțiale, particulare, fie de rasă, de partid, sau a inșilor în parte.”⁷⁴ Prin urmare, prezența „unsului lui Dumnezeu” marchează prezența unui ideal, care depășește interesele meschine ale societății, conferă adâncime și altitudine vieții societății.

Trecând acum la cazul românesc, rezultă clar din text critica la adresa generației pașoptiste, o temă frecventă în discursurile interbelice, rațiunile acestei critici fiind două: modelul de import adus în România, care nu a fost asimilat ci a

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 25-26.

fost folosit doar ca pretext pentru control politic, la care se adaugă spiritul secularizant, care a eliminat idealul spiritual din societatea românească. Soluția nu era, după cum am arătat deja, recursul la fascism sau comunism, deoarece și ele erau modele de import, ci o cale proprie, în contextul în care Occidentul se află în căutarea identității: „Lumea modernă și mai ales Occidentul nu ne mai poate da niciun sprijin pentru că ea însăși e în descompunere. Nu mai putem imita și importa cu succes soluții și ideologii de peste nouă granițe. Acum și în Apus domnește nesiguranța și lumea s-a obișnuit a trăi de azi pe mâine. Și Occidentul astăzi, răătăcit, așteaptă ceva care să vină. Fără viziune clară a situației sale și fără plan de acțiune, Occidentul nu poate să ne mai fie model.

Și dacă viziunea nu o putem fura de undeva suntem siliți să ne întoarcem spre noi înșine.”

Soluția propusă de Sandu Tudor este, în același timp, românească și valabilă și pentru restul Europei, constând în întoarcerea la Hristos. Soluția este aceeași, modalitatea de implementare este diferită, în funcție de contextul istoric particular. În cazul românesc, calea este renunțarea la spiritul pașoptist de „import” și regăsirea organicismului inițial, prin care Sandu Tudor înțelege acel trecut al românilor, când în fruntea lor aveau un „uns al lui Dumnezeu”: „Să ne întoarcem la viziunea inimilor noastre românești. Viziunea ne dă unitatea totală a unei direcții. Cel ce ține cârma unei corăbii pe o mare infinită trebuie să aibă în inimă și în ochi viziunea portului unde va intra. Noi, azi, buimaci am pierdut această icoană și rostul ei. Suntem o corabie fără icoană. Totuși ne trebuie una, limpede și sigură. Străbunii noștri înțelegeau bine rostul acesta al icoanei și o păstrau cu sfințenie. Dând învățături despre cum trebuie să fie o bună guvernare a țării voievodul (Neagoe Basarab) vorbește mai întâi despre icoană... Iată moștenirea noastră, această pecetie principală a ordinii rumânești. Simțul ordinii ne spune că e vremea să ne întoarcem la steaua din icoana lui Neagoe Basarab, la viziunea lui rumânească, în care se oglindește călăuzitor Hristosul nostru.”⁷⁵ ... „O prăpastie sufletească ne desparte de trecutul acesta al nostru, prăpastie care a creat-o și adâncit-o desăvârșit generația pașoptistă... Ne trebuie, prin urmare, acest salt înapoi, către duhul evului mediu, către sufletul voievozilor, către trecutul nostru de acolo de unde începe să fie autentic. Acolo unde au căzut cele cinci capete de voievozi brâncoveni.”⁷⁶

Prin punerea în centrul existenței noastre a crucii și a lui Hristos, românii își regăsesc adevărata identitate națională și, în același timp, se integrează în universal, ca parte a Europei creștine: „spuneam cândva că descătușarea sufletului, liberarea duhului, înălțarea cugetării, nu e de ajuns să ne poată aduce scăparea, nu asigură libertatea. Nici bunătatea nu e de ajuns să ne-o dea. Ne mai trebuie ceva, o noblețe:

⁷⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 88.

conștiința clară a tragicului, înțelegerea crucii. Numai prin aceasta ajungem europeni, adică universali, printr-o înțelegere românească a agoniei, nu prin imitație, după o formulă străină.

Cugetarea de mâine românească cere un act de credință în energia lăuntrică proprie și o nădejde eroică care să meargă până a înfrunta năruirea din urmă, deznădejdea. Așa se va naște o nouă morală românească, creatoare, de luptă.”⁷⁷

Din toate aceste idei se deduce în mod firesc atitudinea critică a lui Sandu Tudor în raport cu comunismul, consecință ultimă a aberațiilor modernității: „Comunismul marxisto-bolșevic nu este decât capătul și apogeul unde a dus acest individualism anarhic, care socotind familia, neamul și omenirea ca realități abstracte, poate să le și nege și să le schimbe pe plac sau să le desființeze total... Comunismul reduce pe om la biologia insului și tăgăduiește realitățile psihice și spirituale ca grade vitale și obiective ale omenirii. Cine nu cunoaște tăgăduirea și lupta comunismului împotriva familiei, bisericii și deosebirilor de limbă? ...Frăția omenească este înlocuită prin tovărășie. De unde creștinismul afirmase adevărul că întreaga omenire formează la un loc și în chip liber și firesc, un mare trup, în care fiecare, și toți laolaltă, fac parte organică dintr-o ierarhie nedespărțită, vitală și spirituală, comunismul afirmă dimpotrivă că societatea, tovarășia omenească, trebuie construită egalitar și rațional, după un etalon de muncă și consum, iar cei care nu se supun trebuie excluși și nimiciți...Comunismul nu face decât să închidă perioada individualistă în decadență, căutând să temporizeze în locul universalei frății omenești a dragostei lui Hristos, în locul Sf. Biserici, o tovarășie uriașă... sau mai bine o turmă organizată tiranic.”⁷⁸

În „Veacul ucigătorilor lui Dumnezeu” și în „Religia ateismului rus”, Sandu Tudor subliniază conștiința misionară a comunismului, dorința sa de a-i aduce pe toți la același numitor. Cum inamicul principal este Dumnezeu, comuniștii caută să-l scoată pe acesta, prin orice mijloc, din conștiințele oamenilor, deoarece doar așa își pot impune modelul: „Comunistul zice, ca și Kirillov: «cred din tot sufletul meu că Dumnezeu nu există», dar nu poate să se mărginească numai la atât. El simte nevoie să mai adauge: «și voi obliga pe toată lumea să o creadă, pentru că nu vreau și nu pot să o cred singur, toți trebuie să creadă cu mine». Adevărul vremii noastre e social. De aci și necesitatea ateismului comunist de a propovădui... Un adevărat apostolat, o mistică ateistă, un fanatism ateist.”⁷⁹

Lectorul poate identifica în opiniile lui Sandu Tudor idei, sugestii care sunt prezente deopotrivă și la Nichifor Crainic, Nae Ionescu și alți gânditori tradiționaliști. În același timp, este vizibil modul diferit în care Sandu Tudor

⁷⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁸ ACNSAS, FP 113668, vol. 3, f. 7.

⁷⁹ *Ibidem*, f. 8.

abordează și prelucrează anumite teme și idei. Nu vom insista aici asupra acestor aspecte, ci ne vom apleca asupra ideilor legionare, deoarece vrem astfel să vedem unde a fost posibilul punct de întâlnire între concepțiile lui Sandu Tudor și ale Gărzii de Fier.

Trebuie să remarcăm de la început faptul că Sandu Tudor adoptă opinia „stângii” conform căreia mișcarea legionară este un produs „de import”, un fascism ca oricare altul. Discursul legitimant al mișcării legionare insistă pe faptul că aceasta este expresia nemijlocită a frământărilor poporului român, o mișcare politică care exprimă în chip deplin năzuințele națiunii. Deși politică, mișcarea legionară disprețuiește la rândul-i „politicianismul” românesc, care „dizolvă” ființa națională, propunând un ideal înalt, apt să adune pe toți românii laolaltă. Și Codreanu proclamă un ideal „spiritual”, care este identificat cu ortodoxia. Și legionarii vorbesc de sfinții și voievozii din vechime, iar actul fondator al legiunii include statul de veghe la icoana Arhanghelului Mihail. Și legionarii îl au pe unsul lor, care nu este regele, Carol al II-lea fiind considerat un trădător, ci pe Corneliu Zelea Codreanu, alesul lui Dumnezeu, persoana mesianică care aduce autoritatea harismatică în locul celei instituționale decăzute. Prin aceste instrumente legiunea propunea „schimbarea la față a României”.

Asemănările cu ideile exprimate de Sandu Tudor sunt atât de izbitoare, încât confuzia dintre cele două viziuni se poate face foarte ușor și explică apropierea inițială de Sandu Tudor a unor tineri seduși în trecut de ideile legionare. Cu toate acestea, diferențele sunt fundamentale, implicând interpretări diferite ale unor concepte și moduri diferite de trecere, din planul ideii generale, în planul concret politic.

În primul rând, proiectul lui Sandu Tudor se adresează individului, nu unor mase de oameni. El propune un model de conduită politică, dar unul deschis, care să permită dialogul și diversitatea opiniilor, iar nu o structură totalitară, cum solicită Garda de Fier. Libertatea este unul din elementele fundamentale ale gândirii lui Sandu Tudor, însă moderată și modelată de responsabilitate, o responsabilitate izvorâtă dintr-o educație creștină, Sandu Tudor fiind convins că Hristos ne-a oferit cheia care să concilieze libertatea individuală cu solidaritatea colectivă, într-un mod armonic, prin dragoste. Toți ar trebui să adâncim învățăturile lui Hristos, să avem o conștiință creștină, însă acest lucru nu înseamnă că toți, în planul viziunilor politice și sociale ar trebui să gândim la fel. Modelul său este monarhia britanică, cea care conciliază libertatea de gândire cu unitatea în jurul suveranului, „unsul lui Dumnezeu”. Într-adevăr Sandu Tudor spune la un moment dat: „A fi Român înseamnă să ai în inimă gândul și veghea limpede a datoriei celei mari, care îți spune că nu te-ai născut numai pentru tine însuși, ci pentru a păstra cu fiecare clipă a ta,

ceva mai mult decât tine și toți la un loc, focul de duh al neamului,”⁸⁰, însă, prin acesta, el nu propune o ordine totalitară în care individul trebuie să se încadreze, ci o responsabilitate morală.

Astfel, Sandu Tudor propune mai mult o pedagogie spirituală și națională, iar nu o crearea unei organizații politice propriu-zise. În aceeași termeni vorbesc despre legiune și unii apologeți de după al doilea război mondial, însă Garda de Fier a fost un proiect politic, în care a intrat cine a vrut, dar care își propunea, odată ajunsă la putere, să forțeze pe ceilalți să acționeze și să gândească la fel ca ei. Sandu Tudor nu a propus revolta împotriva ordinii instituționalizate și nu a îndemnat la acte de terorism politic, considerate de legionari drept „acte de jertfă pentru binele poporului”.

Diferențele devin tot mai clare, pe măsură ce ideile capătă o tot mai mare concretețe în planul exprimării istorice.

În acest sens, avem exemple grăitoare în modul în care Sandu Tudor vede viitorul Europei, problema naționalismului și atitudinea față de ceilalți. Textul său despre o Europă unită după mari dispute naționaliste, dar aflată încă în căutarea unui suflet, a anticipat foarte bine evoluția istorică a bătrânului continent în a doua jumătatea a secolului XX: „Politica de azi a fiecărei națiuni se sprijină pe o economie moartă, înăbușită de un naționalism egoist. Va trebui să moară această politică și să trecem la o economie și un naționalism nou.

Dacă la prima arătare singurele ființe reale în istorie par a fi făpturile naționale – după această ultimă conflagrație europeană, ce se întrezărește, privind mai cu luare aminte, din însăși experiența făcută, se va constata că naționalismele sunt și ele trecătoare, supuse unei evoluții, unei creșteri și unei morți.

Războirea neîncetată a unei națiuni e de fapt o luptă împotriva ei însăși, căci națiunile la un loc, luptând unele contra altora, se tăgăduiesc până la nimicire, biruind astfel deasupra lor o unitate mai mare, supranațională. Războiul mondial trecut ne-a și pus în pragul unei viitoare Europe. Suveranitatea mărunță a fiecărei patrii în parte va trece Europei, noua patrie de mâine, într-o suveranitate mai totală și la măsura noii economii. Statele naționale nu vor pieri, dar nu vor mai fi decât bunii paznici ai tradițiilor și culturii specifice locale. Drumul acesta este însă drumul cel tragic: o unitate ieșită din însăși lupta dintre naționalisme... La început familia fu totul pentru om, restul dușman, sau străin aprig, apoi tribul și cetatea, azi trecem și dincolo de națiune, spre o viziune mai largă continentală, cosmică.

Să ne înțelegem însă, toată creșterea și depășirea aceasta nu are nimic cu acele teorii internaționaliste, vagi, romantice, umanitariste, care fac din fiecare popor și din toate la un loc ceva incolor, ambigen și mort. Sensul european al ceasului de

⁸⁰ *Ibidem*, p. 54.

față trebuie crescut și aflat din seva pământului nostru. Fiind român să suim fruntea până la o înălțime europeană.”⁸¹ Cu alte cuvinte, unitatea izvorâtă din divergență să fie convertită într-o unitate dată de spirit, o unitate în diversitate, în care românii să fie parte a Europei și, în același timp, să rămână ei înșiși.

În ceea ce privește problema rasismului și xenofobiei, am oferit deja citate din textele lui Sandu Tudor. Totuși, pentru edificare deplină, iată și alte fragmente: „Nu putem fi xenofobi. Dacă cineva s-a născut la Marea Albă, în inima Balcanului, sau la Ierusalim, după zodia lui, și apoi l-a bătut vânturile și l-a adus până la noi, nu e oare suflet de om? Trebuie să-l așteptăm la cotitură cu sprâncenele încruntate și inima haină?”⁸²

Într-un alt text, intitulat „Sunt vândut jidanilor”, el deplânge marota antisemitismului pe care unii oameni politici o agită pentru atingerea unor interese meschine: „Fals, total sau în parte, acest postulat, prin acest miracol demagogic a devenit unica evidență a vieții noastre publice. Sunt partide politice care merg așa de departe, încât vor să rezolve toate problemele pe care ni le pune viața românească prin asemenea formule... Am ajuns astfel, la un idol de piață publică, idol venerat, adevărul antisemit, fantoma cu atât mai de temut cu cât pare, din ce în ce, la mai mulți, că înfățișează interesele sociale și românești cele mai sacre.”⁸³

Asemenea atitudini poate să aibă consecințe funeste deoarece „patriotismul luminat de candela Duhului, așa frumos și sfânt și generos, intrat în frunțile mincinoșilor și ipocriților aceștia, suferă cele mai ciudate întortocheri și deformări, de ajunge o idioată idolatrie de sine, egoismul cel mai strâmt... *Vai! Cât a fost exploatat și de câte ori a fost scos tineretul în stradă și buimăcit și înjosit și vânzolit și lovit pentru ideea națională. Iar sfârșitul, fum și praf și dezamăgire amară.*”⁸⁴

⁸¹ *Ibidem*, p. 125.

⁸² *Ibidem*, p. 126.

⁸³ *Ibidem*, p. 136-137.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 130. Un text și mai relevant este cel propus de Sandu Tudor curții care-i judeca procesul în 1950, intitulat *Naționalism și dragoste de neam* („Credința”, 9.12.1933): „Cineva ne întreabă în scris dacă suntem naționaliști. Răspundem: suntem ceva mai mult, suntem români pătrunși de dragostea adevărată de neam și lege. Dragoste de neam și lege, nu naționalism. Naționalismul este o vorbă nouă, sosită de puțină vreme pe pământul nostru... Strămoșii noștri care au cunoscut numai dragostea de neam și lege nu au fost niciodată șovini... Și întrebarea care ni s-a pus, dacă sunteți naționaliști, pentru ce atunci văr ridicați împotriva Gărzii de Fier sau extremelor de dreapta. Răspundem: aceste mișcări prin extremismul lor sunt în realitate șovine și necreștine. Creștinul adevărat nu poate recunoaște, nu se poate supune unei mistici a urii, fie ea de rasă. Aceste mișcări fiind naționaliste nu sunt totuși cu adevărat românești. Ele nu sunt decât numai adaptări ideologice superficiale ale unor formule soite de peste graniță, în ultima oră, din Italia și Germania. (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 1, f. 109).

Toate aceste lucruri ne ajută să înțelegem mai bine pedagogia lui Sandu Tudor, aplicată asupra tinerilor în anii care au urmat, și convențele cu reprezentanți ai Mișcării Legionare, care, în cele din urmă, l-au adus în atenția organelor Securității.

Sandu Tudor în anii comunismului: între aprofundarea misticii și responsabilitatea față de cetate

Fiindu-i interzis ziarul și fiind condamnat în procesul de „șantaj”, Sandu Tudor iese din prim planul vieții publice la începutul celui de-al doilea război mondial. La sfârșitul anului 1943, el cerea aprobare Ministerului Apărării Naționale pentru a scoate o nouă ediție a revistei „Floarea de Foc”. La rândul-i, Ministerul Propagandei cerea SSI relații despre Sandu Tudor pentru a-i da acestuia un răspuns. Raportul trimis de SSI prelua din vechile documente chestiunea șantajului și a politicii de stânga pe care ziaristul o promovase. În acest context, solicitarea lui Sandu Tudor este respinsă.⁸⁵ Ulterior, o notă din mai 1945, deci după căderea regimului Antonescu, semnală o discuție purtată de Sandu Tudor, în care acesta afirma că „încă nu este momentul ca să scoată vreo publicație, deoarece libertatea scrisului nu există nici sub regimul actual și atitudinea rușilor lasă foarte mult de dorit.”⁸⁶

Spiritul rebel nu îl părăsise însă, deoarece, la 7 august 1946, era semnalat că, în fața Cercului Militar Național, „a provocat scandal, luând apărarea vânzătorilor ziarului «Dreptatea»”. Brigada a II-a de Siguranță, intrată, ca restul aparatului represiv, sub controlul puterii pro-comuniste, propunea deschiderea unui dosar fostului jurnalist deoarece, „prin insolența de a pleda pe față pentru ziarul-simbol al reacțiunii interne a provocat scandal și prilej de critică a unor funcționari din Ministerul de Interne.”⁸⁷ Cu acest prilej, i se impută faptul că ar fi avut angajați la „Credința” legionari. Este un prim pas către transformarea lui Sandu Tudor din activist de stânga în persoană cu simpatii legionare. Sandu Tudor, după cum vom vedea, nu se schimbă, se schimbă doar cei care-l urmăresc, care vin cu noi grile de lectură.

Urmărit ca simpatizant comunist în perioada guvernării Antonescu, Sandu Tudor este încadrat la începutul anului 1944 ca locotenent de rezervă la Batalionul 4 Instrucție și reparații auto București. Aici descoperă o serie de nereguli înfăptuite de sergentul major Modest Alexandru, pe care le raportează superiorilor. Pentru a se răzbuna, sergentul, împreună cu alți doi acoliți, trage în cortul locotenentului

⁸⁵ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 62-73.

⁸⁶ *Ibidem*, f. 74.

⁸⁷ *Ibidem*, f. 141-142.

Teodorescu Alexandru și dezertează. Cei trei sunt prinși, condamnați la moarte, pentru ca, mai apoi, pedeapsa să li se comute la 10 ani de închisoare.

Profitănd de prezența sovietică în țară și de preluarea puterii de forțele procomuniste, sergentul Modest, aflat în arest, face apel către acuzatorul public H. Leibovici de la Curtea Specială pentru Judecarea Criminalilor de Război, pentru a i se rejudeca procesul.⁸⁸ În depoziția pe care sergentul o dă înaintea acuzatorului public, în aprilie 1945, el spune că este un vechi comunist, care a fost descoperit și persecutat de ofițerul „fășșist” Alexandru Teodorescu. În consecință, împreună cu alți doi „tovarăși” au decis „pentru a-l curăța din viață pe acea canalie de fășșist”. Sergentul recunoaște că și-a descărcat arma către locuința ofițerului și că a dezertat, fugind, spune el, către Rusia sovietică. Pentru cei de azi, lectura unor asemenea afirmații este halucinantă. Cu toate acestea, afirmațiile sergentului au găsit ecou în rândurile unor oameni cărora li se părea just să ucizi, pur și simplu, un „fășșist” și să dezertezi apoi din armată, asemenea personaje devenind eroi ai noii lumi care se năștea.

În consecință, se deschide dosar penal lui Sandu Tudor și lui Dumitru Posteucă, ofițerul care se ocupase în mod nemijlocit de anchetarea celor trei militari. Lucrurile iau rapid o turnură serioasă, sunt chemați mulți martori, foști membri ai batalionului, care, de teamă, reclamă la unison pe cei doi foști ofițeri. Sunt aduși și Posteucă și Sandu Tudor.⁸⁹ Ultimul declară sec că nu a fost niciodată fascist și că reclamația este o răzbunare personală a lui Modest.⁹⁰ Dar, din motive necunoscute, ancheta se întrerupe, fiind reluată în 1948, în contextul noilor legi cu privire la criminalii de război.

Scăpat deocamdată de arestare, Sandu Tudor încearcă să-și pună ordine în viață. În aprilie 1945 divorțează de soția sa Cornelia și, cum locuința sa fusese rechiziționată de comandamentul sovietic, Sandu Tudor face același gest ca și în tinerețe, mutându-se la mănăstirea Antim, într-o chilie din clopotnița bisericii, cu gândul ferm de a se călugări.

Acest moment marchează începutul etapei „clasice” a fenomenului Rugul Aprins, despre care s-a scris cel mai mult. Am discutat pe larg, într-un studiu anterior, cele petrecute la Antim în perioada 1945-1948, astfel încât aici reluăm doar ideile esențiale.⁹¹

Mănăstirea Antim nu este una oarecare. Aflată în inima capitalei, ea găzduia reședința Sfântului Sinod și biblioteca patriarhală. Se afla sub controlul nemijlocit al

⁸⁸ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 1, f. 235-236.

⁸⁹ *Ibidem*, f. 113.

⁹⁰ *Ibidem*, f. 234.

⁹¹ George Enache, „Rugul Aprins” din perspectivă istorică, în „Tabor”, anul VII, nr. 3, martie 2013, p. 55-70.

patriarhului, care numea ca stareți oameni de încredere. În perioada în care Sandu Tudor viețuiește la Antim, stareț este Vasile Vasilache, ales om de cultură, un apropiat al patriarhului Nicodim. El transformase mănăstirea într-un cămin pentru studenți teologi, aici adunându-se minți strălucite care au jucat ulterior un rol important în ortodoxia românească. Chiar dacă Sandu Tudor este inițiatorul și sufletul manifestărilor spirituale și culturale, acestea erau girate de către stareț și, prin acesta, de către patriarh. În contextul luptelor acerbe care s-au dat pentru putere în biserică în acei ani, în mod inevitabil, în atenția serviciilor represive a intrat și mănăstirea Antim, viețuitorii și cele ce se petreceau acolo, prin urmare și Sandu Tudor și întâlnirile „Rugului Aprins”, care s-au dorit a fi o formă de aprofundare și de răspândire a credinței creștine, scopul subsidiar fiind cel enunțat de Sandu Tudor în anii treizeci (întărirea națiunii prin cultivarea unui ideal spiritual).

Este o nouă ocazie pentru a i se construi lui Sandu Tudor un trecut legionar, de data aceasta de către inamici din biserică (mai mult ai patriarhului Nicodim decât ai săi personali). Din 1947, când lupta pentru succesiunea la scaunul patriarhal se ascute, beneficiem de câteva informări care schimbă cu totul perspectiva asupra lui Sandu Tudor. Dacă nota din 18 noiembrie 1947⁹² dedicată „cercului de studii mistice” de la Antim este, în mare parte, obiectivă, nota din 20 noiembrie 1947, prin care se încearcă să se afle cine este conducătorul grupului de la Antim, marchează o schimbare radicală a percepției asupra lui Sandu Tudor, care este transformat în legionar. Iată fragmentele cele mai relevante: „În anii 1925 – 1928 Teodorescu Alexandru își schimbă atitudinea sa politică, trecând ca apărător al creștinismului și devotat al patriarhiei...

⁹² „Acest cerc a fost înființat de către Teodorescu Alexandru în anul 1945, după ce astea se întorsese de pe frontul de est. Scopul cercului este de a propaga spiritul credinței între oameni. Conducătorul efectiv este Teodorescu Alexandru, fost ziarist.

Cercul se compune dintr-un număr de intelectuali ca: scriitori, ziariști, etc. Se conduce de un așa zis comitet, care ține ședințe lunare. Ședințele de comitet se țin în locuința lui Sandu Tudor din clopotnița mănăstirii Antim, iar ședințele cu membrii se țin în biblioteca bisericii Antim. În ce privește fondurile cercului, o parte provin de la biserică, iar o parte din cotizații.

La 1 noiembrie 1947 comitetul de conducere al cercului s-a întrunit și a hotărât ca la începutul lunii decembrie cercul să înceapă un ciclu de conferințe, despre biserica creștină. Ciclul va începe cu conferința unui oarecare individ Sadoveanu (Ion Marin Sadoveanu, n.n.) și se va ține în biblioteca bisericii Antim. De remarcat este că acest cerc nu duce o activitate politică, ci mai mult ilegală, cu un cerc de membri foarte restrâns.

În ciclul de conferințe ce va urma, vor conferenția și doi tineri, care nu fac parte din acest cerc.

Datorită faptului că activitatea cercului a fost făcută foarte subtil și cu un număr de membri foarte restrâns, nu a fost identificată de niciun organ polițienesc.” (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 1, f. 147-148).

În primăvara anului 1950, Teodorescu Alex., împreună cu alții, fondează revista spirituală «Floarea de Foc», care, împreună cu ziarul «Credința», înființat tot de acesta, a pregătit venirea legionarismului la noi în țară...

Datorită faptului că Teodorescu Alex. intrase în cercul literaților de dreapta și cunoscând personal pe Goga și Nichifor Crainic, se încadrează efectiv în Partidul Național Creștin, unde activează până la înființarea partidului Totul pentru Țară, când numitul devine legionar...

Datorită trecutului său, Teodorescu Alex, cunoscut sub numele de Sandu Tudor, a avut legături permanente cu oamenii politici din România și în special cu legionari, în rândul cărora era foarte apreciat.

În timpul războiului împotriva URSS, Teodorescu Alex nu numai că a dus o vie propagandă împotriva URSS, iar în anii 1942-44 a luptat pe frontul de est, ca voluntar.

După 23 august 1944, a început o activitate ilegală împotriva democrației din România...

În anul 1945, Teodorescu pune bazele unui așa zis cerc de studii mistice, la biserica Antim. În realitate, acest cerc este cercul de studii al legionarilor, care vin în contact cu acesta.

În preajma alegerilor parlamentare din 19 noiembrie 1946, Teodorescu Alex se remarcă în diferite discuții, în care antrena publicul, în fața la Cercul Militar. În aceste discuții, numitul susținea PNT-ul, atacând actualul regim.⁹³

Acuzațiile sunt extrem de grave, însă ele sunt domolite de implicarea în treburile mănăstirii a patriarhului Justinian. După alungarea starețului Vasile Vasilache, locul său fusese luat de arhimandritul Valerian Zaharia, mare rival al lui Justinian în lupta pentru obținerea grațiilor puterii comuniste și, implicit, în obținerea puterii supreme în Biserică.⁹⁴ În 1948, Valerian Zaharia a suspendat

⁹³ *Ibidem*, f. 76-79.

⁹⁴ În dosarul lui Valerian Zaharia există o notă informativă, nesemnată, dar în colțul din stânga sus cineva a scris: „Valerian Zaharia” în care Antimul este descris drept un cuib legionar, în care Sandu Tudor a căzut ca cireașa pe tort cu „misticismul” său: „Mănăstirea Antim a fost reînființată în anul 1935 de către fostul patriarh Miron. Ca stareț al ei, răposatul patriarh a numit pe protosinghelul Nicodim Ioniță, care luase parte la mișcările studențești legionare. Faptul acesta a făcut să se concentreze în acea vreme în jurul mănăstirii Antim un număr de credincioși care făceau parte din mișcarea legionară. După rebeliune... arhimandritul Vasile Vasilache, a creat la mănăstire o mișcare mistico-politică ce s-a greșit pe nucleul legionar de la Antim. ... V. Vasilache a dus... o acțiune coordonată contra comunismului și a URSS... Tot în timpul stăreției arhim. Vasilache a fost primit în Antim fostul director al ziarului „Credința”, Sandu Tudor, care, în legătură cu arhim. Benedict Ghiuș și cu o sumă de generali deblocați și foști demnitari antonescieni, au creat o asociație cu scopul mărturisit mistic, da care, în realitate, are și implicații politice, manevrând din umbră și sub masca exercițiului mistic, pregătirea credincioșilor pentru rezistență față de

activitatea de la Antim a „Rugului Aprins” însă, în 1949, Justinian, devenit patriarh, îl revoca pe Valerian din funcție și îl pune ca stareț pe Benedict Ghiuș, pe care l-a dorit vicar patriarhal. Însă presiunile au fost prea mari și el a trebuit să-i împrăștie pe foștii membri ai „Rugului Aprins” în diferite locuri, pentru a-i proteja.⁹⁵ Sandu Tudor, devenit monahul Agaton, ajunge în Oltenia, sub protecția mitropolitului Firmilian, care-l trimite stareț la Crasna. De aici Securitatea Craiova îl va ridica la 16 iunie 1950 și-l va trimite la Jilava, în baza unui mandat de arestare emis la 2 iunie de către Parchetul Curții București, Cabinetul I - Instrucție criminali de război, care a instrumentat dosarul 2961/1948, împotriva lui Sandu Tudor, în baza articolului 3, lit. a din legea 207/1948 (crimă contra umanității). Se continuase ancheta în cazul denunțului făcut de sergentul dezertor, în baza noii legislații, iar anchetatorii a considerat că Sandu Tudor, „prin denunțul făcut și prin actele sale, a provocat aplicarea unor tratamente neomenoase persoanelor supuse anchetei și cercetărilor pentru activitate comunistă.”⁹⁶

Nu este locul să discutăm aici desfășurarea acestui proces, care s-a dovedit extrem de lung, deoarece sentința s-a dat abia pe 14 martie 1951 (decizia 806). Lungimea se datorează încăpățânării procurorilor de a demonstra o situație evident absurdă, aceea că cei trei, în calitate de comuniști persecutați, aveau dreptul să-l împrăștie pe Sandu Tudor, fapt care amintește, hilar, de justificările legionare atunci când l-au împrășcat pe prefectul Manciu, pe I.Gh. Duca și pe alți demnitari.

În același timp, Sandu Tudor s-a apărat cu înverșunare, căutând să demonstreze că nu a fost fascist, ci din contră, a avut atitudini de stânga. Dezbaterile și demonstrația s-au concentrat pe acest aspect, distorsionând ușor percepția asupra convingerilor sale. Alături de extrase din ziarul „Credința”, Sandu Tudor a invocat, în sprijinul cauzei sale, o serie de martori, dintre care unii aveau poziții sus puse în ierarhia comunistă: profesorul Petre Constantinescu-Iași, pe care-l apăraseră în timpul procesului din anii treizeci,⁹⁷ ajuns academician și, ulterior, ministru al Cultelor, pe Scarlat Calimachi, „prințul roșu”, pe Alexandru Mironescu, pe preotul Gala Galaction, onorat cu numeroase distincții de regim, vechi prieten al lui Sandu Tudor, precum și o serie de ziașiști din perioada interbelică, colaboratori la „Credința”. Constantinescu-Iași nu s-a prezentat la proces. Au făcut-o în schimb vechiul prieten Al. Mironescu și Gala Galaction. Mironescu a vorbit de orientarea de stânga a ziarului „Credința”, de conflictul cu „Porunca Vremii” și de atitudinea critică a lui

democrație... În această asociație sunt înșcriși numai inși, care, prin structură, pregătirea lor intelectuală, prin activitățile lor din trecut sunt net reacționare” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 16011, vol. 1, f. 103-104).

⁹⁵ George Enache, „*Rugul Aprins*” din *perspectivă istorică*.

⁹⁶ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 1, f. 241.

Sandu Tudor cu privire la situația de pe front și în Transnistria.⁹⁸ La rândul lui, Gala Galaction declara: „Fiind considerat inamicul principal a legionarilor și fasciștilor, îmi cunoșteam dușmanii. N-am considerat niciodată ca făcând parte dintre ei pe Alex. Teodorescu. Ziarul «Credința» pe care îl scotea numitul avea o atitudine umanistă... După armistițiu atitudinea acuzatului a evoluat spre situația în care a ajuns azi, aceea de călugăr și preot. Despre acuzat va putea da relații I.P.S. Sa Patriarhul.”⁹⁹

Cea mai interesantă depoziție a avut-o însă I. Lespezeanu, fost colaborator la publicațiile lui Sandu Tudor, persoană cu orientare hotărât de stânga: „Prin 1931-32 acuzatul a scos o revistă, «Floarea de Foc». La această revistă este adevărat că am scris și eu câteva articole democratice, dar, la un moment dat, m-am retras deoarece erau prea multe elemente legionare. Acuzatul a scos prin 1933 și un ziar, la care colaborau și democrați, dar și legionari. Au colaborat Zaharia Stancu, Belu Zilber ca democrați și Victor Medrea, legionar... Activitatea publicistică a lui Sandu Tudor era democratică. Nu am reținut nicio manifestare de dreapta. Era un mistic, care vedea binele venind din altă parte și nu din lupta oamenilor.”¹⁰⁰

Până la urmă, tribunalul a decis că cei trei subofițeri nu au avut de suferit din pricina „convingerilor” lor comuniste, au anulat acuzația de crimă împotriva umanității, însă nu i-au lăsat să scape pe Sandu Tudor și pe Dumitru Postecă, colegul de proces, reținând în sarcina lor o infracțiune de drept comun (delictul de cercetări abuzive – art. 289 Cod Penal). În consecință, Sandu Tudor era condamnat la doi ani de închisoare corecțională, data de începere a pedepsei fiind considerată 2 iunie 1950.¹⁰¹ Arestul, Sandu Tudor l-a petrecut la Jilava, restul pedepsei la Canal.¹⁰²

⁹⁷ *Între nedreptate și jertfă*, în „Credința”, 6.01.1935 (ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol.1, f. 107).

⁹⁸ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 1, f. 58.

⁹⁹ *Ibidem*, f. 132.

¹⁰⁰ *Ibidem*, f. 135-136.

¹⁰¹ *Ibidem*, f. 247-251.

¹⁰² Arestarea și condamnarea lui Sandu Tudor a generat reacții contradictorii în mediile bisericești. Pe de-o parte, mentorul său, mitropolitul Tit Simedrea, afirma: „Este limpede că acest proces nu are caracter politic: Sandu Tudor a devenit incomod prin cercul de tineri, pe care i-a strâns în jurul său la mănăstirea Antim. Procesul are deci o semnificație bisericească. Se lovește într-un om al Bisericii. Piese din dosarul procesului sunt de mult în mâinile lor. L-au scos la iveală acum pentru ca vor să-l scoată din circulație pe Sandu Tudor... Condamnarea lui Agaton Tudor - dacă se va produce - va constitui un nou document despre așa zisa sinceră colaborare dintre Biserică și regim”. Pe de altă parte, alți clerici se exprimau satisfăcuți că : „Procesul acesta lămurește un mister până acum nedescoperit, intrarea în călugărie a lui Sandu Tudor. Este evident ca nu vocația l-a îndrumat spre monahism, ci dorința de a se camufla. Căci, să recunoaștem, este o distanță de la Alexandru Teodorescu, numele său adevărat - până la Sandu Tudor și apoi până la Agaton monahul. De, a fost

Important în toată această discuție este că o instanță comunistă a stabilit că Sandu Tudor nu avea convingeri fasciste.

În această perioadă, din nevoia de a lămuri unele aspecte din activitatea sa, Sandu Tudor redactează o autobiografie, care a fost publicată. Cităm doar câteva pasaje care interesează subiectul nostru: „În 1930, creștinismul activ și deschis spre problemele de cugetare filosofică și socială de stânga mă hotărăște să scot «Floarea de Foc», în jurul căreia se grupează un număr de tineri scriitori, atât creștini, cât și comuniști...

Mai mult încă. Fără a mă abate deloc de la convingerile mele creștine, dar de stânga, colaborez activ la lupta clandestină a comuniștilor, cu care am legături directe. Sunt printre primii care, împreună cu Constantinescu – Iași și Al. Mihăileanu au întemeiat gruparea și lupta antifascistă. Urmăriți de Siguranță scoteam clandestin «Buletinul Antifascist», pe care-l redectez scriind articole de fond pe care le semnez. Doritor să cunosc amănunțit tot ceea ce se petrece în universul sovietic, sunt printre cei dintâi care au dorit să facă parte din delegația română care trebuia să meargă la Congresul teatrului din 1934 de la Moscova. Siguranța generală nu-mi dă însă pașaportul...

Din 1939 sunt concentrat aproape necurmat. În 1941 întors de pe front sunt trecut la o școală tehnică de moto-mecanizate, ca comandant și profesor al acelei școli. Fiind încă sub arme, în ziua de 12.11.1942 sunt arestat de Siguranța Generală, fără niciun motiv, împreună cu alți scriitori și ziariști de stânga, pentru a fi internat la Târgu Jiu. Sunt liberat însă, la intervenția Ministerului de Război...

Intrarea mea în monahism nu a fost, pentru mine, decât cea mai firească și dreaptă împlinire a vieții. Prin urmare, dacă sinceritatea și consecvența mi-au fost întotdeauna un principiu, nu puteam tocmai acum să mă străduiesc de prisos și în chip absurd, transformându-mă fără niciun motiv într-un reacționar susținător al unor mișcări falimentare în care niciodată nu am crezut și împotriva cărora am luptat mai ales atunci când ele erau în floare și-mi puteau atunci fi de vreun folos”.¹⁰³

Conform unei note informative din 27 mai 1952, Sandu Tudor s-a stabilit, după ieșirea din închisoare, la mănăstirea Sihăstria. Cel care dădea informațiile (D.M., ieromonah slujitor la Patriarhie), era revoltat „că Agaton Tudor a început la mănăstirea Sihăstria să țină o serie de predici prin care propaga călugărilor cel mai avansat misticism.” „El vrea, spune cel întrebat, să introducă la mănăstirea Sihăstria metoda rugăciunii lui Iisus. Această metodă constă în următorul principiu. Fiecare călugăr trebuie să aibă în permanență în minte numele lui Iisus, spunând în permanență rugăciunea următoare: «Doamne, Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu,

deștept conu' Sandu, dar și cine l-a descoperit n-a fost prost”. (George Enache, „*Rugul Aprins*” din *perspectivă istorică*).

¹⁰³ ACNSAS, fond Penal, dosar 13495, vol. 2, f. 203-206.

miluiește-mă pe mine păcătosul». Spunând tot timpul această rugăciune, rațiunea fiecăruia este tot timpul ocupată, omul capătă rutina obișnuită, mintea fiind stăpânită tot timpul de numele lui Iisus – spun misticii –, sufletul omului să lumineze, să (se) transfigureze de o lumină cerească, făcând pe cel ce se roagă să vadă slava lui Dumnezeu, aceeași slavă plină de lumină pe care a văzut-o Moise pe muntele Sinai, când a primit tablele Legii sau slava pe care a văzut-o apostolii când Iisus s-a schimbat la față pe muntele (Tabor).

Învățătura aceasta a fost propagată de Grigore Palama în secolul al XIV-lea sub numele de isihia.

Agaton Tudor propagă acest curent și viața mistică, instigă pe călugări de la muncile manuale.

El, ca să aibă mai multă trecere în fața călugărilor, a cerut să fie făcut schivnic¹⁰⁴, adică și-a luat obligații religioase noi. În noua treaptă de schivnic i s-a pus numele de Daniil.”¹⁰⁵

Suferind de diverse boli, în perioada 15-20 aprilie 1953, Sandu Tudor este internat pentru tratament la un anume dr. Gorcea (probabil la Târgu Neamț). Aici se întâlnește cu o persoană care-l cunoștea destul de bine, informator al Securității sub numele de „Moșul”, care face un raport detaliat cu privire la activitatea lui Sandu Tudor, din tinerețe și până la momentul internării, pe baza discuțiilor dintre cei doi.

Aidoma altor oameni care l-au cunoscut pe Sandu Tudor, „Moșul” subliniază natura impulsivă a acestuia: „Este un caracter nervos, impulsiv, cu atitudine de a domina”. În același timp, informatorul mai adaugă un aspect: „Din copilărie a avut tendințe spre misticism”. El subliniază că intrarea lui Sandu Tudor în monahism nu s-a produs din cauza dezamăgirilor în raport cu cele două mariaje eșuate, ci mai mult datorită „înclinației spre misticism”. Spre deosebire de alte persoane care relatează despre Sandu Tudor, „Moșul” nu vede în „misticismul” acestuia o formă de oportunism, acceptând firesc cele două laturi, aparent contradictorii, ale personalității celui în cauză: impulsivitatea și înclinația spre cele sfinte.

„Moșul” nu evită nici problema activității de ziarist a lui Sandu Tudor din perioada interbelică. Deși am discutat pe larg această chestiune, merită dat citatul din nota informativă, deoarece reprezintă o savuroasă reinterpretare, din perspectiva criticii clasei burgheze, a legendarelor „șantaje” care ar fi fost făcute de „Credința”. Aflat încă sub impresia puternică a arestării și condamnării. Sandu Tudor reia în fața interlocutorului pledoaria despre rolul jucat de el în sprijinirea forțelor de stânga: „Prin acest ziar («Credința»), el a spus că a sprijinit oarecum și socialiștii și

¹⁰⁴ Despre schimnicie vezi <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/vesminte/schima-mare-antimis-liturgiei-neincetate-123713.html>, Internet.

¹⁰⁵ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 239.

comuniștii de la noi, având chiar colaboratori dintre ei.” Informatorul nu se poate abține însă să aducă o serie de precizări personale: „În amintire cu acest ziar, biciuia într-adevăr moralitatea decăzută a burgheziei de la noi, dar, în același timp, atunci se ocupa și de șantajări, storcând bani grei de la burghezia coruptă. Șantajele erau mijloacele cele mai sigure de îmbogățire a ziariștilor din timpul burghezo-moșierimii. În acest fel Sandu Tudor s-a îmbogățit, avea chiar avionul său personal și una din vilele cele mai luxoase de la șosea.”

Partea cea mai interesantă din nota informativă se referă la atitudinea lui Sandu Tudor după ieșirea din închisoare: „A fost arestat ca criminal de război și ținut un an la Jilava și un an la muncă la Canal. În acești ani a avut mult de suferit, dar fiind de o constituție rezistentă a trecut cu bine prin toate. Spune că la Jilava și la canal a învățat mai multe decât în tot restul vieții sale. După doi ani a fost eliberat, fiind găsit nevinovat... Cred că nu veți ierta pe acela care v-a denunțat, ca să suferiți doi ani pe degeaba. Mi-a răspuns: «Nu am împotriva nimănui niciun resentiment, mai întâi că noi nu trebuie să purtăm ură nici măcar celor care ne fac rău și apoi, dacă am suferit a fost pentru ca așa a vrut Dumnezeu, poate am avut de ispășit un păcat. »

Credeți că toți cei care suferă astăzi prin închisori și muncă forțată suferă pentru păcate?

«Sigur că da. Este planul lui Dumnezeu. Comuniștii nici nu-și dau seama cât de imens serviciu au făcut creștinismului. Au învățat pe oameni să nu mai supraprețuiască bunurile materiale și să se gândească mai serios la principiile creștinești. Nu vedeți că bisericile sunt pline și nu se mai aud oameni înjurând de Dumnezeu? Nu credeți că le-ar trebui și americanilor și englezilor puțin comunism pentru ca să mai dematerializeze (sic!) pe Dumnezeu și pe dânsii? Cred că le-ar prinde foarte bine că nu se vor lăsa chiar atât de ușor – moartea lui Stalin le-a dat curaj.»

L-am întrebat dacă se împacă cu viața călugărească după viața luxoasă pe care a dus-o înainte. Mi-a răspuns că disciplina severă pe care și-o impune l-a dus la câștigarea (unei țării pe care) nu orice om poate să o aibă. Aproximarea de Dumnezeu dă fericiri pe care nicio altă satisfacție de natură materială nu o poate da.

«- Văd că ați cam exagerat cu disciplina călugărească, până v-ați îmbolnăvit. S-ar putea ca tocmai exagerarea aceasta să fie un păcat.

- Nu poate să fie un păcat deoarece sunt pregătit îndeajuns pentru a lupta cu diavolul. Și apoi, prin disciplina aceasta m-am impus tuturor celorlalți călugări.» Mi-a spus că, de când este la această mănăstire, a început să se simtă o sporire a numărului de credincioși care vin acolo special pentru a se spovedi la el.”

„Într-o altă zi l-am întrebat: «Credeți oare că comuniștii urmăresc desființarea religiei și în special desființarea creștinismului?» Mi-a răspuns:

«Comunismul este noua religie și va căuta să înlocuiască pe cele vechi. Dar creștinismul nu va putea fi desființat, deoarece este de la Dumnezeu. Cu cât comunismul va accepta creștinismul ca aliat, cu atât va avea mai mulți sorți de izbândă.» A discutat apoi asupra patriarhului. Mi-a spus că Justinian este un iscusit diplomat și că oricine altul în locul lui n-ar fi făcut mai mult bine pentru biserică decât a făcut el.»¹⁰⁶

Pe 18 noiembrie 1953, „Moșul” se întâlnește din nou cu părintele Daniil, care venea de la mănăstirea Slatina și mergea către mănăstirea Sihăstria. Cu acest prilej, informatorul află că părintele a fost numit egumen al schitului Rarău: „Mi-a povestit că este încântat de pitorescul regiunii Rarău, spunea că acolo avea proprietate fostul prinț Nicolae și tot acolo era și casa de vară a lui Codreanu. Spunându-mi aceasta în glumă, ei i-am spus că are vecinătate cu trecut de periculoasă amintire, la care mi-a răspuns «Apoi tocmai că eu am fost un antifascist, am și scris împotriva lor».”¹⁰⁷

Notele informative au fost date ca parte a acțiunii de verificare duse de regionala de Securitate Bacău, față de o persoană care tocmai ieșise din închisoare. Sandu Tudor mărturisește că a și fost vizitat de oameni ai Securității la Sihăstria, după cum arată nota informativă din 6 iunie 1953.¹⁰⁸ Ele însă nu au avut consecințe asupra lui Sandu Tudor, care, prin mutarea la Rarău, trece sub supravegherea altei direcții a Securității, cea de Suceava.

Deși destul de scurte, notele citate sunt dense, deschizând discuția cu privire la atitudinea pe care Sandu Tudor a avut-o după ieșirea din închisoare.

Vom porni demersul nostru de la legăturile (certe) pe care părintele Daniil le-a avut cu patriarhul Justinian. În mai multe note informative este consemnat faptul că părintele Daniil se considera un apropiat al patriarhului, iar cineva îl califica chiar ca informator al acestuia în ceea ce privește treburile de la arhiepiscopia Iașilor, unde, din 1956, păstora mitropolitul Iustin Moisescu, considerat un inamic al patriarhului și al monahilor.¹⁰⁹ În notele din iulie 1958, date de un informator infiltrat în arest pe lângă Sandu Tudor, acesta din urmă spunea, referindu-se la valul de arestări din 1958: „Părerea lui este că dacă s-a început arestarea preoților celor mai capabili, care au o cultură vastă (se referă și la el), înseamnă că este adevărat ce știe el și anume: mitropolitul Moldovei, Iustin, a devenit „politrucul” guvernului în rândul Bisericii și că în mod tacit se urmărește

¹⁰⁶ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 240-241.

¹⁰⁷ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 238.

¹⁰⁸ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 240-241.

¹⁰⁹ *Ibidem*, f. 327. Într-o notă din aprilie 1958 se consemna faptul că și Arsenie Papacioc „îl laudă mult pe patriarhul Justinian, pe care-l consideră un credincios și duhovnic admirabil și

răsturnarea Patriarhului Justinian, care nu mai este pe placul conducerii și înlocuirea lui prin el. Pentru a i se putea găsi o culpă mai serioasă, se arestează preoții de elită, spre a se justifica că, sub patronajul lui, aceștia duceau o activitate subversivă și căutau să submineze interesele statului prin mijloacele camuflate ce le aveau la dispoziție.”¹¹⁰

Cert este că, în 1954, Sandu Tudor a fost implicat, din partea Patriarhiei, alături de alți monahi, mai ales de la Slatina, în rezolvarea situației de la mănăstirea Sihastru și de la mănăstirea Vladimirești¹¹¹. De altfel, dosarul întocmit de regionala Suceava include o corespondență între Sandu Tudor și Petre Pandrea, vechiul său prieten și avocatul monahilor de la Sihastru.¹¹² Despre fenomenul Vladimirești am vorbit pe larg în alt studiu, unde am semnalat, de asemenea, legătura stabilită de Securitate între operațiunea Vladimirești și acțiunea deschisă împotriva lui Sandu Tudor și a altor monahi din nordul Moldovei.¹¹³ Nu vom relua discuția aici, deoarece ne-am îndepărta considerabil de obiectivul studiului de față, ci vom marca anumite puncte esențiale.

Pentru a nimici fenomenul Vladimirești pornind de la rațiuni politice, Securitatea a căutat să acrediteze ideea că acolo s-ar fi desfășurat activități cu caracter legionar. Elementul de care se agățau anchetatorii era prezența acolo a maicii Mihaela (Marieta Iordache), sora comandantului legionar Nicoară Iordache, cunoscută ca manifestând convingeri legionare puternice. Urmărirea legionarilor închiși la Aiud încă din perioada guvernării Antonescu a arătat imaginea extrem de favorabilă de care se bucura mănăstirea în imaginarul acestor oameni, iar prezența aici a maicii Mihaela era un fapt de natură să potențeze prestigiul locului sfânt. De altfel, în atelierele de la Aiud a și fost făurit un chivot, la care a muncit inclusiv Anghel Papacioc, viitorul monah Arsenie, care a fost dăruit ulterior mănăstirii.¹¹⁴ A fost unul din începuturile legăturii care s-a făcut între activitatea legionară și intrarea unor legionari în mănăstiri. Activitatea legionară sub masca monahismului a devenit una din temele centrale ale preocupărilor agenților Securității în anii ‘50.

care a biruit pe toți pentru a scăpa biserica.” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 2, f. 576).

¹¹⁰ George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, p. 428.

¹¹¹ George Enache, Adrian N. Petcu, *Monahismul ortodox și puterea comunistă în România anilor ‘50*, Editura Partener, Galați, 2009, p. 68.

¹¹² ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 293-294.

¹¹³ George Enache, Adrian N. Petcu, *op.cit.*, pp. 63-77.

¹¹⁴ Despre activitatea părintelui Arsenie Papacioc, pe care nu avem timp să o analizăm în studiul de față, vezi Sorin Alpetri, *Între timp și veșnicie. Viața părintelui Arsenie Papacioc*, Editura Accent Print, 2014; Andrei Tudor, Mariana Conovici, Iuliana Conovici (eds.), *Am înțeles rostul meu... Părintele Arsenie Papacioc în dosarele Securității*, Humanitas, București, 2014.

Pornind de la unele informații oferite de rețea, Securitatea a arestat, în cursul anului 1955, alături de cei mai de frunte reprezentanți ai soborului de la Vladimirești, și o serie de monahi, dintre care cei mai importanți au fost Arsenie Boca¹¹⁵, Antonie Plămădeală¹¹⁶ și Roman Braga¹¹⁷, cu scopul de a documenta o eventuală „conspirație” legionară generală sub masca monahismului, fără a lua în considerare faptul, cel puțin la început, că Antonie Plămădeală, Roman Braga, dar și Arsenie Papacioc sau părintele Cleopa Ilie, luaseră atitudine împotriva celor ce se petreceau la Vladimirești, punând în evidență anumite elemente considerate ca fiind împotriva tradiției ortodoxe.

Roman Braga a fost eliberat din arestul MAI Galați în mai 1955 însă, la foarte scurt timp, el va reveni în atenția Securității,¹¹⁸ mai precis a direcțiilor

¹¹⁵ George Enache, Adrian N. Petcu, *Părintele Arsenie Boca în atenția poliției politice din România*, Editura Partener, 2009, pp. 60-61.

¹¹⁶ Adrian N. Petcu, *Monahul Antonie Plămădeală în anii '50*, în „Studii teologice”, seria III, an 1, nr.4, oct.-dec. 2005, p. 174-214. Plămădeală relatează cele petrecute în timpul anchetei din 1955 informatorului „Muncel”, în iulie 1956 (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 119-120).

¹¹⁷ ACNSAS, fond Informativ, dosar 236666, vol. 1, f. 4-236.

¹¹⁸ Despre Roman Braga, cel trecut prin infernul Piteștiului și personaj cheie în arestarea din 1958 a lotului „Alex. Teodorescu și alții”, am fi dorit să spunem mult mai multe în acest studiu, însă dimensiunile acestuia ne-au împiedecat. Este unul din cazurile care trebuie analizate aparte, iar această analiză se prefigurează a fi mult mai amplă și dificilă decât cea dedicată lui Sandu Tudor. Roman Braga, student legionar, l-a cunoscut pe Sandu Tudor de timpuriu, din perioada conferințelor de la Antim, și a aderat cu toată convingerea la ideile acestuia, fapt pe care-l afirmă în numeroase rânduri. Cu toate acestea, în dosarele sale există diverse afirmații atribuite lui, rezultat al unor dialoguri aprinse cu informatori cu trecut legionar, printre care și cea de la care s-a pornit dosarul lui Sandu Tudor, referitor la cele două armate monahale. Asupra acestor documente este neapărat necesară o analiză de text, riguroasă și detaliată, deoarece ele ridică întrebări cât l-a înțeles, la acel moment, Roman Braga pe Sandu Tudor (personal credem că această înțelegere s-a produs, iar „devierile” de la mesajul maestrului sunt rezultatul disputelor contextuale și a relei receptări a celor spuse de Roman Braga). Deocamdată, oferim ca mostră doar un fragment atribuit lui Roman Braga, de către informatorul „Pompiliu Baltazar”, fragment dintr-o discuție purtată la 5 septembrie 1957, despre hramul schitului Rarău și despre „retragerile spirituale”, pentru a se vedea dificultatea chestiunii: „Singurul lucru care ne mai rămâne astăzi este numai credința în Dumnezeu și ajutorul între frați. Trebuie păstrată stima și dragostea față de toți prietenii noștri creștini și legionari. Dacă nu se poate prin vedere față către față, atunci păstrată prin scrisori și, dacă nici aceasta nu se poate, atunci prin gânduri. Să trimitem gânduri bune tuturor oamenilor de bine și tuturor legionarilor. Să împletim credința ortodoxă cu cea a legiunii. Să așteptăm ca timpul să ne fie favorabil. Niciun legionar vechi nu renunță la ideea sa. Legionarismul în forma veche nu mai este actual, dar trebuie continuat sub forma prieteniei. Scopul legionarismului a fost crearea omului nou, adică creștini și legionari și luptători activi contra comunismului. Să nu-mi pierd credința în Dumnezeu și dacă noi nu vom mai putea realiza legionarismul integral, generațiile viitoare vor face aceasta pentru că

regionale Iași și Suceava, în urma unor sesizări făcute de un harnic informator al Regionalei MAI Iași, „Costică Nițescu”, fost legionar, student la Medicină, care trecuse prin închisori. Ținta inițială fusese un anume N.C., zis Sfântu, care activase ca legionar, iar între timp devenise membru al „Oastei Domnului”, organizație interzisă la acea vreme.

Nota lui „Costică” este lungă, însă extrem de interesantă și plină de pasaje savuroase, o adevărată nuvelă. N.C. și informatorul au pornit pe 4 august din satul Bârlești (din apropierea Iașului) către mănăstirea Slatina, cu scopul de a lua parte la hramul acesteia de pe 6 august (Schimbarea la Față). „De acolo, afirma Constantin, vom merge pe jos la schitul din Muntele Rarău, muntele sfânt al legionarilor, unde, împreună cu un frate din Vaslui, student de 20 de ani (R.C.), vom întemeia o unitate de trei legionari, ca trei nicadori, noi vom fi urmașii de mâine ai Căpitanului, ne vom călugări.” Iată cum, dacă Sandu Tudor pomenise în glumă proximitatea dintre schit și locurile legate de memoria lui Codreanu, pentru alții exista o legătură plină de semnificații. De altfel, N.C. voia să se călugărească tocmai la Rarău, arătând că-l cunoaște pe starețul Daniil: «Starețul de la Rarău este un om grozav, nu-i legionar, dar este naționalist, a fost aviator, se cheamă părintele Daniil, iar adevăratul lui nume este Sandu Tudor, care a mai fost și mare scriitor. Acest Daniil a făcut ravagii în București, a convertit jumătate din București, i-a zăpăcit pe comuniști.»

Despre N.C. informatorul nu avea o părere prea bună, ironizându-l adesea în relatare, considerând că nu este tocmai în deplinătatea facultăților mintale: «Pe drum parcă eram cu ursul, așa se uita lumea la noi în compartiment. N.C., care purta barbă, ținea predici, făcea cruci, mătânii, ba mai cânta cântece bisericești de Oastea Domnului și legionare, iar eu nu știam ce să mă fac de rușine.»

De ce mergea N.C. să se facă călugăr la Rarău și-l aducea cu el și pe „Costică”? Vom spune de pe acum că el fusese chemat de părintele Daniil, prin intermediul lui Roman Braga. Vom vedea în continuare motivațiile celor doi pentru un asemenea gest. Ceea ce a înțeles însă Constantin din tot ce i se spusese, de către unul sau celălalt, demonstrează încă o dată versul eminescian: „deși vorbești pe înțeles, eu nu te pot pricepe”, N.C. urmându-și de fapt propriile obsesii confuze, în care Legiunea se amestecă cu monahismul, Oastea Domnului și violența: „Să fii deci hotărât să ne călugărim, mersul legiunii cel mai superior este Oastea Domnului-Legiune-monahism, numai cei mai buni legionari vor putea ajunge în monahism, urmași demni ai Căpitanului. Când vei auzi că plânge apa pe locurile sfinte, cum ne vorbește de suferințele neamului, vei pune mâna pe arme și vei porni la răzbunare pentru neam în numele lui Hristos, cum au făcut sfinții noștri părinți ai Bisericii...

comunismul se va uza stând la conducere. Noi însă să fim uniți, să ne vedem cât mai des. Am făcut greșeli, am pățimit și plătit scump. Unii au plătit cu viața. Trebuie răbdare și prietenie între noi.” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 236666, vol. 1, f. 494-495).

Deocamdată la mănăstire rămân numai eu, dumneata vei sta vreo săptămână ca să te obișnuiești cu viața de călugăr și te vei reîntoarce.”

Ajunși la Slatina, grupul asistă la slujbele de hram¹¹⁹, iar ulterior N.C. prezintă celorlalți doi tovarăși pe Roman Braga, prezent și el la sărbătoare¹²⁰. Braga poartă cu informatorul următoarea discuție: „Am suferit și eu doi ani de pușcărie, am trecut pe la Pitești prin demascări, ceia ce se întâmplă cu tineretul în pușcărie arată ce urmărește comunismul. S-a văzut clar că sunt uneltele diavolului, au vrut să distrugă elita tineretului prin teroare, au omorât lume. Acest fenomen de iad va trebui studiat bine după căderea comunismului.”

În continuarea discuției, Braga ar fi spus următoarele: „Comunismul a slăbit, se dărâmă. Noi în mănăstiri suntem în fruntea luptei, au pornit două armate monahale: a) curentul pornit de la Vladimirești de preotul Ioan și b) curentul pe linia Slatina-Sihăstria-Rarău și altele. Nu mai sunt mănăstirile de altă dată, se vor purifica călugării și se va trece la monahism activ combativ. Pe mine m-au închis și astă vară două luni la Securitate, dar le-a pierit puterea.

După Biblie vom uni bisericile catolice și ortodoxe, avem acum și reviste din străinătate pentru acest sens. Va trebui să adunăm cadre de oameni intelectuali în rândul călugărilor care să poată lupta eficace – trăim o perioadă când toți intelectualii încep să se gândească la călugărie, chiar acum avem trei bucureșteni – fiul prof. Alexandru Mironescu de la Chimie, un prim balerin de la opera din

¹¹⁹ Informatorul ține, nu știm din ce motive, să critice viața monahală, deși acest lucru nu interesa Securitatea: „Cu această ocazie am putut vedea ce înseamnă viața la mănăstire, o grozăvie de îndobitocire ca în evul mediu. De la orele 6 dimineața și până la 10 slujba, de la 4.30 la 6 seara vecernie, de la 10.30 la 2 noaptea utrenia, deci în fiecare zi câte 9 ore de îndobitocire în biserică, bineînțeles pentru prostime, căci cei câțiva prea sfințiți părinți dorm la chiliile lor pe îndelete și nici ziua nu au misiune de lucru.

Am bătut la Slatina 670 de mătânii, iar la Rarău cca 950 de mătânii de mă ustură și acuma genunchii. De câte ori intrai în biserică câte șase mătânii la fiecare iconă.

Aceste lăcașuri retrograde pe față luptă contra progresului... Dacă lumea ar ajunge pe mâna acestor demenți, ar distruge-o, nici nu ar mai lăsa-o să se înmulțească. Culcatul cu femeia este cel mai mare păcat, inventarea de mașini este orgoliul omului, omul se crede deștept și ispitește puterea lui Dumnezeu – asta îl va duce în iad, omul trebuie să-și lase barbă și să se închine lui Dumnezeu, toată ziua să ajungă în starea de rugăciune. Rugăciune permanentă – nicio plăcere trupească să nu aibă, perfecțiunea va fi atunci când toți vom fi pustnici, ne vom hrăni cu rădăcini și ne vom îmbrăca cu un sac și ne vom ruga toată ziua. Și aceste porcării se spun în secolul XX” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 181).

¹²⁰ Roman Braga este prezenta astfel de către informator: „un doctrinar mistic, cunoscător al filosofiei idealiste, care preconizează unirea cu știința a bisericii, știința care este fiica mai mică a credinței.” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 182).

București și un pictor care se vor călugări. Este un val de călugărie a intelectualilor, avem deja călugări foști contabili, matematicieni.”¹²¹

Roman Braga i-a recomandat informatorului să se mărturisească la părintele Arsenie Papacioc, care a fost închis opt ani la Aiud. Părintele Arsenie s-a întâlnit cu „Costică”, dar întrevederea a fost scurtă: „Eu am fost la pușcărie, am văzut pe trimișii Diavolului, eu am avut elevi pe care i-am ridicat - i-a spus Arsenie informatorului. Trebuie să ajungi în așa fel încât să nu te mai gândești la păcat, ci la perfecțiunea de sfânt. Dumnezeu e cu noi. Nu vom avea timpul să te spovedesc, căci mărturisirea la noi la mănăstire ține 6-8 ore și căruța cu bagaje pleacă peste o oră. Te binecuvântează să te mărturisești la părintele Daniel, te va înțelege, căci a suferit și el doi ani în pușcărie în 1951. E un om deștept, cu multă carte.”¹²²

Grupul de pelerini s-a întâlnit și cu părintele Cleopa, revenit între timp la Slatina¹²³. De la mănăstire, cei trei au plecat spre satul Stulpicani, unde au tras la o

¹²¹ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 181-182. Comentariul informatorului: „Într-adevăr, o serie de odrasle burgheze care nu se simt bine în RPR se refugiază în ultimele bastioane retrograde, mănăstirile.”

¹²² ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 183. Comentariu cu privire la Arsenie Papacioc: „Protosinghelul Arsenie cel sfânt – sub acest nume se ascunde legionarul Anghel Papacioc, mare șef legionar deținut între anii 1940-1948, perioada în care la academia legionară de la Aiud el avea biserița lui legionară – vestiții șefi legionari ca Valeriu Gafencu, Moisiu Valeriu au fost fiii duhovnicești ai lui Anghel Papacioc la Aiud. Acești legionari îl consideră Sfântul Arsenie” (f. 182). Informatorul a auzit ceva despre cele petrecute la Aiud, însă informațiile lui sunt vagi.

¹²³ Roman Braga îl introduce pe părintele Cleopa grupului celor trei astfel: „Avem aici pe arhimandritul Cleopa, fost stareț la Sihăstria, un preot sfânt care este duhul munților, mare cunoscător bisericesc. Toată ziua este în munți, are un secret cunoscut numai de el, sunt pustnici care fug de oameni, Cleopa le duce mâncare în secret la câte o cioată de copac convențional (sic!). Nici Cleopa nu-i știe unde-și au ascunzătoarea... Printre acești anahoreți este și un conte rus fugit din Rusia, care este episcop cu un ajutor diacon. Și părintele Cleopa a stat fugar 2 ani și jumătate”. Comentariul informatorului: „Arhimandritul Cleopa, om fără carte, dar care de la 14 ani este călugăr, fost stareț, mare cunoscător în scrierile religioase, unul din cei mai mari teoreticieni ai Bibliei, dar oarecum simplist popular, cu mare priză printre țărani care vin la el din toate părțile la spovadă”. Părintele Cleopa i-ar fi spus lui „Costică” următoarele: „Eu sunt contra lui Ion de la Vladimirești, prea era înfumurat. Voia să arate că numai el este capabil. Linia condusă de mine aici la Slatina și celelalte mănăstiri ca Sihăstria și Rarău este cea mai bună și eu lupt contra necredincioșilor, a ateilor, sectanților, pe care-i vom distruge. Pentru lupta mea am stat fugar doi ani și jumătate. Acum nu mă tem, diavolul a slăbit, acum are altele pe cap, nu ne mai are grija – se tem de conferința internațională (Geneva, de care pomenește și NC – vezi infra- care a stârnit multe speranțe în România, nn) (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 182-183). Securitatea a fost interesată în primul rând de povestea cu anahoreții, pe care i-a bănuțat a fi fugari legionari. Au fost întreprinse o serie de verificări asupra acestei chestiuni și asupra părintelui Cleopa, însă cazul a fost închis, fără urmări. De aceea nu vom insista asupra acestui fir al anchetei.

gazdă. „Pe drum, povestește informatorul, N.C. oprea țărani, cu care stătea de vorbă, îi lua cu Dumnezeu apoi termina cu Geneva, schimbarea vremurilor și căderea comuniștilor.” Între timp, „Costică” se conversa cu RS, care dovedește că a asimilat multe din ce-l învățase N.C., amplificând chiar anumite idei și imagini: „Sunt ostaș al Domnului, am colindat multe mănăstiri, l-am cunoscut pe fratele N.C.. Nu trebuie să ne înșelăm, azi trebuie să gândim bine. Comunismul este produs al francmasoneriei, al jidovimii, al cahalului cu care jidovimea vrea să subjuge toată omenirea... Ca să te convingi că comunismul este un produs al iudaismului să spun ce face diavolul de Lenin: dărâma biserici, a ucis zeci de mii de preoți și cu leșurile lor făcea poduri peste ape peste care treceau roșii. Lenin a fost cel mai mare criminal, el l-a instruit și pe satrapul de Stalin, dar din această luptă cu ortodoxia au fost învinși, au trebuit să recunoască biserica, ba mai mult acum caută să se pună bine cu biserica. Treptat ei pierd terenul; la Biblie scrie că va mai veni o perioadă a lui antihrist pe pământ, când oamenii vor fi chinuți cum au fost chinuți studenții de la Pitești, apoi va veni a doua înviere a lui Hristos. Să luptăm contra comunismului pentru câștigarea vieții veșnice...”

Adevărul este un singur trup, format din treimea Oastea Domnului-Legiunea și Monahismul, continuă R.S. Trebuie să ne călugărim. Aș vrea să cunosc mai bine viața Căpitanului și locurile pe unde a umblat el prin munții Rarăului. Eu nu am cunoscut mișcarea legionară, dar am cunoscut mișcarea de la Vladimirești. Părintele Ioan și maica Veronica sunt niște sfinți ai neamului; veneau la ei sute de mii de țărani. Moscova s-a sesizat de îmbisericierea României. Exact după proorocirea maicii Veronica – vedenia – după trei ani părintele Ioan a fost arestat. El este un sfânt. Eu sunt credincios de când m-am îmbolnăvit. Doctorii nu mi-au putut face nimic, prin rugăciune m-am ameliorat. Sunt cardiac. Rugăciunea este convorbirea directă cu Dumnezeu.”¹²⁴ (R.S. – un tânăr grav bolnav, afectat de loviturile vieții, aflat în căutarea unui punct de sprijin; definit de credință, anticomunism și teorii ale conspirației, sub semnul unei gândiri de tip eshatologic.)

Auzind cele spuse de R.S., maestrul, N.C., l-a lăudat, adăugând: „Sunt lucruri pe care nu le înțelegi, dar la Rarău îți voi spune tot secretul; acest munte este sfânt, acolo se vor petrece minuni, vor deveni locurile de unde va porni lumina Căpitanului, iar noi suntem moștenitorii lui. Pe lângă rolul de călugări vom avea și alt rol. Să nu spuneți părintelui Daniel acest substrat, căci el este naționalist simplu.”¹²⁵

În sfârșit, are loc întâlnirea cu starețul Daniil de la Rarău. Încercător în oamenii recomandați de prietenii săi, Sandu Tudor se deschide: „Eu am fost bogat, am fost pilot și am renunțat la viața de lume. Am un scop măreț aici, am de gând să-

¹²⁴ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 184.

¹²⁵ *Ibidem*, f. 185.

mi formez o echipă de 12 preoți și diaconi, mai formez o biserică numai pentru noi, mai sus, pe munți, unde pregătim cadre, iar aici aducem vizitatori pe care îi ținem 1-2 săptămâni, apoi îi trimitem în lume și astfel facem un lucru mareț pentru dărâmarea comunismului. Am nevoie de 13 oameni cu carte care să mă înțeleagă deoarece nătarăii pe care îi am aici sunt de jos și nu sunt buni de nimic. Îmi trebuie băieți deștepți care să combată materialismul pe toată linia, trebuie să lichidăm moștenirea diavolului pe pământ care ține neamul în sclavie.”

Cerând să se spovedească, informatorul află, în timpul dialogului, noi informații de la Sandu Tudor: „Eu nu sunt legionar, dar dacă ar ști ăștia că sunt duhovnicul legionarilor, m-ar aresta imediat. În cei doi ani de pușcărie am dus o muncă de propagandă serioasă și mi-am format o serie de fii duhovnicești grozavi. De tine, care ai suferit de pe urma diavolului pe pământ am nevoie, tu știi să-i urăști și vei lupta serios. Te trimit în propagandă sub formă religioasă prin țară... eu îți voi da toată biblioteca mea și toate cunoștințele mele. Renunță la medicină deoarece e timpul de luptă, acuș vin ai noști și vei putea studia tot ce vrei, chiar și la Paris, eu am prieteni mari.”¹²⁶

Sâmbătă, pe 13 august, părintele Daniil a ținut o predică, pe care informatorul s-a grăbit să o aprecieze drept „o instigare în public, ce se condamnă de la 6 luni la 3 ani închisoare”.¹²⁷ Apoi a urmat o masă în public, în cerc restrâns, la care era prezent și un colonel în retragere din București, Pestrițu, care a pus

¹²⁶ *Ibidem*, f. 185.

¹²⁷ Predica este reprodusă din amintiri, aproximativ, dar sunt unele elemente care se vor regăsi, independent, și la alți informatori, precum și în relatări proprii ale lui Sandu Tudor, ceea ce ne face să credem că, în mare, ideile corespund cu cele ale părintelui Daniil: „Conducătorii de azi slujesc diavolul, ei au ajuns să ne aducă unde suntem, dacă nu scăpăm de ei ajungem la distrugere totală. În zilele noastre criminalitatea a luat proporții de speriat, s-a ajuns la crime îngrozitoare, în pușcărie tineretul țării a fost supus la chinuri din cele mai mari. Democrații simt că își pierd terenul, biserica îi doboară deoarece armata lui Hristos este mai tare și dacă toți vom fi credincioși vom fi de neînfrânt. Regimul atacă tineretul și vor să-l educe. Întrebuințează multe educații pentru tineret, zeci de organizații de educare. Pentru prima dată în lume minciuna și înșelătoria sunt ridicate la rangul de cinste.

În arte, poezia este o teroare. În Rusia sovietică poezii sunt obligați să cânte ciocanul și tractorul, asta este o grozăvie. Au încercat să-l înlăture pe Dumnezeu indirect, cântând cosmosul și infinitul, dar au fost opriți. Materialismul neghiob susține că omul se trage din maimuță. Probabil că maimuța sovietică o fi vreo perfecționare a maimuții din pădure, dar eu spun țaranilor: comuniștii spun că vă înrudiți cu maimuța și câinele, eu zic că vă înrudiți cu cel perfect – cu Dumnezeu – comuniștii vă trag în jos, iar eu vă trag în sus; cu cine sunteți?

Auzi, un oarecare pașoptist, un Marx se ridica contra lui Dumnezeu, contra comorilor spirituale de 2000 de ani, contra bisericii, contra tuturor sfinților din calendar, contra adevărului... Misticismul este, într-adevăr, un spin al popoarelor, dar al acelor pseudo-creștini, iar pentru adevărații creștini misticismul are un alt sens – este viața și mântuirea, este raiul.” (*Ibidem*, f. 185-186).

problema creării unui partid care „să salveze neamul din mâinile comuniștilor”. „Daniil, relatează informatorul, i-a spus că nu se poate, deoarece clerul nu are partid, preoții pe plan politic fac parte din toate partidele, nu ca la catolici unde toți ascultă de papă, care este și om politic. Noi, pe linia lui Hristos, vom face multe pentru țară.”¹²⁸

Evident că o asemenea relatare a stârnit interes maxim din partea organelor de Securitate. Toți cei menționați se aflau în cadrul unei supravegheri informative generale, însă se decide o acțiune coordonată, menită să verifice în amănunt cele relatate de „Costică”. Cum persoanele implicate făceau parte se aflau în raza de acțiune a regionalelor Iași și Suceava, cele două structuri ale Securității au decis să colaboreze, principalii responsabili fiind, din partea regionalei Iași, locotenentul Petru Nica, iar din partea regionalei Suceava, locotenentul major Samoilă Waxman. Totul se făcea în coordonare cu Direcția a III-a a MAI.¹²⁹ Obiectivele acțiunii informative erau următoarele: „1. Stabilirea activității legionare ce o desfășoară elementele care apar în această acțiune; 2. Rolul ce-l poartă fiecare element în parte în activitatea legionară; 3. Legăturile laterale și superioare ce le folosesc în activitatea lor.”¹³⁰

Ancheta a avut mai multe secțiuni. Una din ele, deschisă de MAI Suceava, la 10 februarie 1956, îi viza pe părintele Daniil, pe Arsenie Papacioc și pe părintele Cleopa¹³¹. Era vorba de un dosar de verificare (nr. 13), care a fost transformat, după șapte luni, în dosar de acțiune informativă de grup.¹³² Temeiul deschiderii dosarului era următorul: „Din materialele informative obținute existau suspiciuni că Sandu Tudor caută să desfășoare activitate legionară sub masca religiei, urmărește mărirea schitului prin atragerea elementelor tinere legionare, eliberate din penitenciare, cu care să poată duce o luptă activă împotriva regimului, asemănătoare cu acțiunea de la mănăstirea Vladimirești.

Are legături cu numitul Papacioc Anghel, cu nume de călugărie Arsenie, născut la 15.08.1914, în com. Misleanu – București, ..., de profesie desenator, în

¹²⁸ *Ibidem*. Relatarea informatorului se încheie cu vizita întreprinsă împreună cu N.C. la locurile care-l evocau pe Codreanu, unde au cântat cântece legionare. Totul s-a desfășurat în ascuns de starețul Daniil.

¹²⁹ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 81-87 (Plan de acțiune din 30 ianuarie 1956).

¹³⁰ *Ibidem*, f. 84.

¹³¹ În dosar sunt incluse o serie de note referitoare la părintele Cleopa, dar el este exclus rapid din ecuația acțiunii informative, eforturile concentrându-se pe părintele Daniil și pe Arsenie Papacioc.

¹³² ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 1-4.

prezent călugăr la mănăstirea Slatina-Fălticeni, în trecut fost șef de garnizoană legionară la Brașov, desfășurând activitate remarcabilă.”¹³³

Acțiunea informativă asupra părintelui Arsenie este una superficială, el fiind deja „suspect de serviciu” datorită trecutului său și, cum centrul discuției îl reprezintă Sandu Tudor, nu vom insista asupra ei, mai ales că, în general, cele două acțiuni informative nu s-au interferat.¹³⁴ Ne vom concentra pe investigația desfășurată asupra lui Sandu Tudor, care nu poate fi numită complexă, dar care, datorită informatorilor folosiți, reușește să adune o serie de informații extrem de valoroase pentru discuția noastră.

În multe cazuri, atunci când vine vorba de anchete în mediul monahal, Securitatea a trebuit să folosească drept informatori oameni simpli, neinstruiți, care adesea abia știau să scrie. Adesea, rapoartele întocmite pe baza relatărilor lor sunt neinteligibile, sau conțin informații neesențiale. O mostră de asemenea gen de informări avem și în dosarul alcătuit pentru cei trei duhovnici, în care au fost incluse și note despre părintele Cleopa, din 1952, date de informatoarea „Galina”, o credincioasă care mergea la mănăstirea Slatina, care sunt mai răsărite decât ale altor informatori, dar nu te ajută să-ți faci o idee clară despre ce se petrece la mănăstire.¹³⁵

În alte cazuri, cum este cel al părintelui Arsenie Boca în perioada Prislop, cei de la mănăstire se izolează și devin opaci în fața străinilor. La Prislop Securitatea a trebuit să recruteze persoane care veneau cu treburi oficiale la mănăstire sau simpli credincioși, care erau complet în afara cercului interior, al soborului. Relatările lor sunt pur exterioare, asemănătoare celor ale unui turist care intră pentru scurt timp în incinta mănăstirii, la ora amiezii, când nu vezi aproape pe nimeni.¹³⁶

În cazul Daniil Sandu Tudor, situația este diferită. În celula arestului preventiv, în iulie 1958, părintele Daniil se plângea înaintea unui informator infiltrat că nu a fost mai prudent.¹³⁷ La ce să fi fost mai prudent? După cum se vede, nici în al 12-lea ceas nu bănuia că interlocutorul din fața lui ar fi putut fi un informator.

¹³³ *Ibidem*, f. 1.

¹³⁴ Ceea ce a reținut atenția Securității cu privire la părintele Arsenie au fost următoarele aspecte, care puteau realiza o conexiune între biserică și legiune: „Numitul Anghel Papacioc este legionar din 1936... A fost condamnat pentru participare la rebeliune. După 23 august 1944 a fost din nou arestat și încarcerat la Aiud, având activitate cu Viorel Trifa...”

Referitor la Anghel Papacioc agentul „Laurențiu Emil” arată că: Niculescu Ilie a afirmat către Brahonschi Gheorghe (ambii au făcut parte din comandamentul legionar, în prezent încarcerați la Aiud) că dintre legionarii cu mare cuvânt și care va avea un rol hotărâtor pentru ziua de mâine este Anghel Papacioc, care în 1946, după eliberare, s-a călugărit.” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 88).

¹³⁵ *Ibidem*, f. 211-215, 228.

¹³⁶ George Enache, Adrian N. Petcu, *Părintele Arsenie Boca în atenția poliției politice din România*, pp. 46-59.

¹³⁷ George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România comunistă*, p. 410.

Firea lui colerică, incapacitatea de a se stăpâni să nu vorbească, avântându-se în critici la adresa regimului în cadrul unor predici până la urmă publice, sunt aspecte care îl făceau pe Sandu Tudor extrem de vulnerabil în fața unei acțiuni informative. Într-adevăr, Sandu Tudor căuta tineri intelectuali care să-i aducă la Rarău ca monahi și dorea să pregătească alți tineri într-o direcție spirituală care să-i facă imuni la ideile ateismului comunist. În acest sens, el a fost ajutat de o serie de apropiați, de la mănăstirea Slatina, din Iași și București. Dintre aceștia, unii, precum părintele Sofian Boghiu, era mai prudent, în timp ce Roman Braga, cu traumele sale, s-a manifestat contradictoriu. Cu alte cuvinte, nu avem de-a face doar cu Rarăul, ci cu un spațiu mult mai mare, greu de conspirat, și cu oameni diverși, care multiplică problemele, măbind posibilitatea Securității de a pătrunde informativ, în pofida convingerii părintelui Daniil că schitul este impenetrabil la pătrunderile informative¹³⁸.

Rapoartele arată preferința lui Sandu Tudor pentru oameni care au trecut prin închisoare, dintr-o credință naivă că aceștia ar fi inamici ai comunismului. A fost de ajuns ca unul dintre informatori să arate „din întâmplare” documentul de eliberare din penitenciar, pentru ca părintele Daniil să se deschidă în fața lui.¹³⁹ Având în vedere toate aceste elemente, la Rarău situația este complet diferită de cea a grupului închis de la Prislop.

Obiectivele inițiale ale acțiunii deschise împotriva părintelui Daniil erau: „Adevăratul caracter al activității lui Sandu Tudor; dacă duce activitate izolată sau primește indicații de la mitropolia Iași sau de la mănăstirea Slatina; cu cine ia legătura atunci când face deplasări în alte localități (ne este semnalat că face dese deplasări și în mod deosebit la București) și cu ce scop, dacă la schitul Rarău sunt adăpostite elemente fugare”¹⁴⁰.

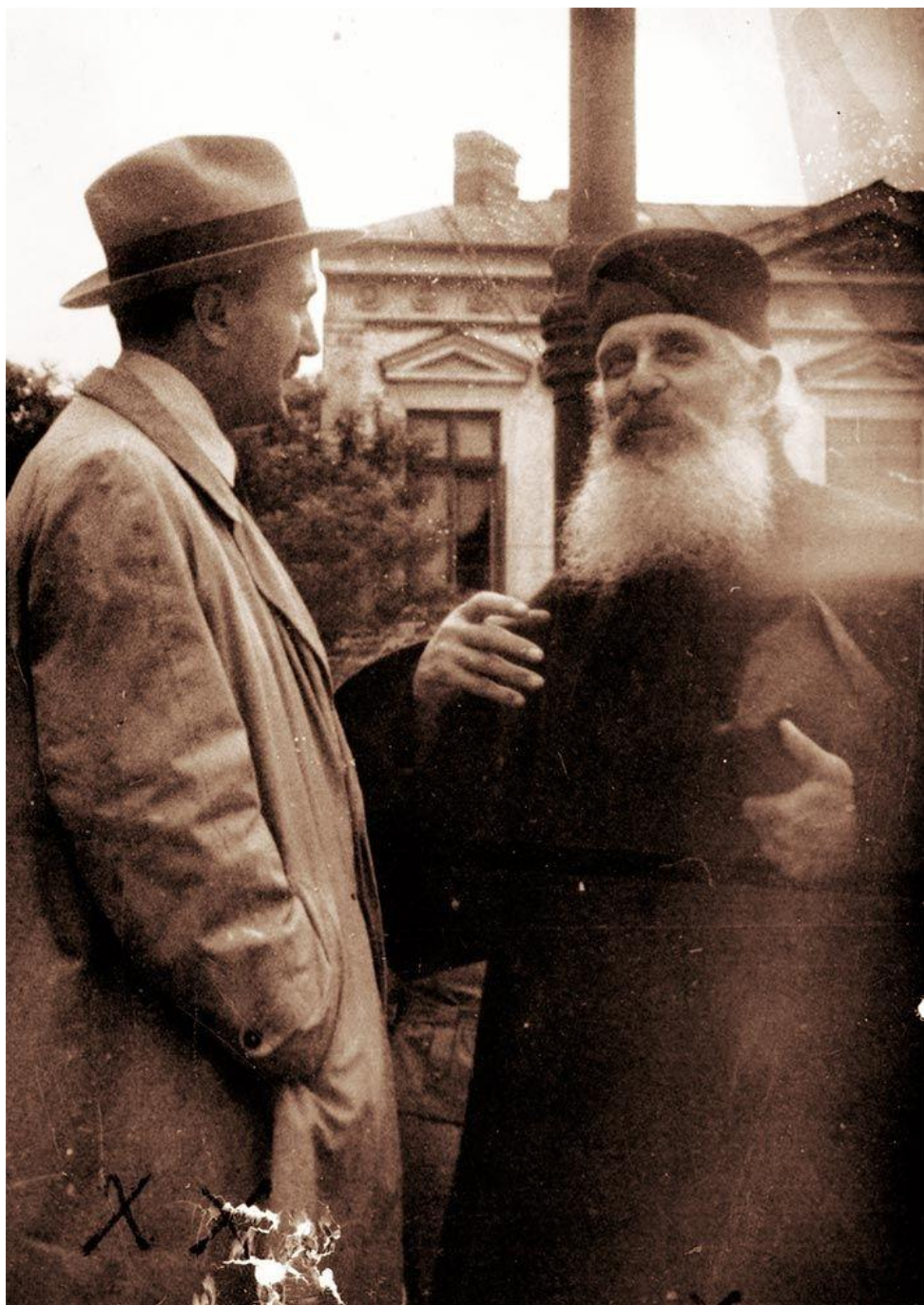
Acțiunea informativă a inclus filajul părintelui Daniil și a persoanelor de contact (așa s-a verificat legătura lui cu Alexandru Mironescu și faptul că, la București, stătea uneori la casa lui) și i s-a interceptat corespondența (interesând în mod special corespondența cu ucenicul Andrei Scrima, ca „element” plecat peste graniță)¹⁴¹.

¹³⁸ Vezi infra.

¹³⁹ Vezi infra.

¹⁴⁰ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 63.

¹⁴¹ Parte din scrisori au fost publicate în A. Scrima, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, Humanitas, București, 2008, pp. 387-498. Despre plecarea lui Scrima în Occident și legăturile ulterioare cu diverse persoane din „Rugul Aprins” vezi George Enache, *Biserica în comunism. Modele și mărturii*, Eikon, EMIGL, 2014, pp. 266-276.



*Făcută cu ocazia supunerii agerului
chir pe noaptea 22. în noaptea 4. 8. 1956 -*



124



ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015

Însă miezul acțiunii Securității a constat în trimiterea și infiltrarea unor informatori, meniți să documenteze „activitatea ostilă” a părintelui. Era nevoie de acest lucru, deoarece multă vreme Securitatea nu a găsit o persoană corespunzătoare

în interiorul mănăstirii și, gând a aflat-o, era deja târziu.¹⁴² Având în vedere cu cine aveau de-a face, Securitatea și-a ales cu grijă oamenii pe care să-i trimită, persoane cu bună pregătire, intelectuali, care să atragă interesul părintelui Daniil și care să fie în stare să poarte o discuție corespunzătoare cu el.

Agentura nu a fost numeroasă, cuprinzând persoane din interiorul Bisericii sau care aveau studii teologice, dar și persoane tinere, trecute prin închisoare, cu educație temeinică, care corespundeau profilului de ucenic cerut de părintele Daniil și care erau marșrutizați pentru a deveni „fii duhovnicești” ai părintelui sau/și devină frați la mănăstirea Rarău, pentru a fi în miezul evenimentelor. După cum se va vedea, firea părintelui Daniil a făcut ca misiunea acestor informatori să fie una ușoară, starețul deschizându-se către ei destul de repede.

Nu vom prezenta în amănunt desfășurarea propriu zisă a acțiunii informative ci vom insista pe conținutul notelor informative oferite de cei infiltrați.

Până atunci însă, trebuie amintită o notă informativă întâmplătoare, dar extrem de interesantă, dată de „Vlădoi Grigore”, probabil profesor din Iași, care a făcut o excursie în zona Rarăului cu un grup de studenți din capitala Moldovei, în perioada 25.01-4.02.1956. Misiunea lui era să raporteze starea se spirit a studenților și atitudinile acestora, însă piesa centrală a relatării devine starețul Daniil: „În general, cu mici excepții, studenții au demonstrat că munca de educare trebuie intensificată. Această necesitate a reieșit și mai evidentă în urma vizitării schitului, vizitare care s-a făcut în grupuri de 30-40 persoane timp de 2-3 zile consecutive. Fiecare grup a fost pus în situația de a asculta o adevărată prelegere ținută de starețul schitului, prelegere care atacă în mod direct materialismul. În ziua în care am fost și eu, starețul schitului ne-a așteptat și atunci a atacat problema originii omului. A afirmat că teoria animală a omului o susține cei ce doresc a face din om un robot, cei care doresc a încătușa libertatea omului, pentru a-l transforma într-o mașină pe care s-o dirijeze spre anumite scopuri. A mai precizat că anumiți activiști de partid care au doar patru clase și deci sunt niște analfabeți, după dânsul, se erijează în oameni

¹⁴² Într-un plan de acțiune se explică opțiunea Securității pentru trimiterea unor agenți din afară: „majoritatea călugărilor sunt credincioși starețului și reduși din punct de vedere cultural, posibilitatea de recrutare a unei agenturi capabile din rândurile lor sunt minime, deci datorită faptului că starețul schitului Sandu Tudor caută să atragă elemente intelectuale cu scopul de ale călugări, s-a studiat posibilitatea infiltrării unui informator” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 98-99). În cele din urmă, Securitatea recrutează un informator din rândul soborului spre sfârșitul anului 1957, când acțiunea informativă se apropia de sfârșit („Tudor”). Informațiile date priveau predicile lui Sandu Tudor și persoanele sosite la mănăstire. Starețul începuse să-l bănuiască. Cu prilejul descinderii la schit din dimineața zile de 14 iunie, informatorul era să fie deconspirat de agenții care nu știau de calitatea acestuia (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 6, 90-96).

de știință, motivează convingerea lor în general pe descoperirile științei, însă, când sunt luați mai din scurt descoperi că habar nu au despre ceea ce este știința. În general, starețul a vorbit cât se poate de îndrăzneț și chiar cât se poate de periculos la adresa vremurilor noi.

În prelegerea sa a atacat și alte probleme care au avut mare răsunet în sufletul auditorilor. El este un om foarte bine pregătit și a reușit să convingă pe foarte mulți din partea sa. În acea zi, a încercat unul din studenți, și anume L.C. să-l combată, dar a pierdut partida spre bucuria aproape unanimă a vizitatorilor care n-au reușit măcar să se abțină și să nu râdă în gura mare când studentul pierdea treapta cu treaptă în această luptă, după mine destul de inegală având în vedere pregătirea unuia și a altuia. Prelegerea ca și disputa s-a terminat cu victoria starețului, victorie care a făcut multă plăcere majorității excursioniștilor. De aici am tras concluzia că persoanele cu care am fost în excursie lasă foarte mult de dorit și că nu manifestă un atașament sincer față de regimul nostru.”¹⁴³

Nu există niciun motiv să ne îndoim de veridicitatea celor relatate, cu atât mai mult cu cât părintele Daniil menționează el însuși evenimentul, în convorbirile cu informatorul din perioada arestului din vara lui 1958.¹⁴⁴ Este documentată în mod limpede atitudinea starețului împotriva materialismului dialectic și, încă o dată, de vădește firea polemică a lui Sandu Tudor, care dezbate o chestiune în mod public, nu chip ascuns, doar în fața unor inițiați. Nici nu putea părintele Daniil să rateze momentul, de vreme ce, înaintea lui, se aflau zeci de persoane din publicul său țintă: tinerii studenți.

Trecând acum la informatorii direcționați în mod special pentru a intra în contact cu părintele Daniil, vom începe cu vechea cunoștință „Costică Nițescu” care nu a putut fi folosit intens, din motive obiective, în acțiunea informativă de la Rarău. El a mai vizitat de două ori schitul la sfârșitul lunii decembrie 1955 și în martie 1956, pentru ca mai apoi rolul său să înceteze. Relatările ample ale discuțiilor cu starețul arată că acesta îl prețuia pe informator, căutând să-l atragă de partea lui. În acest note sunt câteva pasaje care întăresc prima relatare, dialogul fiind redat în același stil dramatizant, specific informatorului: „Frate, eu te chem la un lucru de seamă, să nu crezi că te înmormântează în călugărie primitivă, tot viitorul îți este deschis în față... Eu vreau să fac o «mișcare nouă creștină», adecvată vremurilor. Planul meu de organizare este un nucleu de intelectuali... Aici îți poți îndeplini idealul de luptă, aici poți să-ți îndeplinești datoria față de cei chinuți. Te chem la datorie.

¹⁴³ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 79-80.

¹⁴⁴ George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, p. 423.

Eu am pregătit camere sperând să am aici 20-30 de foști deținuți, dar ei preferă să șadă lângă mâna regimului actual. Eu am activitatea mea secretă pe care nu ți-o pot spune. Ce crezi, că stau cu mâinile în sân?...

Eu am atâtea argumente contra comunismului și materialismului că răstorn pe oricine. După ce te formezi, vom merge la București, Iași. La București vei vedea cu ce mă ocup eu și vei avea de-a face numai cu intelectuali de rasă (Profesori universitari ca Mironescu, doctori ca Dabija de la Institutul Pavlov, care sub masca sugestiei aplică metode mistice de tratament prin rugăciune, spovedanie și pocăință)...

În afară de nucleul stabilit, partea a II-a va fi compusă din așa zișii flotanți, din cei care sunt în lume, dar au legături cu noi. Am în plan să mai fac un schit la 300 metri mai sus unde civilii să nu poată sta. Acolo voi ține călugări (rostul acestui nou schit este de separație căci nu oricine trebuie să știe totul). Este de muncă enorm.”

Un alt fragment deosebit de interesant, dar confuz, pentru că în el sunt mixate dialogurile informatorului cu starețul și predica acestuia din 7 martie 1956 este următorul: „Sandu Tudor ține o predică în biserică cam în felul următor: «Vremurile din ziua de azi arată această lașitate a ortodoxiei. Unde ne sunt martirii din timpul Romei? Capii bisericilor noastre, episcopii, mitropoliții, stau la colțul diavolului, stau cu comuniștii la masă la congresele de pace, dar niciunul dintre ei nu spune de Dumnezeu.»”

Ceea ce se spune mai departe este greu de crezut că s-a spus public, în predică, decât dacă, în biserică, nu era altcineva în afara informatorului: „Ceea ce ne lipsește în ziua de azi sunt iarăși martirii, ca acei tineri minunați legionari care s-au dus la moarte pentru neamul românesc. Nu-i totul să suferi, ci să te jertfești cu scop de bună voie, iar pe tine, frate, te chem la datorie.”¹⁴⁵

Relatările lui „Costică” sunt mult mai întinse, cuprinzând opiniile starețului cu privire la problema materialismului și necesitatea combaterii acestuia, precum și idei referitoare la viitorul creștinismului, părintele Daniil fiind convins că se va realiza, în scurt timp, unitatea bisericilor¹⁴⁶.

În absența acestui informator prețios, Securitatea a trebuit să caute alternative, identificând două persoane tinere, care trecuseră prin închisoare, care s-ar fi pretat să se apropie de părintele Daniil. Unul era „Paul Adrian” (Gr.I.), fost agent de poliție în Câmpulung Moldovenesc, arestat în 1952 și trimis în colonie de muncă. După expirarea pedepsei administrative a fost trimis în judecată și

¹⁴⁵ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 154-155.

¹⁴⁶ „Vremurile noi vor aduce unirea bisericilor, ceea ce va da un bloc de neînvinși. Catolicii știu să lupte, cu maleabilitate, au un partid catolic tare în tot apusul, care execută ordinele papei, au fonduri uriașe, au o rețea întinsă în toată lumea.” (*Ibidem*, f. 155).

condamnat la 1 iulie 1955 la 7 ani de detenție, însă a fost pus în libertate datorită decretului de grațiere din 5 octombrie 1955. Securitatea a profitat de conjunctură și l-a recrutat, pentru a fi infiltrat în rândul „elementelor legionare” din regiunea Suceava. „Paul Adrian” a fost considerat potrivit deoarece avea legături cu foști legionari care frecventau schitul Rarău iar planul de acțiune a vizat ca agentul să se lipească de unul dintre aceștia, să meargă împreună la Rarău și astfel să facă cunoștință cu părintele Daniil, cu scopul de a verifica realitatea din spatele sintagmei „duhovnicul legionarilor” - care începe să se impună în discuții atunci când vine vorba de Sandu Tudor - și ce acțiuni cu caracter „legionar” se desfășoară la schitul Rarău (legături cu fugari, etc.).¹⁴⁷

Merită menționat modul în care Securitatea l-a prelucrat pe agent pentru întâlnirea cu Sandu Tudor: „în discuțiile pe care le va avea cu starețul să arate și situația sa, ..., motivele arestării, de la eliberare nu a obținut serviciu, deprimat de această situație, în tot timpul să adopte o atitudine mistico-religioasă.

Să-și arate admirația asupra vieții din schit, liniștită, de creștini adevărați, care se jertfesc pentru credință, lucru pe care îl face numai «adevărații români».

Dacă în discuțiile pe care le va avea cu starețul, îi va solicita să se mărturisească, să face acest lucru și să arate cum a fost încadrat în poliție, lupta lui pentru demascarea elementelor comuniste, dând cazuri concrete, poziția dârză în timpul detenției, astfel ca starețul să vadă în el un dușman înverșunat al regimului democrat.

Sursa nu va solicita ca să se călugărească și va aștepta ca să fie sfătuit de stareț. Nu va accepta de prima dată. În momentul când va fi sfătuit va arăta că nu s-a gândit la aceasta, însă socotește că este un sfat creștinesc, deci se va gândi și va da rezultatul. În discuțiile ce le va purta, va da de înțeles că va mai vizita acest schit care i-a întărit și mai mult «credința în Dumnezeu și în viitor». Va căuta să ia parte la slujbele ce vor avea loc la schit și să respecte cu strictețe dogmele și ritualurile bisericești. »¹⁴⁸ Planul prevedea variante de rezervă în cazul în care starețul nu i-ar fi propus agentului să devină monah, astfel încât până la urmă, informatorul să fie primit totuși în comunitatea de la Rarău.

În cele din urmă, partenerul de drum la Rarău a fost Gh.U., fugar, pe care agentul îl convinsese să se predea autorităților și-l avea în continuare sub supraveghere. La 11 februarie 1956, cei doi au plecat la schit. Starețul Daniil i-a invitat la chilie, unde i-a întrebat cu ce scop au venit la mănăstire. Cei doi musafiri au spus că au fost arestați de Securitate iar informatorul a arătat, „din întâmplare”, actul de eliberare, ceea ce l-a făcut pe părintele Daniil mai deschis. El nu i-a primit

¹⁴⁷ *Ibidem*, f. 98.

¹⁴⁸ *Ibidem*, f. 100-101.

pe cei doi la împărtașanie, în condițiile în care nu ținuseră post, recomandându-le să vină la o dată ulterioară, după ce au postit în prealabil o săptămână.

Apoi, discuția s-a încins rapid, starețul povestind musafirilor despre arestarea și detenția din 1950-1952, despre celebrul episod al prăbușirii avionului, despre venirea lui la Rarău și relațiile apropiate cu patriarhul Justinian.

A urmat dezvoltarea planului de dezvoltare a mănăstirii, Sandu Tudor propunând celor doi să i se alăture: „Starețul spunea că are înputernicirea de a majora numărul călugărilor până la 100, el intenționează să aducă numai intelectuali și de preferință cei eliberați din închisori... Starețul a propus sursei și lui Gh.U. ca să se călugărească și, văzând că ambii nu au fost de acord pentru a se călugări, atunci starețul pe ambii i-a rugat ca să rămână fiii săi duhovnicești. Sursa a întrebat pe stareț ce trebuie să îndeplinească pentru ca să fie fiii săi duhovnicești; starețul a răspuns: orice vom avea în viață greutăți sau bucurii să le spunem lui, să-l ținem la curent cu tot ce se petrece în lume, că nu va mai dura mult și lucrurile se vor schimba, adică va fi un alt guvern la conducerea țării și el trebuie ținut la curent cu toate știrile ce se aud, în special ce se comunică de peste hotare... Atât sursa cât și Gh.U. au dormit într-o cameră cu starețul, au luat parte la toate slujbele din timpul zilei și nopții până luni, 13 februarie, când am plecat îndărăt la Câmpulung... Înainte de plecare... ne-a povestit că el fiind foarte bun prieten cu patriarhul Justinian Marina, a scos de sub urmărire doi călugări ce erau urmăriți de Securitate, care erau fugari și cu care el avea legătură și pe care-i aproviziona și cu mâncare. A mers cu ei la patriarhie, a vorbit cu patriarhul care a intervenit pe unde a știut el și i-a pus din nou călugări la mănăstire, unul dintre ei este duhovnicul mănăstirii Slatina (Arsenie Papacioc)”¹⁴⁹

Planul de infiltrare a lui „Paul Adrian” a fost însă pus în primejdie de faptul că, imediat după întoarcerea de la schit, Gh.U. a venit la informator și i-a spus că cineva l-a avertizat că starețul schitului Rarău este pus sub urmărire și că el nu va mai merge acolo. Totodată, își exprima mirarea față de anumite gesturi ale informatorului. Cu ajutorul ofițerilor de Securitate, îndoielile exprimate de Gh.U. au fost aplanate, însă acțiunea pe linia „Paul Adrian” nu a evoluat pe linia infiltrării lui la Rarău, ci i s-a găsit un serviciu în Câmpulung (la întreprinderea de construcții – șef serviciu transport) păstrând o legătură din exterior cu schitul. „Paul Adrian” a mai mers la Rarău și a primit la Câmpulung vizita starețului sau a altor monahi de la Rarău, care-i solicita micile servicii. „Paul Adrian” raporta cu regularitate aceste întâlniri, plecările și sosirile monahilor, personajele noi care se îndreptau spre Rarău, fiind atent la cei care se duceau cu intenția de a se călugări sau a zăbovi acolo mai multă vreme.¹⁵⁰ Discuțiile cu părintele Daniil au un caracter repetitiv, rezumându-se

¹⁴⁹ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 64.

¹⁵⁰ *Ibidem*, f. 113, 122.

la îndemnuri duhovnicești și la solicitarea starețului de a-l ține informat, cum este cazul notei de la începutul lunii aprilie 1956, când Daniil a vizitat la Câmpulung pe informator și pe Gh.U. În cadrul discuțiilor purtate Daniil a afirmat că „el a făcut toate rugăciunile pentru a ne întări în fii duhovnicești și urmează ca la sosirea noastră la schit să ne mai facă un maslu. Apoi ne-a rugat să fim credincioși și să-l ținem la curent cu toate noutățile ce se vor anunța prin posturile de radio străine, asigurându-ne căci în curând vom scăpa de jugul comunist și vom fi cu toții liberi să facem tot ce vrem fără să fim asupriți și prigoniți. Printre altele și-a exprimat teama să nu se închidă bisericile și călugării și preoții să fie arestați întrucât a fost la Iași și a auzit că în URSS bisericile se închid și cultul religios este oprit”.¹⁵¹

Al doilea tânăr informator, care a reușit să stea pentru o perioadă ca frate la Rarău, este „Sergiu Macarovici” (N.L.), care în 1956 avea 28 de ani, fusese student la filologie, colabora la reviste culturale și domicilia în Iași. Fusese arestat și condamnat la trei ani de detenție sub motiv că făcuse parte dintr-o grupare subversivă, fiind eliberat în ianuarie 1955. Ofițerul îl caracteriza în felul următor: „Este un element foarte inteligent și cu vastă pregătire culturală, îndeosebi în domeniul literaturii. Fiind o fire sociabilă pătrunde cu ușurință în cercul diverselor categorii de oameni și reușește în majoritatea cazurilor să-și impună punctul de vedere în cadrul discuțiilor pe care le poartă. Are un deosebit spirit de orientare în îndeplinirea sarcinilor ce-i sunt trasate pe linie informativă.”¹⁵²

El fusese deja trimis în vizită la Rarău în februarie 1956 iar părintele Daniil îi făcuse și lui propunerea să intre în monahism. Instruit, ceruse timp de gândire, păstrând legătura cu schitul. În mai 1956, Securitatea a decis că este nevoie de „Macarovici” la Rarău, spunându-i acestuia să accepte propunerea starețului. Legătura cu el urma să se facă la cabana Rarău, unde agentul urma să meargă pentru a ridica cărți primite de la biblioteca din Iași.

Scopol era ca „Macarovici” să stea la schit 4-5 luni, însă acesta, după vreo 25 de zile, neputând suporta viața de mănăstire, a motivat că este bolnav și s-a internat în spital la Iași, în același timp luându-și toate lucrurile de la mănăstire.¹⁵³ Pur și simplu, ca și alții, informatorul nu a putut suporta regimul extrem de riguros impus de stareț.

În zilele petrecute la Rarău, „Macarovici” și-a putut face o impresie despre stareț, care este în consonanță cu a altora: „L-am observat ce psihic are. Se entuziasmează repede dacă-l aprobă întru totul, nu însă servil. Atunci devine ca un copil sau ca un om beat, te ține ceasuri întregi de vorbă și nu mai termină.”¹⁵⁴

¹⁵¹ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 150.

¹⁵² *Ibidem*, f. 74.

¹⁵³ *Ibidem*, f. 65.

¹⁵⁴ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 126.

Informatorul subliniază pasiunea lui Sandu Tudor pentru a aduce tineri la schit, acesta oferindu-se să-l sprijine pe „Macarovici” ca să-și rezolve toate problemele și să vină la mănăstire: „M-a încurajat cu îndemnul că niciodată nu mă voi putea realiza ca om întreg dacă nu voi lua căile Domnului și nu mă voi întregi sufletește prin credință.”

Apoi „Macarovici” ne dă informații despre activitatea curentă și atmosfera din schit: „Există 12 călugări care îl ascultă orbește pe stareț. Pe trei dintre ei nu i-am mai văzut astă iarnă. Doi sunt încă niște copilandri și-s întrebuințați la câmp, iar al treilea, un băietan care după cum am auzit a fost la închisoare și care are 20-24 de ani. Regimul care-l au călugării este aspru. Despre aceasta am mai vorbit și data trecută, dar actualmente mi s-a părut și mai dur.

Dimineața zilei de joi ... din dorința lui Daniil am mers la câteva sute de metri, în apropiere, ceva mai sus de schit, într-o poiană unde Daniil vrea să facă un nou schit. Mi-a spus că acolo a plănuit el un adevărat locaș pentru cei 12 intelectuali, pleiadă pe care ar aduna-o dânsul într-un locaș de reculegere. A stat de vorbă când a fost în primăvară la București, care va veni la fața locului să-i facă planurile...

Aici am avut o discuție necesară din punctul meu de vedere și anume l-am bruscat spunându-i că, după o viață atât de aventuroasă, îi este ușor să se retragă la bătrânețe și să învețe pe alții la reculegere. Eu susțineam că poate să fie credincios și acela care trăiește în mijlocul unui babilon, nu numai decât în inima pustului. I-am dat a înțelege că ar fi un oportunism călugărirea la bătrânețe. Atunci și-a ieșit din sărite și a răcnit la mine că el a avut o linie de conduită aceeași toată viața lui și nu s-a făcut călugăr din întâmplare, că din copilărie a luptat pentru credință... El speră în căderea ideologiei materialiste a veacului și în reînvierea unei spiritualități mistice. Noi am avea menirea să creăm și să înviem acest curent. El ne-ar pregăti pe unul sau pe mai mulți pentru că el nu mai are mult de trăit și va trebui să-i continue cineva opera și mesajul spiritual.

În ziua următoare, vineri, Daniil s-a dus la locul unde vrea să facă o sihăstrie pentru retragerea lui personală. Locul se găsește în apropiere de așa numita „stânca zimbrului”, la vreo doi kilometri mai sus de schitul Rarău. Nu mi-a spus relativ la acest loc decât că are de gând să se retragă pentru intervale de timp și să trăiască în această singurătate.”¹⁵⁵

Legăturile dintre informator și agenții Securității nu au fost prea bine stabilite, astfel că, în intervalul în care „Macarovici” s-a aflat la schit, el nu a putut transmite decât o notă informativă, în care informațiile cele mai interesante sunt despre activitatea zilnică a starețului: „Sandu Tudor, până în prezent am constatat că lucrează aproape toată ziua. Am văzut numai manuscrise în legătură cu religia,

¹⁵⁵ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 128.

rugăciuni compuse de el precum și fișe în legătură cu superioritatea ortodoxiei în religia creștină. Altfel de note sau manuscrise nu am putut surprinde până în prezent. Nu am căpătat încă siguranța că Sandu Tudor ar avea o activitate nepermisă și nici nu dă de observat dânsul că, în afara bisericii ar mai avea și alte preocupări.”¹⁵⁶ Plecarea de la schit a lui „Macarovici” a întrerupt rolul său în acțiunea informativă.

Însă, cel mai interesant dintre toți informatorii este agentul „Rareș I.” (Gh.I.), un tânăr de 34 de ani la acea vreme, licențiat în teologie la Universitatea din Cernăuți, fost membru al Frățiilor de Cruce, care fugise în perioada 1940-1941 în Germania. Revenit în țară, a reușit să scape de închisoare, s-a înscris în Partidul Comunist în 1946, de unde a fost însă exclus pentru trecutul său legionar. Lucra ca bibliotecar în Suceava. A fost recrutat de Securitate în 1952, dând „materiale valoroase” și obținând „rezultate deosebite”, conform rapoartelor ofițerilor. Ceea ce-l face remarcabil este faptul că, în 1943, pe vremea când studia teologia la Cernăuți, a fost implicat în acțiunea organizată de Sandu Tudor și mitropolitul Tit Simedrea, care este considerată actul care premerge fenomenul „Rugul Aprins”. De altfel, informatorul îl va lămuri pe locotenentul Waxman cu privire la ceea ce s-a întâmplat la Cernăuți: „Pe 16.07.1957 au fost purtate discuții cu «Rareș I.», care au urmărit clarificarea unor aspecte legate de activitatea lui Sandu Tudor, insistându-se pe «simpozionul» de la Cernăuți, din 1943. Informatorul a relatat următoarele: «A fost chemat să participe la acel simpozion de către Martinian Ivanovici, pe atunci spiritualul facultății de teologie din Cernăuți (agentul era atunci student în anul I al acestei facultăți). Simpozionul a fost convocat din inițiativa lui Tit Simedrea, pe atunci mitropolit al Bucovinei.

Acesta fusese în Anglia mai înainte, probabili pentru a da doctoratul în teologie și s-a reîntors de la Oxford cu idei despre necesitatea unei „însănătoșiri” a ortodoxismului, printr-o trăire adânc creștinească, o respectare profundă a dogmelor credinței creștine, etc.

La simpozion au fost invitate vreo șapte persoane din București, dintre care agentul își mai reamintește de Sandu Tudor, Paul Sterian, Alexandru Mironescu și Constantin Noica.

S-au prezentat referate urmate de discuții și s-a dus în toată perioada o viață strict călugărească, cu rugăciuni, etc.

Referatele erau întocmite pe teme filozofice – creștine. Își reamintește de un astfel de referat, intitulat parcă «Sensul mistic al crucii».¹⁵⁷

Punerea în legătură a lui „Rareș” cu părintele Daniil a avut efectul scontat. Participarea agentului la întâlnirea din 1943 a însemnat o garanție suficientă în ochii starețului pentru ca acesta să-și deschidă sufletul larg către el și a-i încredința chiar

¹⁵⁶ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 111.

¹⁵⁷ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 307.

anumite misiuni, cum ar fi ducerea unei scrisori la București familiei Mironescu. De asemenea, l-a invitat să participe la un „simpozion”, care urma să fie organizat la Slatina și Rarău (în august 1957) cu prilejul hramurilor celor două așezăminte (Schimbarea la Față și Adormirea Maicii Domnului).

Cele două aspecte menționate sunt incluse într-un raport al Securității, întocmit pe baza relatărilor agentului, din iulie 1957: „Pe data de 6 iulie agentul a primit sarcina de a se deplasa la schitul Rarău, pentru a se întâlni cu Sandu Tudor. Deplasarea trebuia să se facă ca urmare a invitației făcute de el agentului în orașul Suceava. Deplasarea avea ca scop, în afară de discuțiile interesante care ar fi putut avea loc, și aceea de a-l încunoștința pe stareț despre faptul că „Rareș” urmează să plece la București – lucru real de altfel - scontând prin aceasta că Sandu Tudor îi va încredința agentului unele chestiuni legate de prezența în orașul București...

În urma discuțiilor purtate cu agentul, cu acest prilej a rezultat următoarele:

1. Sandu Tudor i-a vorbit din nou despre intenția sa de a crea un cerc mistic, filozofic. În legătură cu aceasta, a precizat că la 6 august 1957, cu prilejul hramului mănăstirii Slatina, și apoi, în continuare, la 15 august 1957, cu prilejul hramului mănăstirii Rarău, va avea loc la aceste mănăstiri un simpozion.

Vorbind despre participanții la acest simpozion, la care vor lua parte atât clericii, cât și mirenii, Sandu Tudor a amintit despre următorii: un preot Benedict, un doctor cu numele Dănilă, un alt doctor chirurg la spitalul Spiridon din Iași, un preot Stăniloae și un număr nedeterminat de tineri, studenți, neprecizând însă de la ce facultate sunt și nici din care centru universitar... Din relatările lui Sandu Tudor și a călugărului Paulin Leca¹⁵⁸ a rezultat ca probabilă prezența la simpozion și a călugărului Adrian Făgețeanu, legionar cu activitate pe raza regiunii Suceava, în prezent aflat la București, socotit ca un „adept” al lui Sandu Tudor.

Cu privire la scopul pe care-l urmărește acest simpozion, fără ca Sandu Tudor să fi făcut precizări concrete în această direcție, a rezultat din discuțiile purtate că s-ar urmări câștigarea de adepți pentru monahism din rândurile intelectualității... Sandu Tudor n-a făcut niciun fel de precizări despre scopul politic pe care-l urmărește acest simpozion.”¹⁵⁹ Ulterior, agentul a oferit ofițerului unele lămuriri cu privire la simpozion: „Din discuțiile purtate cu Alexandru Mironescu, aducându-se în discuție și persoana lui Tit Simedrea, care a fost prezentat ca aflându-se și acum în anturajul acestor oameni, agentul a tras concluzia că simpozionul care urmează să aibă loc la

¹⁵⁸ Paulin Leca, născut în 1914 în Basarabia. Încadrat de Securitate ca legionar. L-a cunoscut pe Sandu Tudor la Antim. A fost călugăr la mănăstirea Frăsinei până în iunie 1957, când a acceptat invitația lui Sandu Tudor și a venit la Rarău. (ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 59).

¹⁵⁹ *Ibidem*, f. 312.

Slatina și Rarău ar putea să fie o continuare a simpozioanelor practice la Cernăuți de Tit Simedrea.

De altfel, se pare că asemenea simpozioane au mai avut loc. Astfel, Sandu Tudor, fiind întrebat de agent cum va fi simpozionul acesta, i-a răspuns că acesta va fi ca și cele de până acum. Agentul menționează însă relatările făcute de o rudă a sa care arată că în București se discuta într-o vreme că Sandu Tudor și-ar fi vândut toată averea pe care o posedă în București, veniturile realizate din aceasta dăruindu-le apoi mănăstirii Antim din București. El ar fi stat apoi un timp chiar în clopotnița acelei mănăstiri. Este deci probabil ca astfel de simpozioane să se mai fi ținut la București la mănăstirea Antim.¹⁶⁰

În continuarea raportului, ofițerul care redactează documentul arăta următoarele: „2. Venind vorba despre deplasarea agentului la București, Sandu Tudor i-a solicitat agentului să-l servească, predând o scrisoare fiului profesorului Al. Mironescu – Șerban, student anul V la facultatea de filologie din București. Scrisoarea a fost prezentată organelor noastre și fotocopiată. În cele câteva rânduri, Sandu Tudor îl prezintă pe agent ca pe un prieten comun și-i vorbește despre dorința ce o are ca Șerban Mironescu să-și petreacă și în acest an concediul la Rarău...

Din discuțiile purtate, Sandu Tudor a afirmat că Alexandru Mironescu îi este prieten intim. Prin acesta se primesc scrisorile trimise din străinătate de către Andrei Scrima...

Pe Șerban Mironescu l-a prezenta, de asemeni, ca un adept al său.

4. „I. Rareș” a constatat că, la Rarău, în compoziția călugărilor aflați la acest schit s-au petrecut schimbări. Dintre călugării vechi nu au mai rămas decât 3-4. Sunt 6-7 călugări noi, pe care agentul nu-i știe să fi fost mai înainte la schit.¹⁶¹

Din discuții a rezultat că Sandu Tudor schimbă călugării pentru a găsi elemente care să accepte regimul sever introdus de el în viața călugărilor...

7. Agentul a purtat cu Sandu Tudor discuții pe marginea ultimilor schimbări survenite în cadrul CC al PCUS și CC al PMR.

Părerea lui Sandu Tudor este că evenimentele duc la concluzia că se merge pe linia renunțării la toate aspectele negative ale comunismului. Sandu Tudor și-a manifestat față de agent părerea că comunismul și socialismul nu vor putea fi dărâmate. El și-a manifestat ura însă față de comunism și față de structura de stat a țărilor socialiste. El vede în viitor o renunțare la toată politica de până acum a Uniunii Sovietice. În același timp el și-a manifestat dezacordul și față de modul de viață american, pe care-l socotește periculos și superficial. Sandu Tudor a afirmat

¹⁶⁰ *Ibidem*, f. 311.

¹⁶¹ *Ibidem*, f. 312-314.

agentului că «cel mai mare păcat al comuniștilor este că-i distrage pe oameni de la propriul lor eu.»¹⁶²

La final, ofițerul insera unele considerații, care-i erau atribuite informatorului: „În urma discuțiilor purtate la schitul Rarău, „Rareș” și-a făcut unele păreri, pe care a ținut să și le exprime și anume:

- Sandu Tudor este un metafizician fanatic, un religios convins. Manifestă interes pentru problemele politice, pentru diferitele evenimente politice ce se petrec, dar se socotește în afară și deasupra lor.

- N-a lăsat să se întrevadă că ar avea planuri cu caracter politic, însă crede că elementele reacționare văd în el persoana în jurul căreia s-ar putea polariza.

- (Informatorul) crede că, exploatând concepțiile sale, în schit vor pătrunde legionarii care – în haine de călugăr - își vor putea desfășura nestingherit activitatea. Crede aceasta pentru că mai ales legionarii, educați într-un anume stil de viață rigid, vor fi aceia care în primul rând vor accepta restricțiile impuse de Sandu Tudor. În felul acesta, schitul poate ajunge un centru al legionarilor și al altor elemente nemulțumite. La aceasta „Rareș” arată pericolul ce, poate fără intenția lui Sandu Tudor, să se formeze la schit – pe lângă Sandu Tudor să activeze un grup legionar, care ar putea să acționeze la un moment dat și în sens politic.

- În al doilea rând, sau alt pericol, «Rareș» îl vede în faptul că – după discuțiile purtate la schit – a înțeles că Sandu Tudor va face tot ceea ce este posibil pentru a crea un curent ideologic idealist, care ar putea să antreneze tineretul, intelectualitatea, într-o atitudine mistică, o atitudine de absență față de viața politică și socială.»¹⁶³

La dosar s-a păstrat și relatarea originală a lui „Rareș”, care este altfel structurată decât cea a securistului și mult mai bine scrisă. Redăm doar pasajele pe care le considerăm cele mai importante, care introduc nuanțe sensibil diferite în raport cu lectura ofițerului.

Astfel, legat de atitudinea politică a lui Sandu Tudor există doar această mențiune: „Eu i-am adus lui Sandu Tudor vestea despre schimbările din guvernul sovietic și din CC (și la noi) și el a manifestat un interes foarte viu față de această știre El privește aceste evenimente ca pe un început de compromis total între comunism și Occident și ca drumul spre o transformare radicală a comunismului, într-un sens pe care-l consideră binevenit. În general, manifestă mult interes față de problemele politice, dar se consideră în afara lor și deasupra lor.”

¹⁶² *Ibidem*, f. 307-309.

¹⁶³ *Ibidem*, f. 314.

Spre deosebire de raport, nota aduce foarte multe detalii legate de vizita la Al. Mironescu¹⁶⁴. „În ziua de vineri, 12 iulie pe la amiază, l-am găsit pe Al. Mironescu la domiciliul său... A vorbit foarte mult cu mine, explicându-mi pe larg poziția lui.

A afirmat că ei sunt un grup de oameni care și-au propus să însănătoșească viața poporului român pe calea trăirii creștine și că el e convins că aceasta e singura cale adevărată. Afirmă că există deja foarte mulți tineri, printre care studenți la medicină, matematici, politehnică (și la arhitectură, a intervenit soția lui zâmbind), care merg pe această cale.

Cred că i-am spus că, după părerea mea, în condițiile actualului regim o asemenea mișcare nu va fi lăsată să ia proporții. El m-a asigurat că actualul regim nu va mai dura mult. Problema esențială pe care și-o pune el acum este lupta împotriva „americanizării” (pe plan spiritual, adică lupta împotriva superficialității pe care ar introduce-o americanii), după prăbușirea actualului regim.

Este (așa cum l-am cunoscut și în anul 1943) un mare admirator al Angliei și al societății engleze. Când mi-am exprimat admirația față de filozofia idealistă îndă, mi-a ripostat că cultura îndă nu însemna nimic înainte de a intra în contact cu spiritul englez...

Mironescu mi-a vorbit foarte dezaprobativ despre C. Noica, pentru faptul că acesta continuă să scrie lucrări filozofice ne-ortodoxe, pentru faptul că C. Noica s-a îndepărtat de la linia simpozionului de la Cernăuți. Mironescu îl condamnă pentru aceasta și-l consideră primejdios ca influență spirituală.

Despre Tit Simedrea, fostul mitropolit al Bucovinei...îmi spune că este la București. Am impresia că Tit Simedrea este și în prezent unul din conducătorii grupului mistic, cu Alexandru Mironescu și Sandu Tudor.”

Cât privește aprecierile informatorului, acestea sună în felul următor:

„Consider că e vorba de o grupare cu caracter mistic, care își are centru în București și pentru care schitul de pe Rarău și activitatea lui Sandu Tudor reprezintă doar o filială. Scopul lor mărturisit este acela de a atrage cercuri cât mai largi de oameni și îndeosebi intelectuali, spre o viață ruptă de problemele sociale, o viață spirituală, cu respectarea întocmai a celor mai sever (și absurde) dogme creștine- ortodoxe. Sensul politic al acțiunii a ieșit mai puțin în evidență din discuțiile lui Sandu Tudor și mai

¹⁶⁴ În raport se spune doar atât: „Agentul «I. Rareș» îl prezintă pe Al. Mironescu cât și pe ceilalți intimi ai săi ca fiind filo-englezi convinși. Aceasta a rezultat din discuțiile purtate cu Al. Mironescu, care a preamărit față de agent cultura și civilizația tradițională a Angliei.

Pe Al. Mironescu, agentul îl prezintă ca pe un element inteligent, deloc naiv, element care este călăuzit de concepțiile sale religioase până la un anumit punct și care – spre deosebire de Sandu Tudor – fiind în permanent contact cu viața și cu problemele, are și o anumită rațiune. Din modul dușmănos în care vede el regimul, din manifestările sale, agentul a tras concluzia că Al. Mironescu este un om capabil să îndeplinească perfect concepțiile sale mistico-religioase cu cele politice.” (*Ibidem*, f. 309).

mult din discuția cu Mironescu, care contează pe o prăbușire a actualului regim și accentuează rolul important al Angliei. (Mironescu a făcut afirmația că Tit Simedrea s-a întors de la Oxford - Anglia cu inițiativele sale de regenerare al ortodoxiei).

Cred că în momentul de față gruparea nu are forme organizatorice, în afara bisericii oficiale ortodoxe, dar presupun că a și înmănunchat peste 100-200 de intelectuali și tineri, care au conștiința unei unități de acțiune. Este evident că aceștia și-au propus să creeze un curent foarte larg, care să pună regimul nostru în situații grele, discreditând în mase materialismul și poate și unele aspecte practice ale politicii partidului. Ei mizează foarte mult pe superioritatea care ar decurge din consecvența și stabilitatea instituțiilor religioase ortodoxe, în contrast cu modificările dese ale politicii partidului și ale politicii „omenești” în general.

Un alt aspect al problemei constă în faptul că pretențiile riguroase ale lui Sandu Tudor (și ale altor stareți care intră, poate, în această grupare), vor face ca în anumite mănăstiri să se afle la un moment dat mai multe elemente legionare, singurele care acceptă absurditățile unii asemenea regim. Este evident că Sandu Tudor și Paulin Leca nu aprobă legionarismul, totuși preponderența foștilor legionari în câteva mănăstiri, ar putea prezenta la un moment dat o primejdie.

Mai fac o observație: Actualul ministru al învățământului și Culturii, Atanasie Joja, este un bun cunoscut al lui Sandu Tudor și un fost elev de-al lui Alexandru Mironescu. Sandu Tudor îl apreciază pe tov. Joja. Cred că un contact între Joja și Sandu Tudor sau Mironescu, ar putea fi util, în anumite condițiuni.”¹⁶⁵

În cuprinsul dosarului sunt incluse și notele agentului „Scripa Ariton” din Suceava, despre care ni se spune că este „superior” starețului, Securitatea propunând ca să i se întocmească agentului un plan de dirijare, astfel încât acestea să obțină informații suplimentare despre activitatea de la Rarău.¹⁶⁶ Din context, rezultă că este vorba, de fapt, tot de „Rareș I.”, însă sub alt nume conspirativ. Sub acest nume sunt consemnate primele întâlniri ale agentului cu starețul, în care se spun lucruri care, deja, ne devin familiare: „Am discutat cu starețul Daniil aproximativ șapte până la opt ore, timp în care el a vorbit aproape fără întrerupere... La un moment dat el a considerat întâlnirea noastră ca un rezultat al «mâinii nevăzute dumnezeiești care călăuzește pașii omului»...

70% din ceea ce mi-a spus a avut conținut istorico-religios și dovedește că el, Sandu Tudor, a devenit un om fanatic, pătruns de misticismul cel mai absurd (de altfel pe această linie evolua încă din 1943, sau, după afirmația lui, încă din 1929, când a vizitat sfântul munte Athos).

¹⁶⁵ *Ibidem*, f. 315-320.

¹⁶⁶ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 63, 64.

Restul discuției a avut două aspecte: 1. Amintiri din anii 1950-1952, când a fost închis la Jilava și canal și 2. Pe de altă parte comentarii pasionate pe marginea situației politice internaționale.

Relativ la arestarea sa din 1950, îmi povestea amănunte convingătoare pentru faptul că a fost învinuit pe nedrept...

Situația politică o comentează pe o poziție categoric dușmănoasă față de comunism și Uniunea Sovietică, totuși îi consideră pe americani «putregăioși» și nu-și pune speranțele în ei. Are multă încredere în influența spiritului englez...”

Informatorul își exprima următoarele concluzii: „1. Numitul Sandu Tudor desfășoară o vie activitate misionară ortodoxă și se laudă că i-a combătut pe numeroși profesori de științe naturale, compromițând teoriile evoluționiste în fața elevilor cu care acei profesori veneau în excursie.

2. Afirmă că la schitul Rarău oamenii se simt mai liberi să-și exprime adevăratele lor concepții...tineretul nu acceptă deloc îndoctrinarea comunistă.

3. Mă asigură că la el la schit, se poate discuta fără frică de orice, căci Securitatea nu are posibilitatea să-l supravegheze. Mă asigură că el personal și-a recrutat toți călugării și frații ca să fie sigur de ei și că pe cei dubioși i-a îndepărtat. Îmi poate garanta că printre frații și călugării existenți niciunul nu este informator al Securității.¹⁶⁷

4. Are intenția să organizeze un cerc filosofic reacționar la Schit. În general e preocupat de atragerea intelectualilor spre monahism, dar recunoaște că până în prezent nu a reușit nimic. De aceea îi prețuiește mai mult pe țărani, care au caracter, nu ca intelectualii burghezi, care se prostituează. Îmi dă ca exemplu de atitudine conștientă pe cea a țăranilor de la Ostra (Gura Humorului), care în mod organizat s-au abținut de la vot.

5. Condamna mișcarea legionară și metodele ei teroriste, dar își exprimă o admirație totală față de tineretul legionar pe care i-a cunoscut în anii de închisoare.

¹⁶⁷ La 17 martie 1957 obștea schitului Rarău era compusă din următorii viețuitori: Tudor Daniil, ieroschimonah, stareț, n. 1896, intrat în mănăstire (i.m.) nov. 1953, licențiat, Șușorean Silvestru, monah, casier, n. 1916, i.m. ianuarie 1955, 7 clase elementare; Pavel Tudor, frate, econom, n. 1925, i.m. nov. 1953, 7 clase elementare; Larion Gheorghe, frate, secretar, n. 1931, i.m. februarie 1956, 11 clase liceu teoretic; Neculcea Crăciun, frate, paracliser, n. 1931, i.m. septembrie 1955, 7 clase elementare; Aanei Gheorghe, frate, paracliser, n. 1938, i.m. februarie 1956, 4 clase elementare; Stoianovici Ion, frate, bucătar, n. 1923, i.m. iunie 1956, 7 clase elementare; Helciug Gregorie, frate, ascultător, 1938, i.m. septembrie 1955, 7 clase elementare; Borcilă Vasile, frate, ascultător, n. 1931, i.m. decembrie 1955, 4 clase elementare; Pavel Constantin, frate, ascultător, n. 1931, i.m. decembrie 1955, 7 clase elementare; Roiu Spiridon, frate, ascultător, n. 1934, i.m. iunie 1956, 11 clase liceu teoretic; Sauciuc Nicanor, frate, ascultător, n. 1924, i.m. decembrie 1956, 6 clase elementare; Buta Octavian, frate, ascultător, n. 1939, i.m. decembrie 1956, 4 clase elementare; Paulin Leca, monah (adăugat ulterior) (Arhiva Mitropoliei Moldovei Și Sucevei, dosar 8/1959).

6. Are de gând să lărgească schitul făcând o adevărată cetate mănăstirească Rarău. S-a exprimat că speră să lucreze în această cetate mănăstirească, în primul rând cu elementele legionare, pe măsură ce vor scăpa din pușcărie. Are promisiunea multora din închisoare și a 3-4 din Câmpulung. Afirmă că aceștia s-au lăsat de legionarism și constituie un element uman de mare valoare.”¹⁶⁸

Întrebat de ofițer ce crede despre Sandu Tudor informatorul a răspuns că starețul „este naiv din punct de vedere al unei activități conspirative, extrem de pornit în activitatea sa împotriva regimului, a afirmat că lui nu-i e frică de nimic, are o bună pregătire culturală filosofică, vorbește extrem de mult și caută să readucă linia misticismului cu orice persoană cu care discută”.¹⁶⁹

Pentru a documenta mai bine „simpozionul” din august 1957¹⁷⁰, Securitatea a încercat să aducă la eveniment mai mulți informatori. Printre aceștia s-a numărat și „Gustav”, profesor la Seminarul Teologic de la M-rea Neamț.¹⁷¹ Acesta făcuse parte din Mișcarea Legionară, fiind recrutat de Securitate în 1949. Având cunoștințe la Slatina și Rarău, lui i-a fost ușor să pătrundă în aceste spații, să participe la evenimente și să discute cu gazdele și invitații. Din relatările lui reținem doar convorbirile purtate cu Sandu Tudor: „Din discuțiile cu Daniil, el a spus că vremurile aspre și neumane ce s-au abătut asupra țării noastre, l-au îndemnat să părăsească viața civilă și să se facă călugăr. Și am ales un schit retras de lume, a spus Daniil, ca Rarăul, deoarece, la începutul călugăriei mele am fost călugăr și duhovnic la mănăstirea Sihăstria ... acolo venea multă lume și eu ca duhovnic eram obligat să spovedesc multă lume și din această cauză eram mereu urmărit de comuniști, pe când la Rarău schitul este retras, lume vine puțină și cu acest lucru am ieșit oarecum de sub ochii comuniștilor.”

Povestind de anii de închisoare, Daniil arată că „aici am făcut eu cea mai grozavă asceză”.

Informatorul se arată impresionat de biblioteca personală a părintelui Daniil, „mare și bogată”, care cuprindea cărți în majoritate în limbile franceză, germană și engleză, precum și o serie de reviste teologice străine, multe după 1950. Din

¹⁶⁸ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 132-133.

¹⁶⁹ *Ibidem*, f. 139.

¹⁷⁰ Conform relatării lui „Rareș”, „simpozionul” urma să aibă „caracterul unei săptămâni de trăire duhovnicească, după ritualul călugăresc, cu respectarea tuturor serviciilor divine, posturi, spovedanii și cu prezentarea și discutarea de teme religioase, dar și cu caracter filosofic. La simpozion vor participa numeroși invitați, atât preoți, cât și mireni. (Sandu Tudor) îl amintește pe un medic chirurg de la spitalul Sf. Spiridon din Iași, care e cunoscut pentru faptul că spune câte o rugăciune înainte de a-și începe operațiile. Apoi preoții Benedict și parcă Stăniloae. Va fi prezent și tineret – din câte am înțeles mai târziu e vorba de studenți.” (*Ibidem*, f. 316.)

¹⁷¹ *Ibidem*, f. 141-148.

discuțiile purtate, a rezultat că volumele sunt obținute de la Patriarhie: „Patriarhia este în legătură cu Apusul și el este prieten foarte bun cu patriarhul Justinian, care ține la el și îl apreciază – și de aceea când primește cărți și reviste din Apus i le dă și lui, căci în lumea noastră plină de atei biserica nu poate să scrie – mie însă, a zis Daniil, nu-mi este frică de atei și când vin pe aici pe la schitul Rarău, mă iau la discuții cu ei... și când pleacă de la mine, ei pleacă creștini, a zis Daniil.”

„În discuțiile ce au urmat, Daniil a zis: «Eu să mă mențin pe poziția mea de creștin și de român – căci sunt bătrân și ce are să-mi facă comuniștii - și eu care am cunoscut sunt educat în cultura Apusului – nu pot rupe legăturile cu Apusul – căci tot apusul este centrul lumii civilizate și al culturii și tehnicii înaintate și nu Rusia, cum trâmbează pe toate căile. Comuniștii sunt tari mai mult prin propagandă decât în civilizație și până la urmă tot Apusul va da peste cap pe comuniști – pentru că Apusul are interes ca nu cumva comunismul să se întindă și la ei și de aceea vor avea grijă să pună capăt acestei plăgi – bineînțeles când va fi acest lucru nu se știe – aceasta depinde de diplomația apuseană. A zis Daniil: «Noi aceștia mai bătrâni cred că ne sfârșim așa sub comuniști, iar voi, cei mai tineri, cred că veți vedea cu ochii, căci salvarea noastră a românilor nu mai poate veni de la noi înșine, noi suntem neputincioși la ceasul de față, ci numai cei din afară ne mai pot salva de comuniști, cât efort au pus ungurii pentru a se salva și totul a fost zadarnic.»”

La final, opinia lui „Gustav” despre părintele Daniil era următoarea: „este un om deschis, discută mult, îi plac discuțiile și are la îndemână o admirație deosebită față de lumea apuseană... ne-am despărțit foarte prietenos și ne-a invitat să mai poftim pe la schitul Rarău.”¹⁷²

În mare, acestea este materialul documentar pe care Securitatea l-a avut la îndemână cu privire la părintele Daniil.¹⁷³ Căutând să caracterizeze activitatea „dușmănoasă” a lui Sandu Tudor, ofițerii Securității au numit-o „activitate intensă de propagandă în spirit naționalist ortodox împotriva materialismului dialectic”¹⁷⁴, iar nu „activitate legionară”, definiție care este folosită cu larghețe în alte dosare. La acest fapt trebuie să fi contribuit și informatorii care, cel puțin din acest punct de vedere, s-au străduit să fie cât mai nuanțați în aprecierile lor.

Citind aceste informări fără prejudecăți și punându-le în contextul general al vieții, gândirii și activității lui Sandu Tudor, se pot constata lesne o serie de permanențe în concepțiile sale.

¹⁷² ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 293-295.

¹⁷³ Mai există note răzlețe, printre cele mai consistente fiind cea dată de informatorul „Donici”, care arată că „într-o discuție cu Roman Braga, el mi-a spus că părintele Daniil îi urăște pe legionari, el nu s-a avut niciodată bine cu Codreanu. Aceasta o știe încă din vremea când el, Roman, frecventa la București pe Sandu Tudor în cadrul asociației Rugul Aprins și Tudor îi numea pe legionari «pistolari» (*Ibidem*, f. 322).

În primul rând, este vorba de primatul spiritului, de proclamarea necesității ca omul să trăiască după un ideal spiritual. Acest ideal spiritual este întruchipat de creștinism, de Hristos. Prin urmare, alternativa cea mai rea pentru umanitate este afirmarea absenței lui Dumnezeu, ateismul, sau, varianta mai *soft*, „uitarea” sau „ignorarea” divinității. Pornind de la aceste distincții, niciun regim politic nu este cu adevărat bun dacă nu se înobilează prin cultivarea valorilor creștine. De aici o anumită critică a Occidentului, decelabilă în discursul lui Sandu Tudor. Cu toate acestea, democrația este oricând preferabilă unui regim totalitar și, din acest punct de vedere, poziția lui Sandu Tudor este constantă și categorică, exprimându-se clar împotriva fascismelor și a comunismului. Modelul său preferat de societate este cel britanic, care reușește, prin instituțiile regelui și Parlamentului, să îmbine libertatea și responsabilitatea. În perioada interbelică pericolul mai mare pentru România îl reprezintă fascismul și, din acest motiv, Sandu Tudor apare la „stânga”, în timp ce în anii comunismului el se apropie de persoane care manifestă atitudini anti-comuniste, inclusiv reprezentanți ai mișcării legionare. Prin urmare, o poziție contra curentului general, care, evident, nu poate conduce decât la marginalizare și luarea în vizorul autorităților.

Deși interesat de politic, dovadă articolele sale din „Credința” și discuțiile sale interminabile de la Rarău, Sandu Tudor nu se angajează în activități propriu zis politice. El se propune pe sine drept un pedagog, care să contribuie la formarea unor conștiințe înobile de valorice creștine care vor transfigura astfel activitatea politică decăzută la nivelul „politicianismului”. Demersul său paideic cu componentă creștină este evident încă din perioada interbelică, când este exprimat în cadrul unei societăți încă deschise, sub înfățișarea ziaristului laic creștin pentru ca, odată cu instaurarea comunismului, lucrurile să ia o altă turnură.

Fără îndoială, decizia lui Sandu Tudor de a intra în monahism este influențată, deopotrivă, de destinul individual și de transformările din societatea românească. Călugăria îi oferă prilejul interiorizării credinței și desăvârșirea creștină. În același timp, în societate se instaurează un ateism militant, care poate fi combătut cel mai bine de acest „soldat al lui Hristos”, care este monahul. Dacă comunismul vorbește de „ascuțirea luptei de clasă”, prin care se înțelege o luptă cosmică între două entități, una considerată bună și alta rea, de cealaltă parte Sandu Tudor opune vrednicia creștină. Toate mărturiile consemnate, fie în dosare, fie ulterior, de persoane care l-au cunoscut ca monah, arată rigurozitatea și severitatea extremă a regimului monastic (auto)impus de părintele Daniil, la care puțini au reușit să facă față. Acest regim trebuia însoțit de o pregătire intelectuală extrem de

¹⁷⁴ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 1, f. 2.

riguroasă, astfel încât „armata lui Hristos” să fie în stare să combată alegațiile doctrinei ateiste.

Proiectul său de la Rarău, neterminat, reflectă aceeași aspirație paideică. Avem sihăstria, niciodată finalizată, a părintelui, locul de adâncire în rugăciune și stabilire a legăturii cu divinitatea. Apoi avem primul cerc, al monahilor deja formați, apoi al doilea cerc, al ucenicilor care urmau să intre la rândul lor în monahism, iar proiectul se deschidea către toți cei care voiau, într-un fel sau altul, să se apropie de biserică (laicul creștin). După cum se vede, nu avem de-a face cu o grupare, sectară, închisă, ezoterică, ci cu un proiect care se deschide nedefinit, fapt care, în mod inevitabil, urma să-l pună în conflict cu regimul politic care promova tocmai ateismul.

Cu toate acestea, Sandu Tudor nu propune o revoltă, o acțiune politică de răsturnare a ordinii instituite, ci o transformare a conștiințelor, astfel încât ele să nu mai poată fi afectate de comunism.¹⁷⁵ De aici dilema, care pentru scurt timp, au avut-o organele de represiune la adresa lui Sandu Tudor, deoarece acesta nu se ridica împotriva unui regim politic, ci critica un set de valori, dintr-o perspectivă creștină, iar acest lucru era mai greu de încadrat în prevederile codului penal. Este o diferență subtilă, care este valabilă și în cazul papei Ioan Paul al II-lea, care din poziția sa, nu și-a permis să îndemne pe polonezi la răsturnarea prin forță a regimului comunist, dar a vorbit tot timpul de ideea de libertate, de valorile creștine, lucruri care, treptat, au produs schimbări în conștiința societății poloneze, conducând, în cele din urmă, la căderea regimului comunist.

¹⁷⁵ Lucrurile pot fi înțelese mai bine dacă avem în vedere cele scrise de Sandu Tudor în anii treizeci, în articolul „Veacul ucigătorilor lui Dumnezeu”: „Fără voia noastră, de la o vreme, politicul capătă o mai mare însemnătate, cere din partea noastră o mai mare luare aminte.

Așa lupta politică a câștigat o asprime, o putere, un caracter de seriozitate, în care se angajează întreaga ființă a luptătorilor. Începem să ne dăm seama că nimeni nu mai poate sta deoparte fără a fi vinovat. Trebuie să treci într-o latură a luptei.

Așa luptă a ajuns să aibă un sens adânc social, uman, și prin aceasta și religios. Lupta aceasta e, acum, de fapt, lupta între bine și rău, între lumină și umbră, între dragoste și ură, între Dumnezeu și diavol. Trecerea de-o parte și de alta este hotărâtoare, pentru fiecare din noi și pentru biruința totală...

În Rusia, unde zdruncinarea și preschimbările sociale au fost mai totale, mai neobișnuite, acest caracter religios al luptei politice se vedește mai mult ca oriunde. Nu fără rost partidul comunist a accentuat latura antireligioasă a luptei în care s-a angajat. Cu întreaga seriozitate diabolică de care e mănât, a deschis fâțiș lupta. Principiul său e ura, mijlocul său lupta de clasă, arma sa violența și teroarea, toate, zice-se, pentru binele omenirii.” (ACNSAS, FP 113668, f. 5). Cu alte cuvinte, prin instrumentul politicului, comunismul pune stăpânire pe social, schilodind umanul și ucigând pe Dumnezeu. Sandu Tudor propune invers: afirmarea lui Dumnezeu, regăsirea umanului, eliberarea socialului și, astfel, asanarea politicului.

Chestiunea cea mai delicată o reprezintă relația pe care Sandu Tudor o stabilește cu „tinerii legionari”. Dar, și în acest caz, mărturiile nu lasă loc niciunui dubiu. El a rămas permanent un dușman al doctrinei legionare, văzând în ea, până la sfârșit, sursa care a generat crime și mari frământări în societatea românească. După cum am văzut, încă din perioada interbelică Sandu Tudor este preocupat de influența nefastă asupra tinerilor exercitată de grupări extremiste. În închisoare, el cunoaște o serie de tineri legionari care, în spațiul carceral, manifestă o atitudine demnă, exemplară, sunt anticomuniști convinși și, mai presus de toate, sunt în căutare de un ideal spiritual, pe care ei credeau că-l găsesc în doctrina legionară propusă de C.Z. Codreanu. Sandu Tudor nu face altceva decât să aprecieze valoarea intrinsecă a acestor oameni, care formează o resursă excepțională. Singurul lucru care trebuie făcut, în opinia lui Sandu Tudor, este să-i ajute să se reorienteze către adevăratul ideal spiritual.

Acest lucru îl mărturisește și Adrian Făgețeanu¹⁷⁶, în timpul anchetei la care este supus de către Securitate. Eliberat din detenție în 1956, Adrian Făgețeanu își caută din nou rostul în rândul Bisericii, fiind tentat să meargă la Rarău, unde stareț era prietenul Sandu Tudor, dar se retrăsese și colegi din închisoare, vechi legionari, care intraseră în monahism, precum Ioan Stoianovici. Vine, pleacă, de mai multe ori, ezitând să se așeze într-o regiune în care era cunoscut pentru activitatea ca polițist și ca militant legionar. În urma evaluării făcute de organele de Securitate, de la nivel central și regional, din noiembrie 1957, s-a decis că nu-și mai au rostul diversele pătrunderi informative, pentru a afla ce se întâmplă la Rarău, ci mai simplu ar fi să-l aresteze pe Adrian Făgețeanu și să scoată de la el informațiile necesare.

Făgețeanu este arestat în februarie 1958, sub motivul rejudecării procesului în care fusese implicat, însă miza era să se afle ce activitate desfășoară Sandu Tudor. În timpul anchetei, Adrian Făgețeanu a spus că a desfășurat activitate legionară la facultatea de teologie din Cernăuți, mutată după război la Suceava și, mai apoi, a plecat la București pentru a-și termina lucrarea de licență, fiind găzduit la mănăstirea Antim. Aici, în 1947, l-a cunoscut pe Sandu Tudor, prin Pavel Leca (Paulin Leca). Aflând că Făgețeanu a fost condamnat pentru activitate legionară, Sandu Tudor i-a spus „că pentru a continua lupta împotriva concepției materialiste nu-și mai au rostul metodele folosite de mișcarea legionară pe plan organizatoric, iar singura posibilitate de a lupta împotriva concepțiilor materialiste este cea pe plan religios, iar în cadrul bisericii cea mai bună pregătire pentru o astfel de luptă se face în monahism. Sandu Tudor mi-a spus că pentru a putea să-mi dau seama de această pregătire să iau parte la ciclul de conferințe ce sunt ținute la biblioteca mănăstirii, la care am participat. Aceste conferințe erau ținute de Sandu Tudor, de mitropolit Tit

¹⁷⁶ Vezi *Părintele Adrian Făgețeanu și crucea Rugului Aprins. Omagiu la un secol de la nașterea sa*, Editura Lumea Credinței, 2012.

Simedrea, Benedict Ghiuș, profesor Alexandru Mironescu, și un funcționar de la Academia Română, pe care nu l-am cunoscut.”¹⁷⁷

„Prin luna iulie 1947, mai spune Făgețeanu, într-o discuție pe care am avut-o cu Sandu Tudor, acesta mi-a făcut cunoscut faptul că la el s-au prezentat câțiva studenți teologi, care au declarat că în rândurile studenților legionari sunt frământări legate de măsura în care mișcarea legionară se găsește pe linia dogmelor creștine sau nu și i-au solicitat lui clarificări în scopul orientării lor în această chestiune....

Sandu Tudor mi-a afirmat că le-a răspuns acestora că nu poate să dea clarificări într-o discuție de câteva cuvinte, propunându-le să ia parte la conferințele ce au loc la Antim, în urma cărora – în timp – ei singuri se vor lămurii...

Ulterior, Sandu Tudor... mi-a spus că tinerii în cauză frecventează cu regularitate conferințele ce au loc la Antim și că aceștia s-au constituit într-o grupare, denumită ATOS (Asociația Tinerilor Studenți Teologi Ortodocși)...Sandu Tudor nu mi-a vorbit niciodată despre faptul că asociația ar avea vreun caracter politic dușmănos...

În anul 1946, sau 1947, la penitenciarul Aiud, în rândul legionarilor încarcerați au avut loc frământări. Un grup legionar din care făceau parte Trifan Marian, Anghel Papacioc, Alexandru Ștefănescu, Gafencu, Ianolide și mulți alții, s-a ridicat împotriva liniei de activitate legionară dată de Horia Sima, linie pe care o considerau politicianistă, ce urmărește obținerea pe orice cale, chiar cu prețul teroarei și a sacrificiilor, a conducerii în stat și care, prin aceste practici, s-a îndepărtat de la dogmele bisericii creștine... Nu este exclus ca între activitatea de la Antim a acestor studenți și gruparea lor în asociația „ATOS” și (cele petrecute la Aiud) să existe o legătură. Menționez însă că nu pot face niciun fel de precizări concrete în această direcție.”¹⁷⁸

De asemenea, Făgețeanu relatează că, în iulie 1947, Sandu Tudor a organizat o retragere de o lună, la mănăstirea Govora, la care au mai luat parte Virgil Stancovici, Valeriu Străinu, Andrei Scrima, Benedict Ghiuș, Sofian Boghiu, Felix Dubneac. „Cu acest prilej, spune Făgețeanu, Sandu Tudor a afirmat că intenționează să înjghebeze o mănăstire cu monahi intelectuali pentru a-i pregăti în scopul luptei pentru combaterea concepției materialiste.”¹⁷⁹

În anul 1950 Sandu Tudor a chemat la schitul Crasna pe Adrian Făgețeanu, pe Antonie Plămădeală și pe alți monahi, cu intenția de a înjgheba schitul de intelectuali. Din varii motive, comunitatea s-a risipit rapid, iar arestarea lui Sandu

¹⁷⁷ ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 61.

¹⁷⁸ *Ibidem*, f. 75-76.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

Tudor din 1950 a pus capăt proiectului abia început. La scurtă vreme a fost arestat și Sandu Tudor.¹⁸⁰

Astfel, prin explicațiile lui Adrian Făgețeanu, care au fost întărite ulterior și de declarațiile lui Roman Braga sau Arsenie Papacioc, se vedește legătura dintre activitatea de la mănăstirea Antim și proiectul mănăstirii de intelectuali a lui Sandu Tudor, precum și atitudinea pe care acesta a avut-o față de tinerii care erau membri sau simpatizanți ai mișcării legionare, încă de dinainte de perioada detenției la Canal. Pentru Sandu Tudor, momentul „Rugul Aprins” era tot o formă de manifestare a proiectului său paideic, care, în acea perioadă extrem de scurtă (1945-1947), când s-a mai putut respira, a putut să-i adune pe oameni la Antim, în inima Bucureștiului, nu în spații excentrice, precum Rarăul, să mobilizeze mult mai multe persoane pe care le-a implicat în proiect și să impună un ritm susținut al întâlnirilor, fapt care dă amplitudine, consistență și vizibilitate acțiunilor de la Antim. După aceea, lucrurile se desfășoară mult mai greu, deoarece totul trebuie să fie mai discret, oamenii se tem de efortul duhovnicesc și de Securitate, rămânând alături de Sandu Tudor și de proiectul său (utopic, ar spune unii), doar prietenii buni: Alexandru Mironescu, Benedict Ghiuș și alți câțiva.

Dacă nouă lucrurile ne apar clare în cazul părintelui Daniil, pentru ofițerii de Securitate situația era mai complicată. Ei aveau în vedere avertismente de genul celor date de „Rareș” că, folosindu-se de naivitatea lui Sandu Tudor, mulți legionari își vor găsi refugiul în mănăstiri, continuând acolo activitatea „subversivă” specifică.

Relația legionarism-creștinism și prezența unor figuri legionare în cadrul Bisericii, la diverse nivele, este una din cele mai controversate subiecte ale istoriei comunismului românesc, care oscilează între două poziții divergente. Pe de-o parte, există percepția Securității, care crede că legionarii își continuă neabătut viziunea lor, care implică revoltă, preluarea puterii politice, utilizarea armelor, ei căutând să se organizeze politic ascunzându-se în spatele unor organizații religioase, prin infiltrare. S-a vorbit o perioadă de Martorii lui Iehova, apoi de Oastea Domnului, ca instrumente ale politicii legionare, pentru ca, din 1956-1958, să se vorbească tot mai insistent că monahismul ortodox este infiltrat cu legionari. Pe de altă parte, unii istorici de azi consideră că e vorba de un mit construit de Securitate, menit să lovească în monahism.

Lucrurile sunt mult mai complicate și, pentru lămurirea sa, s-ar cere multe pagini pentru că, este nevoie, cel puțin când analizăm cazul unor personalități, să analizăm în chip monografic problema, ca și în cazul lui Sandu Tudor. Închiși la Aiud, Pitești, Canal și în multe alte locuri, legionarii au avut ocazia să discute cu privire la rostul și destinul Mișcării Legionare, existând, din acest punct de vedere,

¹⁸⁰ *Ibidem*, f. 62.

continui reevaluări și regândiri, care conturează o paletă ideologică complexă. Există grupări de legionari „politici”, care continuă să vadă rostul legiunii ca mișcare politică, cu anumite revizuiți în ceea ce privește utilizarea forței și promovarea spiritului totalitar. Pe de altă parte, sunt „legionarii” mistici, cum sunt cei de la Aiud, din perioada anilor '40, din care amintim pe Valeriu Gafencu și Anghel Papacioc, pentru ca, ulterior, să apară numeroase semnalări de discuții cu privire la relația dintre legionarism și creștinism, pornindu-se cel mai adesea la afirmația lui C.Z. Codreanu despre cele două căi, cea a bisericii și cea a legiunii. Interpretările sunt extrem de diverse, de la părăsirea totală a viziunii legionare și convertirea la creștinismul mărturisit de Biserică, până la ideea „transfigurării” legionarismului, aflarea „adevărului” său sens, prin „ridicarea” căii legiunii la calea bisericii. De aici, viziunea asupra legionarismului drept cale spirituală, opusă ateismului comunist, care încerca să elimine ceea ce era considerat a fi „greșeală”, în primul rând crima și, uneori, anti-semitismul.¹⁸¹

Din acest motiv, în chestiuni care par identice, fiecare înțelege ce vrea. În mod special am reprodus detaliat nota lui „Costică” despre N.C., deoarece acesta ia cunoștință de ideile lui Sandu Tudor, însă le receptează în felul său, vorbind de revoltă, de conspirația iudeo-masonică, etc. În multe cazuri, pe care nu le-am detaliat aici, Sandu Tudor s-a întâlnit cu cei pe care-i chema în monahism pe terenul neînțelegerii reciproce.

Toate aceste chestiuni presupuneau o hermeneutică complexă, cu nuanțe mult prea greu de decelat pentru niște ofițeri ai Securității care, între timp, primise ordin să înceapă al doilea val major al represiunii, pentru a-i cuminti pe „intelectualii” prea fascinați de revoluția maghiară și ușoarele tendințe de relaxare a contextului internațional. În cele din urmă, tot lotul „Alexandru Teodorescu și ceilalți” va fi calificat, fără discriminare, ca „legionar”. Simplu și clar. Și totuși...

Cei care întocmesc raportul cu propunerea de arestare a lui Sandu Tudor și a altor persoane, încearcă să fie scrupuloși și să arate că au făcut o analiză și evaluare obiective, concluziile de învinuire fiind surprinzător de nuanțate pentru acea epocă, evitând să vorbească de un grup de „legionari”: „În concluzie, Sandu Tudor și ceilalți din grupul său, desfășurată activitate contrarevoluționară sub masca misticismului. Ei au reușit să atragă în această acțiune a lor o serie de elemente, majoritatea legionari, în special dintre cei ieșiți din detenție.

Acțiunea informativă a stabilit rolul de conducător și îndrumător al lui Sandu Tudor în această activitate subtilă contrarevoluționară și tendința de lărgire a sferei lor de activitate.

¹⁸¹ Vezi George Enache, *Orthodoxy, Liberalism and Totalitarianism in Modern and Contemporary Romania*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2016, pp.252-286.

Cu toate că din datele existente rezultă că o serie de fruntași legionari au apreciat acest sistem de activitate contrarevoluționară, găsindu-l adecvat situației politice interne și externe, totuși nu a rezultat până în prezent o directivă dată de vreun conducător legionar.

Pentru aceasta, continuarea acțiunii informative pentru a stabili vreo eventuală legătură superioară care ar avea vreun rol diriguitor în activitatea grupului Sandu Tudor nu mai este oportună. Mai mult, ținând cont de tendințele de lărgire a activității grupului, prin atragerea de noi aderenți, în special din rândul tinerilor, acțiunea lor devine socialmente periculoasă.¹⁸² Soluția a fost, evident, arestarea elementelor periculoase...

¹⁸² ACNSAS, fond Informativ, dosar 211015, vol. 3, f. 8-9. Inițial, lista celor care urmau să fie arestați și anchetați era următoarea: Sandu Tudor, Roman Braga, Alexandru Mironescu, Benedict Ghiuș, Stoianovici Ion, Felix Dubneac, Sofian Boghiu, George Văsâi, Pistol Dan, Șerban Mironescu, Gabriel (Nicolae) Rădulescu. Conform schemei Securității, Sandu Tudor era „șeful organizației”, Alexandru Mironescu, Benedict Ghiuș, Sofian Boghiu erau maeștrii care acceptaseră să-l ajute pe părintele Daniil în îndrumarea tinerilor, Roman Braga era discipol lui Sandu Tudor încă din 1947 și se ocupa cu recrutarea de tineri pentru Rarău, Ion Stoianovici era legionar vechi, cu întinse relații printre camarazi, unul dintre primii foști deținuți care făcuse pasul și intrase ca frate la Rarău (e drept, pentru puțină vreme), în timp ce Văsâi, Pistol, Șerban Mironescu și Rădulescu erau studenți despre care se știa că participaseră la întâlniri duhovnicești, la Rarău sau la București. Felix Dubneac era monah la Plumbuita, alături de părintele Sofian, însă el a fost implicat în grup deoarece primise un caiet de poezii ale lui Radu Gyr de la Grigore Zamfiroiu, fost legionar, care dorea să intre în monahism, cunoscut al lui Stoianovici. Obiectivul Securității era să întărească astfel dimensiunea „legionară” a activității celor incluși în grup și să stabilească conexiuni cu alte grupuri care urmau să fie arestate. De altfel, Stoianovici a fost „transferat” în grupul „Constantin Atanasiu și alții”, din care a făcut parte Radu Gyr și Grigore Zamfiroiu. În locul său este introdus părintele Arsenie Papacioc, considerat o piesă grea prin trecutul său legionar, deși în cazul său despărțirea de ideile legionare este (și era) foarte clară. În lunile următoare au mai fost incluse și alte persoane în lot. Oricum, noile ordine ale regimului cereau represiune generalizată și, prin urmare, atenția la detaliu dispăruse complet. (*Ibidem*, f. 9-12).

Costel CIOANĂ *

SIMBOLURILE INTIMITĂȚII ÎN BASMUL FANTASTIC ROMÂNESC. (I) THEOXENIA

THE INTIMACY SYMBOLS IN THE ROMANIAN FAIRYTALE. (I) THEOXENIA

- Abstract -

The concept of hospitality (by which we mean, broadly, the kindness and generosity shown to the people away from their home or place of origin), has generated a certain relationship between the host and guest, translated either in material (giving gifts to each other) or non - material (protection, shelter, certain legal rights). A. van Gennep seen as a rite of aggregation, integration of the individual in a group (the author given the symbolism of communion and sharing food gifts that create continuity of the social bond) as a form of gift (O.Văduva), hospitality to strangers and especially to the divine couples traveling generated while a certain figurative structure present in both myths (Old Testament, Greco-Roman, Japanese etc.) and the Romanian traditional imagery, generator and / or consumer fairytale. Starting from epiphenomenon variations present in classical myths of *theoxenia* (Lot, Jesus, Philemon and Baucis etc.), this study brings to the fore, diachronic and hermeneutical perspective, the characteristic of this concept (*Theoxenia*) in the Romanian fairy tale in which presence, in many cases, it constitutes an important mitem, regulatory, functionally, significant.

Keywords: hermeneutics, theoxenia, Romanian fantastic tale, mythanalyse, traditional imaginary.

Subiect aflat la jumătatea distanței dintre profunzimea mitului și expresivitatea plastică a imageriei literare generate de mentalitarul tradițional românesc, găzduirea unor divinități în spațiul profan al cotidianului din basmul

* Muzeul de Artă Veche Apuseană, Academia Română (kishinn@gmail.com).

fantastic românesc se constituie într-un amplu „șantier” mitofolcloric, marcat (exact ca și în cazul miturilor cu acest subiect), de un subtil joc al constantelor și al (re)înnoirilor, care nu fac altceva decât să fundamenteze și să justifice ontologic acest mitem. Activând elemente complexe ale gândirii și reprezentării simbolice, *theoxenia* basmului fantastic românesc se originează, deloc surprinzător, într-un alt timp și spațiu mitic (vetero- și neotestamentar, greco-roman), care, mitanalizate, permit (deopotrivă) descrierea și înțelegerea perpetuării și evoluției acestui mitem la nivelul imaginarului traditional românesc. Dintre episoadele mitice celebre care vizează în mod explicit *theoxenia*, prin apropierea de modelul folcloric al basmelor luate de mine în discuție, trebuie amintite: adăpostirea mesagerilor divini de către Lot¹, a profetului Ilie de către văduva din Sarepta², a lui Elisei de către Sunamita din Sunem³ (pentru Vechiul Testament); găzduirea lui Iisus sau a discipolilor săi în diferite case⁴ (pentru Noul Testament); a tandemului divin Zeus – Hermes de către Philemon și Baucis⁵ (pentru mitologia greco-romană).

Iată de ce, înainte de a analiza și interpreta forma și prezența acestui mitem la nivelul basmului românesc, este obligatorie, din perspectivă hermeneutică, o scurtă „descindere” în zona fundamentelor, a metonimiilor acestor mituri clasice.

Pentru antici, ξενία/*Xenia* definea conceptul aproape ritualic de amabilitate și generozitate pe care o gazdă îl manifesta față de cineva străin de acele meleaguri, oferindu-i protecție, adăpost, hrană, daruri.⁶ Tot astfel, θεοξενία / *Theoxenia*

¹ Acesta este gata să își sacrifice (sexual) cele două fiice virgine pentru a-și putea proteja oaspeții de pornirile sexual-inoportune ale concetățenilor săi (Geneza 19, 1-19).

² Important este substratul magic, rezultat tipic al gândirii tradițional-simbolice, care rezultă din această disponibilitate a găzduirii necondiționate a divinității de către o persoană săracă: ca răsplată, profetul îi înmulțește văduvei făina și uleiul! (1 Împărați 17, 8-15).

³ Căreia îi dăruiește, la bătrânețe, un fiu (2 Împărați 4, 8-17).

⁴ Astfel, în Betania *Iisus* este găzduit de Simon Leprosul (Matei 26, 6 – același episod și la Marcu 14, 3), într-o casă din Capernaum, unde vindecă un paralytic (Marcu 2, 1-12), în multe alte locuri (Marcu 7, 24; 9, 33; Luca 4, 38; 7, 36; 10, 33-35 → aici fiind menționată o casă de poposire; 11, 37; 14, 1; 19, 1-10 → pentru cina cea de taină; 22, 7-14); Petru este găzduit în cetatea Iope, de către un tăbăcar, Simon (Faptele Apostolilor 10, 5-6), în cetatea Tiatira de către o vânzătoare de purpură, Lidia (Faptele Apostolilor 16, 14-15), în Filipi de către temnicerul închisorii (Faptele Apostolilor 16, 33-34), în Cezareea fiind găzduit chiar în casa evanghelistului Filip (Faptele Apostolilor 21, 8) etc.

⁵ P. Ovidius, *Metamorfoze* (Studiu introductiv, traducere și note: D. Popescu), Ed. Științifică, București, 1972, VII, pp. 242-245.

⁶ Cu referire la această dimensiune a ospitalității, sugestiv mi se pare un pasaj din *Despre originea și țara germanilor* a lui P. C. Tacitus: [...] Nici un alt neam nu se dăruie cu mai multă patimă oșpețelor și plăcerilor oșpeției. A nu primi pe cineva în casă, oricine-ar fi acela, e-o fărâdelege; fiecare, după cum îi dă mâna, își primește oaspetele cu masa-ntinsă. Când nu mai are ce-i da de mâncare, cel ce era până acum gazdă îi găsește alta și ei se duc împreună la casa cea mai de-aproape, nepoștii. Dar aceasta n-are a face: ei sunt primiți cu aceeași

întruchipa obligația de a fi amabil și ospitalier cu orice străin care solicita găzduire temporară, existând credința că sub înfățișarea unui străin oarecare se poate ascunde oricând un zeu. În lumea romană, *hospitium* se constituia într-un drept divin al oaspeților de a cere găzduire și o obligație a gazdelor de a o oferi. Foarte aproape de această accepțiune este termenul medieval *hospitia*, care se referă, în sens general, la ansamblul de clădiri-anexe unei mănăstiri, în care pelerinii sau călătorii, oamenii săraci și/sau bolnavi, găseau (temporară) găzduire și alinare, multe dintre acestea având și statut de spital.⁷ Relațiile (private sau publice) de *ospetie*, uneori încălcate,⁸ au generat, în timp și spațiu, un anumit tip de relație între gazdă și oaspete. În acest sens, nu este deloc lipsit de importanță faptul că avem, în lumea greco-romană, anumite acte normative care instituiau sau reglementau relațiile dintre gazdă și oaspete (*Hospitalis tabula*), că sunt schimbate între aceștia, cu caracter ritualic aproape, obiecte diverse (generic numite *αστραγαλός/Astragalos*), uneori acest

omenie.. Dacă-i vorba de dreptul oaspei, cunoscut, necunoscut, nimeni nu-l întreabă nimic. La plecare, dacă oaspele cere ceva, datina este să-i dai, dar și gazda poate cere, la rândul ei, fără nici o sfială. Ei se bucură de daruri, dar nici nu țin socoteală de cele date, nici nu se țin îndatorați pentru cele primite: între stăpânul casei și oaspe numai omenie!” Vezi P.C. Tacitus, *Despre originea și țara germanilor*, în vol. *Opere*, I (Traducere și note de T.A. Naum, studiu introductiv de N. Lascu), Ed. Științifică, București, 1958, XXI, 2).

⁷ În 542 se înființa în Franța, la Lyon (de către Childebert I, rege al francilor), *Hotel-Dieu*, în 652 unul similar fiind constituit și la Paris. În Italia, cel mai vechi spital este considerat ca fiind cel din Siena, Santa Maria della Scala, constituit în 898. Înființate pe lângă mănăstiri sau de către reprezentanți ai Bisericii (spre exemplu, din inițiativa papei Inocențiu al III-lea sunt înființate Ospedale di Santo Spirito la Roma, Ospedale di Santa Maria degli Innocenti la Florența, amândouă funcționale și astăzi), acestea asigurau deopotrivă *cazare* (*hospitia*) și *tratament medical*. Pentru detalii, vezi E. Chaney, *Philanthropy in Italy. English Observation on Italian Hospitals, 1545-1789*, în *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance* (second edition), London, Routledge, 2000.

⁸ Vezi celebrul caz al lui Paris care, găzduit în casa lui Menelaus, îi fură acestuia soția: încălcarea obligațiilor de oaspete va justifica, din această perspectivă, pornirea războiului troian, semnificativ fiind, în acest război, și atitudinea zeului suprem (*Zeus*), care, alături de alte atribute, îl avea și pe cel de *Xenios*, protector al călătorilor/oaspeților. Or, încălcarea legilor de ospetie (= furarea nevestei lui Menelaus) însemna, nici mai mult, nici mai puțin decât nesocotirea și subminarea autorității divine a lui *Zeus Xenios*! Multe alte cazuri de încălcare a ospetiei sunt menționate în *Odisseia* lui Homer: Antinous, un pretendent la mâna Penelopei, încalcă și el *xenia* aruncând cu un scaun în Ulise, gest condamnat până și de ceilalți pretendenți, speriați că ar fi putut fi un zeu: „Prietene Antinou, e-o rușine / să dai așa-ntr-un biet milog. El poate / o fi vre-un zeu ceresc. Adese zeei / ca oameni venetici și-n multe chipuri / orașele străbat și cercetează / ticăloșia și dreptatea lumii” (A se vedea Homer, *Odissea*, Traducere de G. Murnu, Ed. Minerva, București, 2008, XVII, 650-655); Evrimah procedează întocmai, stârnind mânia lui Telemah, al cărui oaspete era Ulise deghizat în cerșetor (XVIII, 455-560), și Ctesippus (XX, 371-410) etc.

schimb generând situații interesante,⁹ că avem divinități care erau considerate protectori ai călătorilor și/sau oaspeților (Ζεύς Ξενίος / *Zeus Xenios*, *Iupiter hospes* sau *Iupiter hospitalis*, *Dis hospitii*)¹⁰ și altare (votive) dedicate acestora.¹¹ Dacă despre relațiile private de ospetie (divină) mă voi ocupa în rândurile următoare ale studiului de față, o succintă menționare merită și relația publică dintre gazdă și oaspete. Constituindu-se, *avant la lettre*, într-un fel de consul, în lumea antică greco-romană avem menționarea unor persoane (*Προξενος/Proxenos*) care, locuind într-o cetate, benevol și în virtutea unor beneficii materiale oarecare, alegeau să reprezinte o altă cetate în relațiile cu propria lor cetate. Aceste sarcini (*Εθελοπροξενος / Etheloproxenos*) vizau îndeosebi buna primire a unor cetățeni sau ambasadori din respectiva cetate reprezentată, dar și sarcini politice, economice, administrative etc., mențiunile documentare privind aceste persoane fiind destul de numeroase.¹²

⁹ Mă refer aici la celebrul episod al *Iliadei* (VI, 212-236) dintre Diomedes Tididul și Glaucos, care, deși combatanți în tabere adverse, stabilesc o relație de strânsă prietenie și fac schimb de arme pe baza unor relații vechi de ospetie dintre strămoșii fiecăruia! (vezi Homer, *op. cit.*, VI, pp. 211-213).

¹⁰ *Aeneas*, în fuga sa, este găzduit de regina cartagineză Dido, la ospățul dat de aceasta fiind invocat numele lui *Iupiter Hospitalis*: „[...] *Cupa cea grea-mpovărată de aur și pietre și-o cere / Dido și-o umple cu vin; dintr-asta băuse și Belus / cândva și-n urma lui toți. Acuma e tăcere-n iatacuri.* / «*Iupiter, cel ce te chemi păzitorul primirii de oaspeți, / veselă fă-ne tu ziua de azi! Troienii și punii frați / să se facă!*»” Vezi Vergilius, *Eneida* (Traducere de G. Coșbuc, ed. îngrijită, note și prefață de Stella Petecel), Ed. Univers, București, 1980, I, pp. 726-731. Tot astfel, Tacitus (în *Anale*, X, 52), amintește clasa de *Dii hospitalis* care se opun uciderii unui oaspete în casa în care acesta fusese găzduit...

¹¹ Pe teritoriul României, un astfel de altar votiv dedicat lui *Iupiter hospitalis* sau clasei de *dis hospitii* a fost descoperit la Potaissa, fiind similar altora din imperiul roman - Eburacum - York; Sitifis - Mauretania etc. (Vezi M. Bărbulescu, Ana Cătinăș, *Inscriptii dintr-un templu de la Potaissa*, în „*Ephemeris Napocensis*”, II, 1992, pp. 117-118). Un altar dedicat lui *Iupiter Ospitalierul* amintește, la Amathunta, vechi oraș pe coasta meridională a insulei Cipru, și Ovidius în *Metamorfozele* sale (*op. cit.*, X, 285), reitărând accepțiunea dublă a termenului de *hospes* („oaspete” dar și „străin”) din celebrul dicton latin *hospes hostis* - „străinul/oaspetele este un dușman”: „[...] În fața porților acestora se înalță un altar al lui Jupiter Ospitalierul. Acest altar, înfiorătoare nelegiuire, de-l vedea vreun călător străin că-i plin de sânge, credea că au fost jertfiți acolo viței de lapte și mioare din Amathunta. Jertfit era însă străinul. Indignată de sacrificiile nelegiuite, binefăcătoarea Venus se pregătea să părăsească orașele sale și ogoarele Ophiusei” (vezi P. Ovidius, *op. cit.*, p. 285).

¹² Regele sidonian Straton fusese numit, pentru serviciile aduse Atenei, *Proxenos*. La Atena era renumită, pentru calitatea de *Προξενος / Proxenos* ai Spartei, familia Callias, un celebru *Προξενος / Proxenos* al Atenei la Sparta fiind Cimon. Xenofon, în *Anabasis* (III, 1, 4) este invitat în expediția militară organizată de Cyrus împotriva fratelui său, regale persan Artaxerxes, de Proxenos, elevul filosofului Gorgias din Leontini (vezi Xenofon, *Anabasis*, traducere, studiu introductiv, rezumate și note de Maria Marinescu-Himu, Ed. Științifică, București, 1964, p. 6,119). Tot astfel, Pausanias, în celebra sa *Călătorie în Grecia* (VIII, 27, 3), îl amintește pe Proxenos din Tegea, dar și pe un Theoxenos din Parrasiai. (Pausanias,

O asemenea idee (găzduirea divinității de către un profan, în majoritatea covârșitoare a cazurilor cel mai sărac al comunității respective), nu avea cum „să scape” imaginarului tradițional românesc, avid de subiecte cu semnificații simbolice, de opțiuni și/sau asocieri (uneori heteroclite, alteori extrem de previzibile) care să sublinieze sau să reitereze sistemele de echivalare moral-caracteriologică ale eroului și ale naturii umane a acestuia în raport cu comunitatea. Iar basmul fantastic românesc pare extrem de propice pentru implementarea acestei idei, aproape fiecare antologie clasică de basme având menționat acest mitem.¹³ Funciarmente, discursul critic despre acest mitem are, în strânsă și evidentă legătură cu fondul imaginar generator și consumator de basm, două mari caracteristici care se cer menționate.

A) La o primă citire a acestor basme în care apare motivul theoxeniei, mitanaliza relevă un alt puternic mitem, de-o forță poietică și un dinamism proteic: preumblarea/călătorirea pe pământ, printre oameni, a divinității/divinităților. Din demiurgică curiozitate, cu scop de pură informare sau cu rol reparatoriu, această preumblare incognito a unor divinități canonice (Dumnezeu, Dumnezeu Sfântul, Domnul Hristos, Sfântul Petru) sau conotate mitofolcloric (Sfânta Vinere, Sfânta Duminecă), îndepărtează sau elimină ireversibil tentația creației ratate, maculate, cu inevitabila retragere a creatorului în propria-i transcendență. Situațiile cu motivul theoxeniei în prim-planul basmelor luate în discuție în acest studiu, ne arată cum divinitățile prezente printre oamenii basmelor nu sunt, în nici un caz!, un *deus otiosus*, *remotus* sau *absconditus*. Ba, dimpotrivă: într-un seducător synopsis, divinitățile care se preumblă pe pământ, printre oameni, corijează situații (sociale)

Călătorie în Grecia, studiu introductiv, traducere, note de Maria Marinescu-Himu, Ed. Științifică, București, 1982, II, pp. 128-129) etc.

¹³ Astfel, motivul *theoxeniei* se regăsește la Gr. Crețu, *Basme populare românești*, ediție îngrijită de I. Datcu și I. Stănculescu, prefață de I. Datcu, vol. I-II, Ed. Saeculum I.O., București, 2010, I, pp. 36-37, 119, 154-155, 157-159; B.P. Hașdeu, *Literatură populară. Basme populare românești*, ediție îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, prefață de Ov. Bârlea, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 2000, pp. 65-66; P. Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*, ediție îngrijită de Aristița Avramescu, vol. I-II, Ed. Cartea Românească, București, [1882] 1988, I, pp. 549-550; I. Opreșan, *Basme fantastice românești*, vol. I-XI, Ed. Vestala, București, 2005-2006, I, p. 150, 158; Idem, II, pp. 167-168, 176-177; Idem, III, pp. 290, 320-321; 2006, Idem, VII, p. 210; I. Pop-Reteganul, *Povești ardelenesti. Basme, legend, snoave, tradiții și povestiri*, ediție îngrijită și studiu introductiv de V. Netea, Ed. Minerva, București [1888; 1895; 1903] 1986, pp. 92-96, 125, 184-189, 222, 229-230, 378, 430; I.G. Sbierea, *Povești și poezii populare românești*, Ed. Minerva, București, [1886] 1971, pp. 212-213; I. Șerb, *Făt-Frumos cu părul de aur. Basme populare românești*, vol. I-II, ediție îngrijită de I. Șerb, Ed. pentru Literatură, București, 1967, I, pp. 195-196; P. Ugliș-Delapescica, *Poezii și basme populare din Crișana și Banat*, Ed. Pentru Literatură, București, [1910] 1968, pp. 165-166; Al. Vasiliu, *Povești*, Ed. Tineretului, București, [1927] 1958, pp. 275-276 etc.

sau nedrepte manifestări umane,¹⁴ botează, moșesc și înzestrează (cu arme magice și atribute fizice deosebite, peste medie) fiii unor oameni săraci sau pe nedrept exilați din cadrul social dintâi,¹⁵ ori, dimpotrivă, răsplătesc credința, bunătatea umană dezinteresată, altruismul¹⁶ etc.

Această preumblare a divinității pe pământ nu pare, conform unor menționări, accidentală, ci obișnuită, așa spune chiar „de tradiție”:

„[...] La o etate oarecare, Dumnezeu s-a gândit, din mila lui, că era prea darnic și prea cuminte cu toată lumea – făcea pomeni la toți nevoiașii - vorbind cu Sfântul Petru, când umbla pe pământ, ce-a spus?; [...] Mai trec ani mulți pe urmă și iaca lui Dumnezeu bătrânul îi vine prin minte să facă o minune mare. Îmbracă straie vechi, își pune căciulă mițoasă pe creștetul capului și glugă de mocan pe spinare, în glugă își ia fel de fel de buruiene și hai pe pământ. [...] Nici bine n-o ieșit zările, și moșnegii ș-o luat ziua bună de la femeie și s-o dus prin lume, că pe-atuncia umbla Dumnezeu și cu sfântul Petru pe pământ.”¹⁷, acest aspect fiind subliniat, în mod fericit și de dialogurile post-narative dintre narator și culegător.¹⁸

Mai mult: în unele basme avem și interesante credințe (de sorginte veterotestamentară?) legate exclusiv de această prezență divină în mijlocul profanului, mențiuni care nu fac decât să lărgască și mai mult sfera imaginarului care a generat astfel de produse literare. Mă refer aici la basmul *Povestea Busuiocului* (colecția P. Ugliș-Delapecica), basm în care eroul, un cioban, găzduiește fără să știe tandemul divin Dumnezeu și Sânpetru, iar ca răsplată pentru atenția acordată oaspeților, îi va fi dublat numărul oilor:

„[...] Busuioc le pregăti masa, cu toate bunătățile și cu o mămliguță caldă, de s-o mănânci cu ochii, și merse la bătrâni și-i pofti la masă. Aceștia se așezară la masă și mâncară până ce se săturară; atunci Sânpetru zise către Busuioc: - Dragu moșului! până deseară să-ți mărești ocolu oilor încă o dată așa de mare, că mâne dimineață nu-și vor mai încăpea în el oile. Auzind Busuioc vorbele astea din gura bătrânului, își zise în sine: «bătrânii ăștia trebuie că sunt ori niște vrăjitori, ori niște

¹⁴ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 156-157; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 125, 184-185; I.G. Sbierea, *op. cit.*, p. 216.

¹⁵ Am vorbit despre aceste aspecte într-un studiu recent apărut (C. Cioancă, *Mistagogia botezului în basmul fantastic românesc*, în „Terra Sebsv. Acta Mvsei Sabesiensis”, nr. 7, Sebeș, 2015, pp. 663-683), motiv pentru care nu voi insista.

¹⁶ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 158-159; P. Ispirescu, *op. cit.*, I, pp. 549-550; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 92-96, 187-189, 222; P. Ugliș-Delapecica, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹⁷ I. Oprișan, *op. cit.*, I, p. 136; T. Pamfile, *Basme*, în vol. *Basmele românilor*, IX, Ed. Curtea Veche, București, [1976] 2010, p. 50; Al. Vasiliu, *op. cit.* p. 276.

¹⁸ Cu referire strictă la prezența, puterile și acțiunile tandemului divin Dumnezeu – Sfântul Petre pe pământ, vezi discuțiile unor culegători cu performerii de basme fantastice (spre exemplu, vezi la I. Oprișan, *op. cit.*, I, p. 150).

proroci trimiși de Dumnezeu», că mai auzise el povestindu-se întâmplări de astea, cum umblă Dumnezo cu finu-so Sânpetru pe pământ.”¹⁹

B) La fel de importantă mi se pare dimensiunea (i-aș spune chiar predeterminarea!) noematică a acțiunii divine pe pământ, foarte rar, unul dintre cei doi (Dumnezeu sau Sfântul Petru) acționând în mod direct, vizibil, explicit. Reglementarea sau corijarea nedreptăților se face de cele mai multe ori în mod indirect, prin moșirea, botezarea și înzestrarea (cu arme magice și atribute fizice deosebite) a unor nou-născuți (de condiție socială modestă, dar cu un cert traiect ascensional), aceștia fiind cei care vor restabili echilibrul moral, social și material. Este drept, fără a acționa în mod direct, explicit, prin acțiunile lor (de moșire, botezare și înzestrare a unui prunc), aceste divinități prefigurează și autorizează cumva viitoarele schimbări pe care le va aduce, în plan moral, social și material, eroul moșit, botezat și/sau înzestrat de o divinitate. În acest sens, hermeneutic vorbind nu este deloc lipsit de sens faptul că, în unele basme, eroul poartă, după numele propriu, și apelativul „finul lui Dumnezeu”,²⁰ trimitere mai mult decât evidentă la natura lui (eroic-)special, de ales al divinității.

Totuși, sunt și mențiuni în care, din varii motive, generatorul sau naratorul de basm, a considerat necesar să destructureze această imparțialitate demiurgică, acest „non-combat” divin în spațiul profanului, vitalitatea acestor basme fiind asigurată tocmai de o astfel de acțiune, plină de substanță mitemică. Astfel, într-un basm din colecția I.G. Sbierea (*Ion Săracul*), eroul, căruia divinitatea îi menise drept soție o zână metamorfozată în mreană, este obligat de boierul satului să îndeplinească o serie de munci inițiatice, cu scopul nedeclarat de a-i lua soția. Cu ajutorul magic al soției sale, eroul duce la îndeplinire toate probele, dar, la ultima (aducerea lui Dumnezeu la masa boierului), nemaiputând beneficia de aportul soției sale, pornește în căutarea lui Dumnezeu, pe care îl găsește și pe care îl convinge să vină la casa și masa boierului.²¹ Această „*theoxenie* forțată” este, dincolo de inițierea aferentă a eroului (care, în drumul spre divinitate, vede – pe tărâmul celălalt - o sumă de fapte, rezultat escatologic al faptelor săvârșite pe pământ), și un bun prilej pentru restructurarea imaginarului, acum, la finalul basmului, având loc „transferul de merite”:

¹⁹ P. Ugliș-Delapecica, *op. cit.*, p. 166.

²⁰ Vezi, spre exemplu, basmele *Duna, finul lui Dumnezeu* (S. Fl. Marian, *Basme populare românești*, ediție îngrijită și prefață de P. Leu, Ed. Minerva, București, 1986, p. 325 și urmât); *Darvin, finul lui Dumnezeu* (I. Oprișan, *op. cit.*, VI, p. 64 și urmât.); *Petru, finul lui Dumnezeu* (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 378 și urmât.); *Finul lui Dumnezeu* (D. Stăncescu, *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului roman*, Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de I. Datcu, Ed. Saeculum I.O., București, [1892; 1893], p. 172 și urmât.) etc.

²¹ I.G. Sbierea, *op. cit.*, pp. 213-216.

„[...] După aceea au scos Dumnezeu din curte afară pe ȋigan înăinte, căci el era mai de vină, și pe boieri dupe dânsul, și li-au poroncit să să puie unul de o parte și celalat de altă parte, de poartă și binecuvântându-i cu mâna, s-au prifăcut amândoi în doi stâlpi de piatră. După aceea au chemat Dumnezeu pe Ion Săracul la curte și i-au zis: -Vezi, Ioane, stâlpii aceia de piatră? Iată ce s-au ales de boieri și din ȋigan! Tot nimică nu s-a alege din aceia carii împlă cu nedreptate și cată să surpe pe alȋii și să le iaie ei binele lor! Pe tine însă te-am cunoscut om cu dreptate și cu priinȋă; de aceea ȋți dăruiesc ȋie toate moșiile, satele, curȋile, avuȋile, în scurt tot binele boierului, și te fac pe tine stăpân în locul lui până când te-i purta cu omenie și-i fi cu dreptate pentru toȋi! Zicând acestea, au binecuvântat pe Ion Săracul și pe nevasta sa și apoi s-au făcut nevăzut. ”²²

Circumscriind credinȋele imaginarului tradiȋional românesc, în același registru al pedepsei divine aplicate cuiva cu caracter și/sau comportament deficitar, se înscrie un interesant basm din colecȋia B.P. Hașdeu (Mărgărita înălbăta). Basm cu aceeași desfășurare ca cel menȋionat supra (doar locul boierului fiind luat de nașul eroului²³), acest basm ne aduce în prim-plan un alt tip de atitudine divină, cu o evidentă intenȋie psihică: ecou (poate veterotestamentar?) al unor vremuri și relaȋii mult mai stricte, mai condiȋionante între divin și profan, pedeapsa din finalul basmului este una tranșantă și brutal-surprinzătoare.²⁴

Este important de subliniat, totodată, structura antropologică a imaginarului care a generat și/sau inserat un astfel de mitem precum *theoxenia* în cuprinsul basmelor. Asumând același tip de practică culturală ca și miturile celebre menȋionate în preambulul acestui studiu, și basmele fantastice românești subliniază în mod repetat, aproape redundant, dimensiunea social-periferică a gazdelor (profane). Totuși, este explicabilă această insistenȋă: săraci²⁵, bătrâni²⁶ sau tineri²⁷, cei care

²² *Ibidem*, p. 216.

²³ B. P. Hașdeu, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁴ „[...] Bietul băiat o primi și p-asta cu bucurie, căci după ce s-a dus acasă, i-a dat nevasta un frâu și i-a zis: -Du-te la piatra din care am ieșit eu, izbește de trei ori cu frâul, că are să iasă o măgăoaie și tu să-i pui frâul în cap și să încaleci pe ea, că are să te ducă tocmai la Dumnezău. În adevăr că n-a mers mult și s-a întâlnit cu Dumnezău, zicându-i: -Ce cauȋ, băiete? Iar el i-a zis: -Caut pe Dumnezău ca să-l duc la nașu să mănânce cu el. Dumnezău atunci i-a zis: -Du-te, băiete, îndărăpt, că Dumnezău vine el singur. După ce băiatul a ajuns acasă, a băgat măgăoaia la locul ei și s-a dus la nași-so. În timpul când a ajuns băiatul la nași-so, a găsit și pe Dumnezău în chip de uncheaș zicându-i lui nași-so: -Hai să mâncăm, că eu sunt Dumnezău. Însă nași-so atunci a cerut și stelele ca să le lumineze masa. Dumnezeu atunci i-a zis: -Da ce tot frământȋ tu lumea degeaba? Și scoȋând un cuȋit i-a tăiat capu. Încălecai pe-o șea și o spusei așa. ” (*Ibidem*, pp. 65-66).

²⁵ „Pe vremile când umbla Dumnezeu cu sfântul Petru pe lume, trăia o păreche de oameni, un bărbat și o muiere. Ei erau oameni săraci, n-aveau decât o vacă, de la care se îndulceau ei amândoi cu doi fii ai lor. Nici casa în care lăcuiau nu era a lor, nici că aveau vrun petec de

găzduiesc divinitățile sunt caractere morale deosebite, aceste basme relevând cum, fără să știe cine sunt oaspeții, gazdele fac tot posibilul ca să-i primească pe oaspeți în nota tradițională de ospitalitate, subliniată ca atare. Este semnificativ pentru această aserțiune un basm din colecția T. Frâncu, G. Candrea (Agheran Viteazul):

„[...] Biata văduvă se pocăja și ea destul și să întreba ca ce să facă, încotro să apuce? Să știți însă, dragii mei, că Dumnezeu nu uită niciodată pe oamerii năcăjiți, dacă aceștia-s cu credință cătră el. Sărmana văduvă, cum sta așa dusă pe gânduri, se trezi cam pe la cira bură că intră în casă-i doi oameni și să rugară să-i lase peste noapte să se hodiească acolo, încredințând-o că-s oameni de omerie și vir din mare depărtare, și așa mai încolo, piră-n urmă îi primi în casă bucuros. Ş-apoi știți voi cumu-i datina noastră, a moșilor, dacă-ți vire cineva strein la casă, să-l omirești cum să cuvine. Deși văduva era sărac-friptă, totuși, făcu ce focarea ei făcu și dede streinilor și ceva de luat în buze.”²⁸

Ba mai mult: avem un basm (*Povestea Busuiocului*, colecția P. Ugliș-Delapecica), în care comportamentul eroului față de (neștiuții) oaspeți de origine sacră vădește compasiune, discursul eroului și dialogul cu oaspeții fiind referențial pentru mentalitarul tradițional românesc, acest moment meritând citat in extenso:

„[...] Odată au venit la feciorul nostru doi moșnegi așa de bătrâni, de gândeai că-s dodată cu lumea. Era Dumnezău și cu finu-so Pătru. Cum ajunseră bătrânii, deteră binețe feciorului. Busuioc le mulțami și îi pofti să se hodiească puțin în căsuța lui răcoroasă. –La ce trudă – le zise Busuioc – vă mai bateți picioarele dumneavoastră la așa bătrânețe?! Dumneavoastră ar trebui să ședeți cu nepoții pe acasă, de cumva veți fi având, și nicidecum să vă obosiți picioarele, și mai ales pe căldura asta mare. Că astăzi foarte rar se mai pot vedea oameni așa de bătrâni ca dumneavoastră. –Ai mare dreptate – răspunse moșneagul, care părea mai tânăr puțin – dar bag seamă că așa ne-a fost ursita, să nu avem și noi așa feciori harnici ca și tine care să ne îngrijească la bătrânețe. –Eu, dragii mei, v-aș primi foarte bucuros să ședeți aci pe lângă mine, că barem nu aș fi tot singur și aș avea și eu pe cineva pe lângă mine, cu cine să mai schimb o vorbă, să nu fiu tot singur cu cucu, dar vedeți dumneavoastră, și eu sunt slugă la altu și apoi chiar dacă voiți, eu vă primesc foarte bucuros, căci de-o fi să merg eu de-aci de la stăpânu ăsta, la alt stăpân, veți veni și dumneavoastră cu mine, că alta ce să vă zic. –Lasă, puiu moșului –zise tot moșul cel

pământ cât de mic; cu lucrul mâinilor se țineau și cu lucrul plăteau dările și birul casei.”, I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 92. Alte exemple avem la I. Oprișan, *op. cit.*, I, pp. 150-151; Idem, III, p. 290; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 378, 430 etc.

²⁶ I. Oprișan, *op. cit.*, III, pp. 320-321; Idem, VII, p. 210; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 92.

²⁷ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 154-155; S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 372; I. Oprișan, *op. cit.*, I, pp. 167-168; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 125, 184-185; P. Ugliș-Delapecica, *op. cit.*, pp. 165-166.

²⁸ I. Șerb, *op. cit.*, I, p. 195.

mai tânăr, care era mai vorbăreț – nu te necăji tu pentru noi, că ai tu năcazurile tale dăstule. Cine ne-a ținut până am ajuns la așa bătrânețe, se va îngriji de noi și de aci înainte, câte zile vom mai avea. –D-apoi să vă aduc ceva să îmbucați, că poate veți fi flămânzi, umblând atâta cale, zise Busuioc. –N-ai face rău, că zău, suntem cam flămânzi, zise tot moșneagul mai tânăr. Cât ai bate-n palme, masa fu întinsă și încărcată cu toate bunătățile de care se găseau la stâna lui Busuioc: mămăliguță caldă, brânză proaspătă de oaie, urdă dulce, caș moale și tot ce avea el mai bun. Și mâncară moșnegii, mâncară binișor, că aproape svântară tot ce pusesese Busuioc pe masă. În timpul cât mâncară moșnegii, Busuioc luă oală și dete o fugă până la izvor și le aduse apă rece, proaspătă. Băură apă și apoi, sătui bine, de, vorba românului, puteai omorî pureci pe foalele lor, Busuioc le așternu apoi otavă și fân moale ca să-și hodiească oasele trudite, iar el ieși pe afară să-și vadă de oițe și de lucrurile lui, iar după ce isprăvi cu tot lucru se culcă și el.²⁹

În termeni fenomenologico-mitologici (vezi cazul Philemon și Baucis, care găzduiesc două dintre divinitățile de prim rang ale Greciei antice – Zeus și Hermes, refuzate „la o mie de case”³⁰), literatura populară românească menționează și cazuri de anti-*theoxenia*. Astfel, într-un colind sugestiv intitulat *Bogatul și săracul*, tandemul divin tradițional („*Dumnezeu cu Petrea Sfânt*”) sunt alungați de la casa și masa bogatului, fiind nevoiți a merge la casa și masa săracului: „Coborât-o, coborât, / Dumnezau cu Petrea Sfânt, / în mijlocu` satului, / la casa bogatului. / -Gata-i cina, bogat tare? / -Gata-i, gata, nu-i de voi, / că-i de alț` bogaț ca noi. / Dumnezău s-o supărat / și de-acolo o plecat, / la marjinea satului, / la casa săracului. / -Gata-i cina, sărac tare? / -Gata-i, gata, pa puțân, / cu câta-i s-o împărțăm.”³¹ Dar, există și basme fantastice românești în care tandemului divin îi este refuzată, în primă instanță, găzduirea, situație remediată ulterior de altcineva: spre exemplu, în *Fiutul oii*, colecția I. Pop-Reteganul, alungați de la stână de ciobanul cel bătrân, cei doi călători divini sunt găzduiți și ospătați cu lapte de la singura lui oaie, de un băiat de la stână³²; în *Azima mergătoare*, din aceeași colecție, fratele mai mic adăpostește de ploaie și hrănește cu mere pe cei doi călători, fiind ocărât, ulterior, pentru această

²⁹ P. Ugliș-Delapecica, *op. cit.*, pp. 164-165.

³⁰ „[...] Nu departe de acel loc este un lac, odinioară pământ locuit, acum apă cu multe lișețe și pescăruși de baltă. Pe aceste meleaguri a venit Jupiter în chip de muritor și împreună cu el purtătorul de caduceu Atlantiade, care și el își lăsase aripile. La o mie de case s-au dus cerând găzduire, dar o mie de case au rămas cu ușile zăvorâte înaintea lor. Doar una singură i-a primit. Mică și acoperită cu stuf și papură de baltă, în ea locuiesc pioasa bătrână Baucis și Philemon, la fel de bătrân ca și ea, uniți din anii tinereții.” (P. Ovidius, *op. cit.*, VIII, p. 242).

³¹ *Colinde din Țara Maramureșului*, în „Memoria Ethnologica”, 8-9, iulie-decembrie, 2003, p. 938; vezi și Gr. Leșe, *Colindul avutului și al săracului* (www.youtube.com/watch?v=S2E1PD5rArE, accesat la 22.02.2017).

³² I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 125.

găzduire, de frații săi mai mari³³; în *Basmul cu frații cei săraci* din colecția Gr. Crețu, tot fratele cel mic este cel care găzduiește cuplul divin³⁴ etc. Urmare a acestei atitudini constant-(non)morale, trebuie remarcată alegorizarea „premierii” sau pedepsirii celor care primesc sau refuză oaspeții: eroului îi este înmulțită turma de oi (uneori dintr-o singură oaie!)³⁵, i se dă întreaga avere a fostului său stăpân³⁶ sau îi este îndeplinită o rugămintă oarecare³⁷, pedepsirea fiind și ea alegorică.³⁸

În organică legătură cu stabilirea unei adânci și ireductibile intimități între sacrul și profanul basmelor cu acest mitem al *theoxeniei*, nu pot să nu remarc un alt aspect foarte important: intenția simbolizantă a unui anumit tip de sacrificiu, cerut de oaspeți. Sunt câteva basme în care avem de-a face cu o sublimare a biologicului uman, devenit, grație ne-alterării conștiinței și/sau credinței gazdei/gazdelor, altceva. *Stricto sensu*, alterând, deturnând sau schimbând însăși conținutul mitic, în aceste basme divinitatea cere gazdei spre mâncare „ce are mai drag în casă”. Ecou al unor (pre)istorice ritualuri sacrificiale sau de antropofagie ritualică,³⁹ basmul românesc

³³ *Ibidem*, pp. 184-185.

³⁴ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 158-159.

³⁵ I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 125: „Oaspeții dorindu-și carne, băiatul taie singura lui oiță, carnea fiind mâncată de cuplul divin care, după masă, sfătuiesc copilul să îngroape oasele în luncă, din ele răsărind o numeroasă turmă de oi!”

³⁶ I.G. Sbierea, *op. cit.*, p. 216.

³⁷ În basmul *Dunăre Voinicul* din colecția P. Ispirescu, unui sihastru care se rugase 3 zile și găzduise cuplul divin, i se împlinește dorința: un copil cioplit în lemn capătă viață! (P. Ispirescu, *op. cit.*, I, pp. 549-550); în basmul *Baba Grija*, drept mulțumire pentru găzduirea peste noapte și la cererea gazdei, Sfântul Petru oferă părului din curtea bătrânei capacități magice – cine se suie în el să fure pere, să nu se poată coborî fără acordul acesteia (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 430-431) etc.

³⁸ Neîndeplinindu-și angajamentul față de drumeții străini care le cer adăpost, acestora le sunt luate obiectele dorințelor căpătate pe cale magică: via și turma de oi ale fraților mai mari dispar (Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 156-157); turma de oi a fratelui cel mare se transformă în ciori și zboară, celui mijlociu îi iau foc din senin toate lanurile (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 187); sunt transformați în stâlpi de piatră la intrarea în curtea moșiei (I.G. Sbierea, *op. cit.*, p. 216) etc.

³⁹ Din bogata literatură de specialitate, de menționat prin acuratețea și profunzimea subiectelor dezbătute, sunt de menționat: W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, London, 1979; G. Gillison, *Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea*, în vol. *The Ethnography of Cannibalism* (P. Brown, D. Tuzin – editors), The Society for Psychological Anthropology, Washinton DC, pp. 33-50; M. Harris, *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris, 1979; J. Parry, *Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic*, în vol. *Death and the Regeneration of Life* (M. Bloch, J. Parry – editors), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 74-110; M. Sahllins, *Raw Women, Cooked Men and Other „Great Things” of the Fidji Islands*, în vol. *The Ethnography of Cannibalism* (P.

reunește o serie de figuri teriomorfe care consumă preponderent oameni (strigoi, zmei, Ghionoaia, Muma-Pădurii, Moșul Codrului etc.). Însă, pe lângă aceste personaje teriomorfe, clar conotate negativ, sunt menționate în anumite basme și divinități canonice de rang superior (Dumnezeu, Domnul Hristos și/sau Sfântul Petre) care cer sacrificii umane drept hrană. Poate ca o descărcare catartică, poate dintr-o nevoie de restaurare a stării trupesti primordiale, poate pentru o re-semnificare moral-valorică a celor care găzduiesc divinitatea, aceste (divine) cerințe de antropofagie par deopotrivă un test și o formă de (auto)evaluare a gazdei alese. Este important de menționat, aici și acum, din perspectiva fenomenologiei trupului, transcendența carnalității (eminamente umane), evidențiată, în finalul basmului, de posibilitatea depășirii limitelor acesteia, evident doar cu ajutorul divinității-oaspete:

„[...] Pe când ospătau ei, moșul deschise vorba: -Nu te îngreuiezi prea mult, nepoate, cu atâta sânguință ce-ți dai cu primirea atâtor oaspeți? -Apoi de, tăcuțule, n-am de ce să mă simt copleșit de greutate, fiindcă tot ce vezi aici nu este al meu. În dar a venit, în dar dau și eu. Și apoi omul de omenie e dator să-și ție cuvântul. Și eu m-a legătuit, când mi s-au dăruit toate astea, să fac așa și așa am să fac cât voi putea. Urmând mereu așa, văd că darul lui Dumnezeu nu lipsește din casa mea. Avem belșug de toate, sănătate și voie bună. Și călătorul nu trebuie să plece de la noi neospătat, neajutat și cu mâna goală. -Bine, bine, toate bune, zise moșul, însă s-ar putea ca unii călători să se întindă cât nu trebuie și să-ți ceară să le dai cât nu poți. - Poate să ceară cineva tot ce vede cu ochii, căci îți spusei, nimic nu este al meu. În vremea asta, iaca intră în odaie, mergând de-a bușelea, un copil grăsun și frumușel, de-ți râdeau ochii când te uitai la el. Era copilașul lor. Unchiașul, schimbat la față și la haine de nu-l mai cunoștea nimeni, se uită o clipă la copil și zise: -Uite, nepoate, eu aș pofti nițică friptură din copilu ăsta al vostru. Când auziră una ca asta, cei doi soți se uitară unul la altul, privirile li se-ntâlniră și-i podidiră lacrimile. După câteva clipe femeia zise suspinând: -Bărbate, ca să nu se zică de nescine că ce a poftit din casa noastră nu i s-a dat și fiindcă așa ne-am legătuit în fața lui Dumnezeu să dăm tot oaspeților noștri, până și viața noastră, haide să dăm și trup din trupul nostru, ca să nu ne călcăm cuvântul și ca să nu fim rușinați când vom fi luați la judecata cerească pentru faptele noastre. -Tocmai asta voiam să zic și eu, femeie, răspunse bărbatul. Îmi pare bine că și la încercarea asta grea suntem gând la gând. Unchiașului i se cutremură inima când văzu cât de bine se înțeleg cei doi soți și cât

Brown, D. Tuzin – editors), The Society for Psychological Anthropology, Washinton DC, pp. 72-93 etc.

Pentru basmul fantastic românesc, problema apetențelor antropofage ale unor personaje teriomorfe sau nu a fost dezbătută în C. Cioancă, *Contribuții la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc. Apetențele antropofage ale unor personaje*, în „Memoria Ethnologica”, an XIV, nr. 52-53 (iulie - decembrie 2014), pp. 130-142.

de statornici sunt în cugetele lor de a mulțumi cu orișice pe oaspeții pe care îi primesc în casa lor. El le zise: -Văd că cuptorul vostru este înfierbântat bine. Lăsați-mă să mă duc u să bag copilul să se frigă. Apoi, fără să mai aștepte vreun cuvânt din gura lor, se sculă, luă copilul cu dânsul, se duse și suflă în cuptor și-l băgă pe copil acolo, pe urmă se întoarse iar la masă. După ce trecu câțva timp, uncheașul zise: - Femeie, du-te de scoate copilul din cuptor, că s-o fi fript. Când se duse mama copilului, cu inima zdrobită, dar cu gândul împăcat că și-a ținut legământul, se sperie după ce deschise ușa de la cuptor și văzu că copilul era viu nevătămat și cuptorul rece. Copilu râdea și o femeie strălucitoare ca soarele îl mângâia. Neputând ține ochii la cuptor de atâta lumină, femeia luă pe dibuite copilul în brațe, mai frumos decât era înainte, și-l duse cu ea la masă. Când îl văzu, bărbatul ei înmărmuri. Unchiașii tocmai se scuseră de la masă, să plece. Cel mai bătrân, luându-și toiagul în mână și fiind gata de călătorie, zise: - Voi sunteți oameni cinstiți și omenoși. Vă potriveți în gânduri și aveți cugetul curat. V-ați ținut legămintele și o să fiți fericiți. Dați mereu celor care au nevoie și Cel de Sus vă va da neconținut, iar belșugul din casa voastră nu va lipsi niciodată. Rămâneți cu bine. Pe urmă, cei doi moșnegi plecară. Ei erau Dumnezeu și Sfântul Petru. Cei doi soți priviră mult după dânșii, femeia ținând copilul în brațe, și băgară de seamă că cei doi moșnegi, cu toate că mergeau, nu atingeau pământul, și când se mai depărtară, ei văzură cum veni un nor și-i cuprinse pe moșnegi și zbură cu ei în slava cerului.⁴⁰

Altfel, divinitatea (sau tandemul divin) este hrănită de gazde cu alimente cât se poate de tradițional-banale: mămăligă și lapte cald⁴¹, lapte proaspăt muls⁴², mere⁴³, „o cojiță de pâine”⁴⁴, mămăliguță caldă, brânză proaspătă de oaie, urdă dulce, caș moale⁴⁵ ori, pur și simplu „ceva de luat în buze”⁴⁶. Uneori, divinitatea

⁴⁰ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 157-159. Asemenea cazuri întâlnim și la I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 187-188, 222.

⁴¹ „[...] Dimineța, iar omeni muiera pe călători cu mămăligă și lapte cald.” (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 92).

⁴² „[...] Se-ntoarse dar în colibă și luă o găleată și mulse, și mulse, până ce umplu găleata de lapte și-l dete străinilor de-l beură gol, că el bucată de pâine ori de coleașă n-avea de unde să le deie.” (*Ibidem*, p. 125).

⁴³ „[...] Într-o zi când era băiețanul cel mic de pază, adecă fratele cel mic, iară vin doi călători. Era căldură mare. Nici nu se apropie bine de băiat și acela îi și pofteste să șadă la umbră până le va scutura vreo două mere. Șed călătorii la umbră și el se urcă în creanga lui, care era mai goală, și începe a le scutura mere.” (*Ibidem*, p. 185).

⁴⁴ „[...] Pe când mânca, veni la el Dumnezeu Sfântul, prefăcut într-un moșneag și-i zise: -Dă și taichii o cojiță de pâine, că sunt tare flămând și ostenit.” (Gr. Crețu, *op. cit.*, I, p. 37).

⁴⁵ „[...] Cât ai bate din palme masa fu întinsă și încărcată cu bunătățile de care se găseau la stâna lui Busuioc: mămăliguță caldă, brânză proaspătă de oaie, urdă dulce, caș moale și tot ce avea el mai bun.” (P. Ugliș-Delapecica, *op. cit.*, p. 165).

care cere găzduire unor oameni săraci este martora unei situații profund non-umane, doar intervenția (magic-) divină schimbând starea de facto:

„Ei, a fost odată ca niciodată, a fost odat-un om ș-avea trei copii. Da' era așa di sărac, n-avea ci să mănâncă nimic. El sî ducia pi câmp undi-a stat vacile vara, aduna baligî, făcea turti di baligî, li băga-n cuptor și li cocea. Și așa sî trăia el iarna. Dumnezeu și cu Sfântu Petru spuni: -Hai sî mergim pi pământ sî videm ci mai esti printri oameni! Mergând ei, nimeresc la casa la omu ăsta. Sî duc seara și-i zici: -Nu ni-ți primi sî dormim la dumneavoastrî? 'Ci: -Ba da, vă primim. Da' sî știți cî n-avem ci să vă dăm di mâncari. Da' Dumnezău zici: -Ce-o sî mâncați dumneavostri o sî mâncăm și noi. -Ei da' noi n-avem nimic ci sî mâncăm! -Ei, nimic, om sta și noi așa. Stau, da' fimeia sî gândea cî poati-a adormi Dumnezău cu Sfântu Petru și a scoati baliga din cuptor. Și tot si făcea cî sî uită-n cuptor... -Da' copiii pi cuptor spunea: -Mamî, mi-i foami! Mamî, mi-i foami! Dumnezău spuni: -Hai scoati fimei din cuptor și dă la copii sî mănânci! 'Ci: -Da' încî nu-i gata! -Ei, zici, ia uită-ti, poate-i gata! Fimeia sî tot făcea cî sî uitî, da' nu sî uita. Da' o datî sî uitî și când vedi-o pâine-așa di mare-n cuptor... Da' fimeia nu mai putea di bucurie. Începi s-o tragî cu corciovă din cuptor, nu-ncăpea pi gura cuptorului. O scoati, dă la copii sî mănânci, îi dă și lu' Dumnezău, lu Sfântu Petru, împărtași, nu mai putea di bucurie. Ei, s-au culcat, au dormit. Diminează Dumnezău li lasî și-o sticlă cu vin și pâinea ceea și zăci: -Rămâne la voi și voi sî beț', sî mâncați. Cât bea și mânca, nu sî mântuia, creștea la loc.”⁴⁷

Dimensiunea simbolică a acestui mitem la nivelul basmului fantastic românesc pare evidentă în contextul mitanalizei de față, câteva concluzii cerându-se reliefate ca atare.

În primul rând, simpla găzduire a unei ființe superioare, divine, aduce, în viața efemerelor gazde, profunde și structurale schimbări. Practic, în fiecare basm în care avem menționat acest mitem al *theoxeniei*, simpla găzduire (dacă simplă poate fi o astfel de situație!), duce în mod ireversibil la schimbarea destinului și a statutului moral, social, material al gazdei, deturnând inexorabil și discursul epic, valorizând și/sau re-semnificând basmul în cauză.

În al doilea rând și din perspectivă fenomenologică, acționând în spațiul cotidian al profanului, fie și în mod indirect (= ajutând la nașterea unor copii bastarzi, moșindu-i, botezându-i și înzestrându-i cu arme sau cadouri⁴⁸ magice și/sau

⁴⁶ „[...] Deși văduva era săracă-friptă, totuși, făcu ce focarea ei făcu și dede strinilor și ceva de luat în buze.” (I. Șerb, *op. cit.*, I, p. 195).

⁴⁷ I. Opreșan, *op. cit.*, I, pp. 150-151.

⁴⁸ Pâine și vin care nu termină niciodată, acest mitem fiind prezent și în alte zone mitologice: profetul Ilie, spre exemplu, fiind găzduit de o văduvă săracă din Sarepta, îi înmulțește acesteia făina și untdelemnul... (1 Împărați 17, 8-16); Philemon și Baucis, de câte

atribute fizice deosebite), divinitatea reactualizează arhetipalul. Aceste intervenții divine din sfera profanului nu au, în nici un caz!, caracter individualizat, personalizat, chiar dacă de ele beneficiază doar o gazdă. Trans-empirice, ele vin de fapt să reveleze natura divină, transcendența, caracterul cosmic al unei astfel de întâmplări, oferind gazdei alese, prin plenitudinea planurilor atinse în timpul găzduirii ființei superioare, planuri altfel, intangibile sau improbabile, aproape o experiență a eliberării (materiale, sociale, spirituale).

În al treilea rând, trebuie spus că, din perspectivă hermeneutică, găzduirea divinului în spațiul profanului situează aceste experiențe nu în planul evenimentialului / cotidianului (al posibilului), ci al ontologicului (al puțin-probabilului sau improbabilului). Prezența divină în spațiul profan, fie și pentru o scurtă perioadă de timp, nu doar că obiectivizează existența gazdei prin schimbarea destinului și a statutului social-material, dar, cumva re-actualizează și statutul ontic al divinității, greutatea și/sau prezența acesteia în planul profan-uman. Cu alte cuvinte, i se oferă divinului șansa de a se manifesta ca atare, de a-și da măsură capacităților, de a-și reconfigura substanța. Este de amintit, în acest context, ceea ce spunea un specialist despre acest tandem divin care se preumblă pe pământ: „Deosebit de semnificativ e faptul că, în vreme ce sfintelor apocrife li se arată, în discursul epic, cea mai mare considerație, Dumnezeu și Sfântul Petru sunt cel mai adesea tratați în regim burlesc”.⁴⁹

Nu în ultim rând, trebuie subliniat faptul că participarea indirectă (unori fiind vorba chiar de imixtiunea) divinității la treburile umane, se face rar și doar în anumite contexte, tocmai pentru a surprinde și releva aspirații (spiritual-valorice) ne-comune. Prin urmare, venind să (auto)regleze sau să normeze, aceste intervenții divine reliefează „trupul moral” al gazdei alese de divinitate pentru o efemeră ședere. Fără a avea un caracter deschis, vizibil sau clar, divinitatea (poate) trece neobservată, dar, practicarea virtuților sau a viciilor determină, la un moment dat, manifestarea divină, relevarea naturii acesteia, înscriind (și) acest mitem al *theoxeniei* din basmul fantastic românesc, într-un registru al simbolologiei tradiționale, alături de alte modele ontologice de referință.

ori scoteau vin pentru cuplul Zeus-Hermes, „vedeau că se umple din nou și crește din nou vinul de la sine” (P. Ovidius, *op. cit.*, VIII, p. 244) etc.

⁴⁹ Viorica Nișcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc. Excurs critic și texte commentate*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 76.

Virgil Nistru ȚIGĂNUȘ*

SIMBOLISM COSMOLOGIC. PATRIA ÎN OPERA LUI B.P. HAȘDEU

COSMOLOGICAL SYMBOLISM. THE COUNTRY IF THE WORKS OF BOGDAN PETRICEICU HAȘDEU

- Abstract -

The project of an „Opera Omnia” of Bogdan Petriceicu Hașdeu, the Romanian scholar of international reputation, was demanded by the special importance of his life, dedicated to assimilating and promoting the Ethos of the perennial values (historical, social and religious). He belonged to a generation that influenced the consciousness enlightened by „structure of the Whole”, whether it was the whole of history, of culture, of spirituality or of the entire existence.

The article reveals the encyclopedical personality of Bogdan Petriceicu Hașdeu, formed in the Eastern cultural space, as a synthesis of a Modernity whose major characteristic was the feeling of national permanence (standing as an example to the future generations).

Keywords: cosmological symbolism, the structure of the Whole, symphonic eloquence.

La Centenarul României Reîntregite

Motto:

„O, da, această limbă ce sună românește
Căci apa murmurândă în cuibul din izvor
E tot aceeași apă ș-atunci când rătăcește
Ducând în depărtare al Țării sale dor.” („Severin”)¹

* Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați.

¹ Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Scrieri literare*, postfață și bibliografie de P. Cornea, Ed. Minerva, 1989 (trimitere la opera poetică-în această ediție).

Ascultăm cadența, parcă mai grăbită, a Mașinii Timpului la o depărtare de 180 de ani de la ivirea în lume a lui Bogdan Patriceicu Hașdeu, autorul acestor versuri, cel ce a sporit numărul neobosiților slujitori ai Patriei de Pământ cu ascultarea profetică a Patriei din Ceruri. Lumina „ce în lume a revărsat-o” are unduirea gândirii eminesciene reflectate în „anticismul limbii”:

„Eu din Români îmi trag sorgintea
C-o sfântă dragoste-i iubesc
Și pentru tot ce-i românesc
oricând, și brațele și mintea
și sufletul mi le jertfesc.” („Sunt Român”)

Bogdan Patriceicu Hașdeu s-a format într-o perioadă astrală a culturii naționale, în care etosul valorilor perene (istorice, religioase, sociale) a influențat conștiința pătrunzătoare a unei generații iluminate. Astfel se motivează vastitatea enciclopedică a operei lui Hașdeu, cu virtuțile și antinomiile ei. Interpretarea hermeneutică a acestor forme de gândire și de limbaj îmbogățește, credem, sensurile de adâncime, generatoare de creativitate. Dintru început menționăm că, nu rareori, contemporaneitatea prezintă simptome de autism cultural (Nu întâmplător am folosit timpul prezent al predicatului). Inspirați de un cunoscut termen hegelian, confirmăm faptul că Hașdeu a constituit un edificiu al spiritului național fiind interesat de „structura întregului”². Astfel, întregul istoriei românilor de pretutindeni se identifică temeinic cu întregul Patriei (agresată de felurile paradigme ... imperiale).

Un întreg esențial îl explică pe Hașdeu în „mirabila sa călătorie”, un pelerinaj al spiritului juvenil înzestrat cu voința responsabilă de a reconstrui și a valoriza fenomenala lume românească - un prototip de rezonanță al ispititoare Europe. Feciorul eminentului profesor Alexandru Hâjdău, un adolescent bucovinean, a conturat „harta” destinului său - având ca reper Cristineștii septentrionali. A ajuns la Iași, în „Florența” României, după stagii liceale (la Chișinău), universitare (la Harkev) și cazone (în mereu surprinzătoarea Crimeea). A venit acasă pășind nu pe „un pod de flori”, ci pe întinsul curatului său suflet.

Judecător la Cahul în febra dezbatărilor unioniste, a fost demis de „autonomul” Vogoride. În replică, tânărul Bogdan a editat un săptămânal pe frontispiciul căruia vegheau cele patru silabe ale dăinuirii noastre: România. Mai multe mii de volume ale Hâjdeilor s-au încredințat Bibliotecii Universitare din Iași. Conștient, ca și alți români în căutare de sine, potrivnici nepăsării și mărginirii în secularul „proces între apăsați și apăsaători” (într-o epocă „în care spiritul de partidă a prefăcut cestiunile de stat în lupte de indivizi, când sublimul rol al revoluției al

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Albatros, p.33.

căreia scop e înnoirea instituțiilor s-a coborât (...) monopolizând patriotismul”³, de necesitatea unui model moral, Bogdan Patriceicu Hașdeu a decis: „Vom apăra românismul punându-l mai presus de orice alte considerațiuni.”

Filologul semnala astfel un exemplu de metalimbaj: românismul semnifica o dimensiune istică dar și o sălășluire spirituală, un postulat: „Nimănui nu-i va fi iertat a încălca pământul României”, nota autorul *Cuventelor den bătrâni* după Congresul de la Paris din 1856.

Osmoza dintre temeinicia studiului, sensibilitatea vaticinară și deschiderea bine cumpănită spre noile orientări europene explică idealul creator al lui Hașdeu. Unitatea spiritual a românilor de pretutindeni a reprezentat matricea unui înălțător proiect de conștiință.

„Ați fost voi oare la Abrud? / Acolo-s munții o comoară” („Adevărul”). Întrebarea nu avea conotații turistice. Din România ideală nu putea lipsi Ardealul martiric. Cu Iulia (Falicu) din Roșia Abrudului a Munților Apuseni și-a întemeiat o familie moldoveanul din Cristinești. El este unul dintre fondatorii Societății „Transilvania” pentru „răspândirea culturii naționale”. Cu îndemânarea diecilor din alte veacuri, Hașdeu va „șterge colbul de pe cronici”. A venerat deopotrivă fervoarea romantică și liniștea clasică la București, într-o prestigioasă colaborare cu Alexandru Odobescu. Are „mandat” să studieze documente referitoare la români în Serbia, la Belgrad (unde a interpretat un fragment din „Pravila” voievodului Matei Basarab), la Budapesta (care deținea un valoros manuscris pentru români, „Anonymos Lugshiensis”). Numele său e prezent la Krakovia, Lemberg, Genova, Florenza, Paris, Sankt Petersburg, adică în „crucișul și în curmezișul” legendarului, creștinului - dintru obârșii - continent, pe care Bogdan Patriceicu Hașdeu l-a abordat ca pe o Bibliotecă a adevărului în „umbra Crucii”, susținută de geometria sensibilă a „Columniei lui Traian”. Acestui „regat” al umanității creatoare Hașdeu i-a sporit prestigiul prin opere cardinale: *Istoria critică a Românilor* (I, 1873), *Cuvente den batrâni* (I-III, 1878-1881 – o constelație de simboluri ale căror semnificații și-au pus amprenta pe herbul neamului nostru), *Etymologicum Magnum Romaniae* (I-IV, 1886-1898 – o sinteză a înțelepciunii în labirintul babilonic, tezaur străbun, călăuză pentru „ființa dinlăuntru”. „Două-trei cuvinte dintr-o limbă, spunea Profesorul de la Universitatea bucureșteană, pot restaura o istorie națională”), opera literară, studiile de folclor cu acea elocință simfonică a pădurilor: „Frunzele șoptesc / Stelele sclipesc / Și-n cale s-opresc / ... / Gios, la trunchiul bradului / Crește floarea fagului / Ea de soare se ferește / și de umbră se lipește...”⁴

³ B.P. Hașdeu, „Comentariul asupra titlului domnilor români” în *Scrieri istorice*, vol. I, ed. îngrijită, prefată și bibliografie de A. Sacerdețeanu, Ed. Albatros, 1973, p.170.

⁴ Idem, „Frunză verde. O pagină pentru istoria literaturii române” în *Studii de folclor*, ediție îngrijită și note de N.Bot, prefată de Ovidiu Bârlea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, pp.37-55.

Basmul („oglină a realității visului”) este, pentru români, „cel mai bogat izvor de credințe sau noțiuni mitologice și date lingvistice”, sublinia acest patriarh al culturii românilor, care aprecia, în termeni eminescieni, „adevărata cugetare ca fond” și „adevărata artă - ca formă”⁵. Cu această rară înzestrare, răspunzând unei chemări lăuntrice, el și-a asumat cu dreptă măsură canessa poeziei, care nu a fost nici „recreație”, nici „gimnastică a condeiului”, așa cum au apreciat autoritar unii istorici literari. Dimpotrivă, fiorul liric influențează celelalte registre ale discursului său, începând cu *Fragmentele autobiografice* (unde, pe cărările scrisului, ploaia de teamă pare să anime biblic „un trunchi tăiat”).

„Aș fi vrut să mă prefac în raza de soare care în acel moment cădea pe câmpiile Moldovei mele iubite”, scria Bogdan⁶. Metamorfoza se amână pentru că aripile largi ale păsărilor îi dezvăluie întregul patriei: „Carpații cu cele mai felurite lanțuri și vârfuri; la sud-Dunărea ... care face vârtejuri sau bolborosește la gura ei sau se rostogolește într-o lavă liniștită. Pe întinderea dintre aceste hotare șerpuiesc fluvii, râuri, se înalță coline și văi, se întind păduri și pășuni; albastrul apei se contopește cu verdeța de smaragd...”⁷

Precum părinții înzestrați cu darul înaintea-vederii, Hașdeu are revelația poporului roman ca păstrător al simbolismului cosmic: muntele („Suum Dacis montem”, spune poetul Statii) e locașul sacru, popasul de piatră pe căile Cerului. Codrul e un sălaș majestuos al vieții fără de moarte. Moșteniți de la străromâni, bradul și stejarul sunt străjerii pădurilor și ai neamului. (Într-o neezitantă paranteză ne întrebăm: de ce tocmai codrii seculari sunt sfâșiați de unii contemporani?) Scria Hașdeu: „invaziile hunice, avarice și slavice de prin secolii ai creștinismului, deși revărsate pretutindeni pe câmpie, totuși nu se întâlneau nicăieri cu străbunii noștri”⁸. Pentru „muza noastră poporană”, demnitatea brazilor, îndelunga răbdare a stejarilor, „agerul șoim” (fratele neamului român și prinț solar peste moldoveni, munteni, ardeleni, bănățeni) au devenit simboluri providențiale.

Iată de ce, pentru „Adevăratul poet” „sunt clipe când văpaia cea sublimă / se urcă strălucind”. Aceasta este dovada „cugetărilor lui Dumnezeu”. De la arhetipul simbolurilor necuprinderii („În jos zâmbește Cerul / pământul plânge-n sus...”) – la asumarea dramatică a canonului ființial, Bogdan Patriceicu Hașdeu configurează un univers afectiv – etosul celor „mulți ca stelele din cer”. Pentru ei, „Țara se deșteaptă voioasă, zâmbitoare /.../ de raze-nconjurată / scăldându-se-n Lumină...”

⁵ Idem, „Eminescu” în vol. *Eminescu, poetul național*, I, Antologie, introd., note și comentarii de Gh. Ciompec, Ed. Eminescu, 1983, p.83.

⁶ Idem, „Fragmente autobiografice” în vol. *Duduca Mamuca*, ediție îngrijită, prefată, note și glosar de I. Șeuleanu, Ed. Dacia, 1973, p.82.

⁷ Ibidem, p.94.

⁸ Idem, *Studii de floclor*, Ed. cit., p.52.

În drama *Răzvan Vodă* se configura triada apoteotică a României „...Le văzui acele locuri și din văz le sărutai / Țara-mi ,unde însuși iadul parcă se preface-n rai”⁹. Un Rai al Unirii, înveșnicită în cununa țărilor române, pecetluită cu aceleași temeuri după mai bine de un deceniu de la petrecerea unuia dintre arhitecții ei spirituali. Dar, lui Hașdeu, „geniu de o înspăimântătoare vastitate”, cum îl caracterizează Mircea Eliade, i-a fost dat să urmeze ca un martir, „suișul cel fără de apus” („Dumnezeu”). Ondulația Luminii celei Neapropiate l-a învăluit, până la margini („până la cele din urmă hotare”- zice Lucian Blaga).¹⁰

Credința în nemurirea sufletului apropie lumea văzută (și de multe ori – plânsă) de lumea visată. Astfel s-a apropiat de orizonturile timpului Bogdan Patriceicu Hașdeu. Realitatea scriiturii – semne și trepte spre Dumnezeire - ca în frescele de la Mănăstirea Sucevița – conturează un tablou cosmic. „Dumnezeu. Nemurire. Destăinuire”, „astfel gândesc”, mărturisirea senectul Bogdan în fața naosului unde a așezat ultima sa carte: *Sic cogite*. Să-i citim cu grijă acel răscolitor epilog. Gândirea părintelui care și-a pierdut, neașteptat, unicul copil nu s-a rătăcit, cum au crezut unii. Ar fi voit, prin cântecul său adus eterității - o pavană -, să ridice pământul de pe mormânt în zarea cea fără sfârșit. Aceasta nu a fost alchimie, meșteșugire păgână ci rugăciune și strigăt de părinte către „trupul sufletesc” (cum spune Apostolul Pavel în I Corinteni, 14:41,76) pentru că „cea mai supremă lege e legea de-a iubi.”

A iubi cu dragoste milostivă , înlăcrimata Țară, Neamul, Copiii și neuitând să rostești, ca Psalmul 42:3: „Doamne, trimite Lumina Ta!”

⁹ Idem, *Răzvan și Vidra*, Prefață, note și bibliografie de Antoneta Macovei, Ed. Albatros, 1979.

¹⁰ Virgil Nistru Țigănuș, „Relevanțe sapiențiale” în *Cronos. Poiesis. Hermeneutică și valoare poetică în literatura română a secolului al XIX-lea*, Ed. Alma, 1995, p.74 (teza de Doctorat).

Raluca Cristina DRAGOMIR*

**MODERNITÉ ET INTEMPORALITÉ CHEZ BRÂNCUȘI.
LES OISEAUX ET LE VOL**

**MODERNITY AND ATEMPORALITY IN THE ART OF BRANCUSI.
THE BIRDS AND THE FLIGHT**

-Abstract-

Through his entire work, Brancusi apparently reveals an exotic, perhaps strange universe, but, in fact, it is a deep spiritual world, intelligible to various areas of culture. Our paper aims to present almost chronologically the works representing variants of the *Bird* because there were seven variants of the *Maiastrea* and twenty-two *Birds in space*. The *Birds*, *Cocks*, *Penguins* and *Turtles* are, actually, essences of the animal world and metaphors of the human beings. The main idea is that of flying and ascension, a luminous ellipse of matter, the *Cock* becoming an arrow of light. The bird is nothing but the symbol of modern, innovative art that opens to good and beauty. It is not the form, but the essence of things that really matters. It is also worth noting the special attention to the material: what is thought of in wood or limestone requires changes in bronze or in marble.

Keywords: Constantin Brâncuși, *Bird in Space*, *The Cock*, *Leda*, *The Penguins*, *The Turtle*.

Motto : « Je n'ai cherché pendant toute ma vie que l'essence du vol...le vol, quel bonheur ! [...] Ce n'est pas des oiseaux que je fais, mais des vols »¹

* Universitatea „Dunărea de Jos” Galați (raluca.dragomir@ugal.ro).

¹La traduction des citations du roumain en français a été faite par l'auteur de cet article.

Brancusi, Constantin, apud *Omagiu lui Brancusi*, volume édité par la revue Tribuna, Sibiu, 1976, p.247.

Toute sa vie, Brancusi sculpte des oiseaux et tous dérivent plastiquement de ce premier oiseau la *Maïastra* – par l'intermédiaire des *Oiseaux en vol* jusqu'au *Grand Coq* auquel l'artiste travaillait encore à la veille de sa mort. L'explication de cette succession thématique doit être cherchée dans les paroles mêmes de l'artiste : « J'ai voulu que la *Maïastra* relève la tête mais sans exprimer par ce mouvement la fierté, l'orgueil ou la provocation. Ce fut là le problème le plus difficile et ce n'est qu'après un long effort que je parvins à rendre ce mouvement intégré à l'essor du vol »².

C'est la série des *Oiseaux* qui incarne, peut-être le mieux, le rapport au monde de Brancusi. L'artiste cherche toute sa vie à saisir l'essence du vol ; il est un équivalent du bonheur, dépasse les contingences de la condition humaine et symbolise l'ascension vers le spirituel et la transcendance.

Entre 1910 et 1944, Brancusi crée vingt-neuf *Oiseaux*. L'artiste aborde un thème sur lequel il médite toute sa vie : la capacité de la matière inerte, bronze ou pierre de suggérer l'idée, d'embrasser l'essence-même du monde organique. La *Maïastra* est réduite à l'essentiel : sans plumes, ni pattes, ni ailes, le bec ouvert, elle chante. Le prolongement des ailes et les pattes de l'oiseau forment une base étroite sur laquelle repose le corps à poitrine ronde. Selon Dan Grigorescu, « le cou et la tête évoquent les êtres ailés des temps premiers de la Terre, quelque chose de l'aspect fascinant du serpent au regard fatal ou, au contraire, donneur de vie ».³

La première version de la *Maïastra*, celle de 1910, est en marbre blanc. La sculpture est disposée sur une succession de socles dont la partie centrale, posée sur un bloc de pierre rectangulaire, présente un couple d'amoureux enlacés ; l'image est à peine dégauchie, les deux soutenant à la manière d'une cariatide un second bloc sur lequel se présente *Maïastra*. Il y a dans cette superposition une véritable ascension à parcourir, qui supprime la notion-même de socle comme présentoir de l'œuvre et la transforme aussi en œuvre d'art. Par la différence du traitement de ses matériaux, Brancusi nous conduit, sans imposer une hiérarchie entre les parties, jusqu'à la pureté du marbre blanc de son oiseau. « La simplicité n'est pas un but dans l'art, mais on y accède sans le vouloir, en approchant le sens réel des choses. La simplicité est une complexité en soi-même. Elle se nourrit de l'essence, pour pouvoir comprendre sa valeur. »⁴ Le poids des blocs de pierre et l'aspect brut du couple enlacé renforce, dans sa suggestion d'énergie contenue, la forme pure et ovoïde de la poitrine de l'oiseau, qui semble remplie d'une inspiration retenue.

² Ibidem, p.246.

³ Grigorescu, Dan, *Brancusi*, Editions Meridiane, Bucarest, 1984, p.98.

⁴ Brancusi, Constantin, apud *Omagiu lui Brancusi*, ed.cit., p.241.

D'autres versions apparaissent en 1911 et 1912, bronzes polis ou bronzes dorés, éclatants de lumière, dressés sur des socles géométriques. Jusqu'en 1915, Brancusi en fait six en tout, en marbre ou en métal ; mais aucune version n'exerce la fascination des bronzes si lumineux, sauf peut-être celle intitulée *L'oiseau d'or* (1909) qui est une transition entre la forme plus rebondie de la *Maïastra* et les nombreuses versions de *l'Oiseau en vol* que Brancusi réalise par la suite. La fascination vient justement de ce que la lumière irradie, reflète et, par ces jeux aléatoires, lui fait dépasser sa stricte forme concrète ; la *Maïastra* et *l'Oiseau d'or* ne sont plus des objets éclairés, mais des figures qui éclairent elles-mêmes, une matière vibrant dans la lumière.

L'origine de la *Maïastra* doit être cherchée dans les contes populaires roumains ; son nom est polysémique : oiseau merveilleux, oiseau magique mais aussi oiseau maître, parce qu'il chante mieux que les autres et qu'il est maître de tous les oiseaux. Sorte d'oiseau-dieu, il peut ressusciter les morts, pétrifier, transformer les êtres et se transformer lui-même à son gré, savoir l'avenir et découvrir les choses cachées. La *Maïastra* incarne l'esprit bénéfique qui aide le héros dans son combat contre l'esprit du mal ; aussi incarne-t-il le symbole de la féminité.

De la même façon, on peut approcher la *Maïastra* des oiseaux stylisé des tapis roumains ou à ceux décrits dans les contes d'origine très ancienne. C'est Brancusi qui déclare que sa *Maïastra* « était un oiseau d'un conte roumain que tout le monde connaît en Roumanie »⁵ et, comme pour souligner cette identité roumaine de l'oiseau, dans deux variantes datant de 1912, il place son œuvre sur des socles qui représentent un jeu de rhombes semblables aux piliers des terrasses des villages roumains.

Dans les croyances ancestrales de la tradition roumaine, l'oiseau apparaît souvent sur le pilier funéraire. Sa présence s'explique par une vieille croyance selon laquelle, à l'approche de la mort, l'âme de l'homme prend l'aspect d'un oiseau qui tournoie un temps dans l'air, autour du corps du défunt. L'image de « l'oiseau-âme » a pour but de suggérer la présence effective de l'âme autour de la tombe, son incarnation éphémère lorsqu'il y revient pour quelques instants, avant de passer pour l'éternité dans le monde de l'au-delà.

Il y a pourtant des critiques qui parlent d'une influence égyptienne dans la création de la *Maïastra* : l'oiseau est comparé aux effigies du dieu Horus : « outre la silhouette à la fois bombée et fuselée rappelant les représentations du dieu-faucon égyptien, la *Maïastra* de Brancusi, dans toutes ses variantes, montre un eoil plus

⁵ Ibidem, p.245.

grand que l'autre, reprenant la convention égyptienne selon laquelle un œil figure le Soleil, l'autre la Lune »⁶.

Selon le *Dictionnaire des symboles* de Jean Chevalier et d'Alain Gheerbrant⁷, l'identification de la mort avec un oiseau est déjà attestée dans les religions orientales archaïques. Le *Livre des Morts* décrit la mort comme un faucon qui s'envole ; le mythe est sûrement encore plus ancien, car sur les monuments préhistoriques de l'Europe et de l'Asie, l'Arbre Cosmique est représenté ayant deux oiseaux sur ses branches. Sauf leur valeur cosmogonique, les oiseaux semblent avoir symbolisé l'âme primordiale.

L'attestation la plus ancienne de la croyance liée à l'oiseau-âme se retrouve dans le mythe de l'oiseau Phoenix qui renaît de ses propres cendres, symbole de la renaissance et de la volonté de survivre, telle la renaissance est le triomphe de la vie sur la mort.

En poursuivant cette recherche de la forme pure, l'*Oiseau* de 1912 marque le passage de la statique monumentale à la dynamique du vol. Son corps s'est allongé, son cou continue maintenant la ligne des ailes, le bec est dirigé vers le ciel : l'oiseau suggère un jaillissement vertical de la masse sculpturale. Au bout de quelques années, en 1915, les contours deviennent plus souples encore, toute la silhouette prend une allure de vieille amphore: le marbre gris-bleu s'appuie sur un socle de troncs de pyramide, unis alternativement aux deux bases. La sculpture et son socle forment une unité visuelle, de manière que les socles suggèrent le mouvement vertical : la tête levée vers le ciel, la *Maïastra* se prépare à prendre son vol.

C'est cette version-même en marbre gris-bleu qui attire l'attention de Friedrich Teja Bach comme « l'un des plus beaux exemples d'inspiration du matériau »⁸ qui illustre tout particulièrement la remarque de Brancusi selon laquelle ses sculptures d'oiseaux expriment « la joie de l'âme libérée de la matière »⁹. Cette matière, affirme le critique, participe à l'élan libérateur et, de cette façon, se conserve encore dans l'acte de son dépassement.

« La *Maïastra*, écrit Mircea Eliade, qui, dans le folklore est quasi-invulnérable, devient l'*Oiseau dans l'espace* ». En d'autres termes, c'est le « vol magique qu'il s'agit maintenant d'exprimer dans la pierre. Il est extraordinaire qu'il

⁶ Rowell, Margit, *Une œuvre moderne et intemporelle*, Gallimard, Paris, 1995, pp.43-44.

⁷ Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain, *Dictionar de simboluri*, vol. 3, Artemis, Bucarest, 1994, p.42.

⁸ Bach, Friedrich Teja, *Constantin Brancusi – la réalité de la sculpture*, Gallimard, Paris, 1995, p.26.

⁹ Brancusi, Constantin, apud *Omagiu lui Brancusi*, ed.cit., p.245.

ait réussi à exprimer l'élan ascensionnel en utilisant l'archétype-même de la pesanteur, la matière par excellence, la pierre »¹⁰.

Avec *l'Oiseau dans l'espace* (1923), Brancusi parvient à incarner un pur élan, un mouvement ascensionnel. Toutes les parties de l'oiseau se diluent en un ovale tiré vers le ciel, tendu comme une ellipse. Suspendu dans l'air, il exprime ce qui est propre à tous les oiseaux : le vol. Il donne à l'immobilité la capacité de se mouvoir, au marbre, ancré dans la densité de sa matière, la possibilité de se délester de son poids.

Par le choix du matériau et le polissage à la main, le créateur parvient à des formes de moins en moins matérielles, jusqu'à atteindre, avec le bronze poli, la lueur impalpable d'une flamme.

Les oiseaux de l'artiste aspirent à se transformer en idée ; ce sont eux qui lient le ciel et la terre. Ils suggèrent de plus en plus nettement le vol, devenant, avec la sculpture de 1940, un simple signe graphique, un caractère écrit dans l'air, figurant la défaite de la gravitation, le détachement de la terre. Dans leur mouvement vertical, ascensionnel, ils sont aussi des êtres vivants qui laissent les traces de leur passage à travers l'air.

En présence des *Oiseaux dans l'espace*, il est difficile de maintenir visuellement la forme de leurs contours, car ils semblent se propager dans l'air. Chacun d'eux est différent, car le polissage du marbre ou du bronze ne peut rendre la même matière. Le marbre absorbe la lumière et la maintient sur sa surface comme un effleurement, alors que le bronze est étincelant, il absorbe l'espace et réfléchit la lumière.

Tout au long de sa vie, Brancusi modifie continuellement et parfois d'une manière imperceptible son *Oiseau dans l'espace*. Il réduit ou agrandit le bec, accentue ou diminue la courbe de l'ellipse, créant, pour le regard, une métamorphose perpétuelle qui ne peut être assignée ni aux matériaux, ni à la forme, car les deux espaces se génèrent mutuellement dans une vibration continue. La connaissance de cette unité-même permet à l'artiste de dire : « En travaillant sur la pierre, on découvre l'esprit de la matière, la mesure de son propre être. La main pense suivant la pensée de la matière »¹¹.

C'est une version en bronze poli de *l'Oiseau dans l'espace* qui a été en cause dans le fameux différend entre Brancusi et les douaniers américains. Ceux-ci refusaient de le considérer comme une œuvre d'art et n'y voyaient qu'une simple pièce métallique sujette à la taxation. Un long procès avait finalement donné raison à l'artiste. Les journaux de l'époque ont suivi le procès comme une cause célèbre. Le

¹⁰ Eliade, Mircea apud Grigorescu, Dan, *op.cit.*, pp.106-107.

¹¹ Brancusi, Constantin, apud Grigorescu, Dan, *Brancusi și arta secolului XX*, 100+1 Grammar, Bucarest, p.75.

sculpteur Jacob Epstein reprend dans ses mémoires et ses entretiens une coupure de presse du *New York Evening Post* de janvier 1928 où son témoignage est longuement reproduit. Quelques-uns des échanges n'ont rien perdu en actualité¹².

L'artiste rejoint, dans son imagination de la matière, Gaston Bachelard pour lequel « le corps de l'oiseau est fait de l'air qui l'entoure, sa vie est faite du mouvement qui l'emporte [...] ; on envie les oiseaux pour leur chance et on donne des ailes aux choses qui nous sont chères, car, on sait d'instinct que, dans la sphère de la joie accomplie, nos corps jouiront de pouvoir tourner dans l'espace tels des oiseaux qui volent dans l'air »¹³.

En 1926, Lucian Blaga publie un poème consacré à « l'oiseau sacré ». Le poète note la surprenante synthèse d'une haute géométrie qui vient du haut de la constellation de l'Orion, signe de la raison suprême et du mystère qui gouvernent ensemble le territoire percé par l'oiseau.

De la même famille des *Oiseaux* fait partie le *Coq*, présence d'importance vitale dans l'atelier. Brancusi revient au moins neuf fois, au cours d'une période de 27 ans, à sa forme dentelée, dont la première version, en bois, date de 1922. Cette version a un corps rond, et les degrés sur lesquels s'élève le chant, sont au nombre de quatre. Dès 1923, ils sont réduits à trois, et le *Coq* gagne en hauteur. Puis, le pied sur lequel prend appui ce signe de l'éclair figé s'allonge, s'élève, et tout le corps prend l'aspect d'une épée, d'une lame coupant l'air.

Avec cette forme de flèche, le *Coq* est dirigé vers le ciel mais à l'oblique, contrairement à l'*Oiseau dans l'espace* qui prend son vol. La sculpture est présentée pour être vue en contre-plongée afin d'accentuer cet effet ascensionnel. C'est d'autant plus percutant que le socle, ou plus exactement la succession de socles,

¹² « - Pourquoi est-ce une œuvre d'art ? poursuit l'avocat.

- Cela satisfait mon sens de la beauté. Je trouve que c'est un bel objet.

- Alors, si nous avons une barre de laiton, parfaitement lisse et harmonieusement courbée, ce serait aussi une œuvre d'art ?

- Ce pourrait en devenir une, dit Epstein.

- Pour vous, ceci est un oiseau ?

- Ce qu'il représente m'est indifférent, mais si l'artiste appelle cela un oiseau, alors moi aussi. Il y a là certaines caractéristiques d'un oiseau. Le profil suggère peut-être la gorge d'un oiseau.

- Cela pourrait suggérer également la quille d'un navire ou le croissant d'une nouvelle lune ? demanda le juge Waite.

- Ou un poisson ou un tigre ? surenchérit l'avocat.

Quand le magistrat demanda si Brancusi n'était pas un phénomène isolé, Epstein demanda la permission de produire le faucon égyptien pour y montrer une semblable absence du détail réaliste... ». Epstein apud Fauchereau, Serge, *Sur les pas de Brancusi*, Editions Cercle d'Art, Paris, 1995, pp.65-66.

¹³ Bachelard, Gaston apud Grigorescu, Dan, *op.cit.*, p.76.

reprend le motif en dents de scie de la crête du coq. Ce rythme par trois fois répété, par trois fois interrompu et inversé une fois, accuse le dynamisme de la sculpture, sans toutefois suggérer l'ascension infinie comme le réalise plus tard la *Colonne sans fin*. La dynamique est en outre impulsée par l'opposition des matériaux, qui se déclinent du plus grossier au plus raffiné : sur le bois se superpose la pierre calcaire, blanche, régulière, mais granuleuse qui elle-même supporte le bronze finement poli. La hiérarchisation des matériaux qui accompagne avec bonheur le caractère volontairement élancé et vital de l'oiseau peut apparaître comme la métaphore de la création artistique : de la matière brute surgit l'œuvre d'art, la matière sublimée, le chant du *Coq*.

Le coq est universellement considéré comme un symbole solaire, car, par son chant, il annonce le lever du soleil, donc la lumière qui naît. En tant que symbole chrétien¹⁴, il apparaît à la pointe des églises et des cathédrales, position qui peut évoquer la suprématie de l'esprit dans la vie humaine, la veille de l'âme qui perçoit dans les ténèbres de la nuit qui s'achève, les premières lueurs de l'esprit qui se lève.

Très tôt, Brancusi travaille à une réalisation monumentale de son *Coq*, qu'il espère pouvoir réaliser en acier. Contraint par la guerre et le début de l'après-guerre de remettre son projet à plus tard, Brancusi y retravaille à la fin des années quarante et dans les dernières années de sa vie. Il réalise un *Grand Coq* de quatre mètres quatre-vingt de haut, qui clôt la série, et dont il est le couronnement. Pour diverses raisons, la plupart du temps à cause de l'artiste lui-même qui refuse tout compromis sur la question de la perfection des matériaux, ses projets de coulage échouent. On rapporte que, la dernière année de sa vie, Brancusi voyait qu'il avait atteint un caractère définitif de perfection dans deux de ses œuvres : dans la *Colonne sans fin* et dans le *Coq*. La première, il l'a réservée à la Roumanie ; quant au *Coq*, il l'aurait volontiers vu, agrandi et placé au centre de Paris, sur les Champs-Élysées, peut-être comme symbole de la France¹⁵.

Réalisée tôt dans sa carrière artistique, l'œuvre *Trois pingouins* conserve dans sa forme une sorte de suggestion humaine dans le mouvement tendre qui rapproche les participants. Ce groupe d'oiseaux emblématiques ne porte aucun signe individualisant ; ils se nomment néanmoins « pingouins » et ressemblent à des hommes serrés les uns contre les autres en un geste de grande délicatesse, en une étreinte affectueuse de marbre qui enveloppe chaleureusement les corps blancs.

¹⁴ Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain, *op.cit.*, p.347.

¹⁵ Bach, Friedrich Teja, *op.cit.*, p.31.

C'est à ce calme cordial, dissimulé dans les formes construites avec une sévère logique, que se rapporte l'artiste lorsqu'il dit que ses sculptures ne doivent pas être respectées, et qu'il faut seulement les aimer et avoir envie de jouer avec¹⁶.

Comme dans d'autres cas, le sculpteur revient sur cette œuvre. En 1914, elle a une forme abrégée, par l'élimination de l'un des trois pingouins et elle rend l'espace tridimensionnel à un contour chantourné en forme de dalle. L'image est réduite à un jeu de plans, les rondeurs ont cédé la place à des lignes plus abruptes. Pourtant, l'œuvre n'en conserve pas moins la tendresse des corps comme réunis par une étreinte. « La stylisation semble évoquer le système de simplifications habituelles dans les sculptures populaires en bois, où la solution est déterminée par le matériau utilisé, pilier, colonne ou planche à faces plates »¹⁷.

En 1920, Brancusi extrait d'un bloc de marbre une œuvre faite de l'assemblage apparent de deux formes différentes, qui s'opposent l'une à l'autre dans leur direction comme dans leur volume : l'une, horizontale – l'ovoïde asymétrique d'un corps renflé et massif qui se soulève de son axe dans une torsion imperceptible ; l'autre, élevant à l'oblique une sorte de torse-tête triangulaire qui s'épaissit vers le haut dans une géométrie arrondie. Dès son apparition, cette créature double, dont la fusion simulée s'incarne dans un marbre blanc à peine veiné, est nommée par Brancusi *Léda*, titre rare et riche en significations, qui renvoie à la mythologie grecque. La métamorphose de Zeus en cygne, pour attirer l'épouse de Tyndare, a pour résultat un œuf.

Comme il arrive dans la mythologie, la légende connaît plusieurs variantes, parmi lesquelles celle de la transformation de Zeus en cygne pour approcher Léda, elle-même métamorphosée en oie, le rôle de Léda étant alors seulement de découvrir l'œuf. Dans tous les cas, Léda peut être considérée comme symbole légendaire du cygne, du pouvoir et de la grâce. En même temps, Léda incarne la lumière solaire et féconde ; elle est pureté et beauté, noblesse, élégance et courage.

Brancusi se sert de la mythologie pour opérer ses transformations sur un double et même sur un triple registre : la modification du mythe lui permet d'utiliser l'ambiguïté-même du personnage de Léda dans la mythologie, selon laquelle un dieu se transforme en cygne. L'apparence de l'oiseau dissimule les caractéristiques masculines. L'artiste repousse, d'ailleurs, cette idée : « Cette sculpture est Léda, ce n'est pas Jupiter transformé en cygne. [...] Le cygne, tout comme le corps de la femme, présente des ondoiements d'une grande grâce »¹⁸. Le sculpteur reconsidère

¹⁶ Brancusi, Constantin apud Grigorescu, Dan, *Cumințenia pământului*, Meridiane, Bucarest, 1988, p.123.

¹⁷ Grigorescu, Dan, *op. cit.*, p.112.

¹⁸ Brancusi, Constantin apud Lemny, Doina, *Léda entre mythe et réalité*, Ed. du Centre Pompidou, Paris, 1998, p.46.

alors le mythe en l'adaptant à ses propres intentions : il incarne l'éternel féminin en un cygne qui « s'agenouille en penchant légèrement son corps vers l'arrière, où ces lumières intenses marquent la place des seins et de la tête, des formes qui se sont soumises à un nouveau rythme »¹⁹.

Brancusi exerce à travers *Léda* un pouvoir de séduction qu'il n'hésite pas à partager avec le spectateur, qui opère lui-même une double lecture réversible de l'œuvre. Dans ses *Souvenirs sur Brancusi*, Henri-Pierre Roché remarque : « Alors, si l'on s'était bien embarqué dans son monde à lui, s'il ne restait en vous que surprise et joie, sans trace d'intellect, Brancusi se laissait aller à l'enchantement de vous avoir enchanté, et il était reconnaissant sans le dire. »²⁰

Léda est unique à plusieurs titres : l'unicité du marbre suivi d'un seul bronze, l'unicité du thème dans l'œuvre, comme celle de son origine. La forme de l'ovoïde, dont la présence est une constante dans son œuvre, assure aux surfaces une continuité qui permet la fluidité de la lumière. La plénitude du volume fermé donne à l'artiste la possibilité d'utiliser la fonction créatrice de la lumière.

Lorsqu'en 1932, Brancusi installe le bronze poli de *Léda* sur un disque en nickel, il accomplit son souhait de voir le personnage s'animer sous les reflets que les formes pleines reçoivent du disque-miroir. « Dans ma sculpture, j'ai supprimé les vides qui génèrent...les ombres. »²¹, s'explique Brancusi, très soucieux de la disposition de ses œuvres et surtout de *Léda*, comme de la lumière devant se projeter sur elle. D'ailleurs, dans les vues de l'atelier, *Léda* a sa place privilégiée devant la *Cheminée*, face au *Poisson* de marbre et aux grandes *Colonnes sans fin*.

Léda est un exemple parfait de l'art cinétique : le mécanisme de roulement à billes qu'il place sous le disque pour lui imprimer un mouvement lent de rotation accentue les qualités de cette forme composée qui contient, à la fois, un ovoïde et un tronc de pyramide : les deux réfléchissent différemment la lumière et, par le croisement de leurs reflets, une sensation de vie apparaît. Le point d'appui de l'ovoïde sur le socle étant presque invisible, celui-ci (???) donne l'impression de glisser.

On sait comment Brancusi réserve à ses nombreux visiteurs d'après-guerre un parcours choisi dans le « grand atelier », où *Léda* tournant lentement sur elle-même constitue le sommet de la visite ; son souvenir précis reste gravé dans la mémoire de tous ceux qui l'ont contemplée. Parmi leurs nombreux témoignages, celui d'Henri-Pierre Roché confirme, si cela était encore nécessaire, quel rôle unique *Léda* a joué dans l'œuvre et l'esprit de Brancusi : « Des années plus tard, naquit la *Léda* de bronze poli, tournant sans arrêt, lente, sur son socle, reflétant comme un

¹⁹ Lemny, Doina, *op. cit.*, p.49.

²⁰ Roché, Henri-Pierre, *Souvenirs sur Brancusi*, Ed. du Seuil, 1984, p.66.

²¹ Brancusi, Constantin apud *Omagiu lui Brancusi*, *ed. cit.*, p.246.

miroir d'or le contenu, ondulant et mouvant, de l'atelier, mêlant jusqu'au vertige ses formes mythiques à celles des statues et personnages environnants, causant un émerveillement qui croissait encore en moi après cinquante visites. »²²

Chez Brancusi, même les tortues ont le don de s'envoler : la *Tortue volante* est une sculpture dont la genèse comporte une explication un peu plus détaillée. L'œuvre, achevée en 1945, a été précédée d'une *Tortue* où les détails se distinguent facilement, bien que très simplifiés : la carapace ronde, les pattes et la tête. Une « fille de la Terre » ramant avec ses pattes malhabiles, d'une gaucherie émouvante, amis consciente, elle aussi, des mystères sur lesquels veille la *Sagesse de la Terre*. Au bout d'un certain temps, la *Tortue volante* se détache de la terre et s'élève pareille à un étrange vaisseau, dans les airs. Sidney Geist se souvient de l'avoir vue dans l'atelier du sculpteur, sagement posée sur son ventre ; elle semblait alors, une réplique stylisée de la *Tortue* de 1943. Ce n'est que « par hasard » qu'à un moment donné, Brancusi la renverse, l'envoyant voler dans les airs²³.

Dans son livre *Sources archétypales*, Mircea Deac essaie de donner une explication à ce geste : la tortue joue un rôle important dans les mythes anciens. Elle représente l'image de l'Univers, soulignant sa stabilité, car bien que lente dans son mouvement, la tortue possède la longévité. C'est pourquoi on la trouve souvent à la base des sarcophages pour suggérer l'immortalité. La carapace supérieure est le Ciel, l'autre, la Terre ; la tortue devient alors le médiateur entre le Ciel et la Terre, symbole de l'homme universel. D'autre part, l'action de se retirer dans sa carapace lui assigne aussi un sens spirituel, la concentration intérieure. Dans les légendes mongoles de l'Asie Centrale, la tortue porte sur son dos la montagne centrale de l'Univers, mais quand le Soleil brûle tout, elle se renverse et provoque la fin du monde. Dans la mythologie grecque, elle est associée à Hermès, le courrier ailé. Pour Plutarque, elle est le symbole des vertus domestiques, la prudence et la protection²⁴.

La *Tortue* reflète l'opposition de deux actions : se traîner ou ramper et voler ; elle accomplit, alors, le désir du vol dans l'art brancusien, même si, traditionnellement, rattachée à la Terre. Une remarque faite par Mircea Eliade trouve ici sa confirmation : « On pourrait presque dire qu'il a opéré une transmutation de la *matière*, plus précisément qu'il a effectué une *coincidentia oppositorum*, car, dans le même objet coïncident la *matière* et le *vol*, la pesanteur et sa négation²⁵.

²² Roché, H.P. apud Tabart, Marielle, *Léda, figure centrale de l'atelier*, Gallimard, Paris, 1998, p. 16.

²³ Geist, Sidney, apud Grigorescu, Dan, op. cit., p. 115.

²⁴ Deac, Mircea, *Brâncuși – surse arhetipale*, Junimea, Iasi, 1982, p. 30.

²⁵ Eliade, Mircea apud Grigorescu, Dan, op. cit., p.127.

Bibliographie

- *** *Omagiu lui Brâncuși*, volume édité par la revue Tribuna, Sibiu, 1976.
- Bach, Friedrich-Teja, *Constantin Brancusi – la réalité de la sculpture*, Editions Gallimard, Paris, 1995.
- Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 3, Artemis, Bucarest, 1994.
- Deac, Mircea, *Brâncuși – surse arhetipale*, Editions Junimea, Iasi, 1982.
- Fauchereau, Serge, *Sur les pas de Brancusi*, Editions Cercle d'Art, Paris, 1995.
- Grigorescu, Dan, *Brâncuși*, Editions Meridiane, Bucarest, 1984.
- Grigorescu, Dan, *Brâncuși și arta secolului XX*, Editions 100+1 Grammar, Bucarest, 1999.
- Grigorescu, Dan, *Cumînțenia pământului*, Meridiane, Bucarest, 1988.
- Lemny, Doina, *Léda entre mythe et réalité*, Ed. du Centre Pompidou, Paris, 1998.
- Pandrea, Petre, *Brâncuși. Amintiri și exegeze*, Editions Artemis, Bucarest, 2009.
- Roché, Henri-Pierre, *Souvenirs sur Brancusi*, Editions du Seuil, Paris, 1984.
- Rowell, Margit, *Une œuvre moderne et intemporelle*, Editions Gallimard, Paris, 1995.
- Tabart, Marielle, *Léda, figure centrale de l'atelier*, Gallimard, Paris, 1998.

Virgil Nistru ȚIGĂNUȘ*

**CURAJUL DE A MĂRTURISI SENTIMENTUL PATRIEI
ÎN OPERA MITROPOLITULUI BARTOLOMEU ANANIA.
ANAMNEZA UNEI NESFÂRȘITE IUBIRI**

**THE COURAGE TO TESTIFY THE NATIONAL FEELING IN THE
WORKS OF THE METHROPOLITAN BARTOLOMEU ANANIA. THE
ANAMNESIS OF AN ENDLESS LOVE**

- Abstract -

The essay attempts the depiction of the dramatic destiny of Bartolomeu Valeriu Anania, a young monk and a former Medicine student in Cluj, and also an analysis of the meaning of his works (theological, literary and social). During „the obsessive decades”, he had the courage to testify the patriotic feeling and his faith – not as a rhetoric practice but as an expression of his trust in the moral force, in the Romanian dignity and creativity, both opened towards universal horizons.

The monk and the tribune Bartolomeu Anania was a light bearer of the young Romanian interwar generation, characterized by seriousness, ideatic coherence and openness towards cultivating the national values. In 1946, Valeriu Anania was involved and even led the rebellion of the students from Cluj, stirred by the loss of several Romanian territories, after WWII. The young Romanians demanded the maintenance of the Romanian rights upon Transylvania, also claimed by the Hungarians. The consequences were harsh and unjust for Valeriu Anania: he was expelled from University, jailed in Aiud. A great theologian and writer was captured in a „history in tears”.

Keywords: country, national, Orthodoxy, Holy Scripture, rights of Romania.

* Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați.

La Centenarul României Reîntregite

„Această carte s-a zămislit sub pământ”¹, scria Părintele Mitropolit Bartolomeu Anania în prefața volumului de povestiri *Amințirile peregrinului Apter*, referindu-se la grăpnița de osândă din temnițele din temnițele tineretelor sale. Dar, așa cum a sporit Lumina din sfintele lăcașuri îngropate în vreme de cumpănă, tot astfel cuvintele sale („sămânța de sub pământ”) au răzbit către înaltul Cerului. Sentimentul iubirii de Patrie înseamnă nu un exercițiu retoric, ci o expresie a curajului de a mărturisi încrederea în neamul românesc. Coerența ideatică și anvergura expresivității scrierilor Părintelui Anania – un „lectorariu” cu multe mii de pagini – reflectă valorile de conștiință ale unui monah – tribun pe care răul veacului, nedreptățile, dereglajele morale, tentativele (uneori reușite) de trădare a țării, de cedare în beneficiul unor vremelnici potentăți de aproape și de mai departe l-au determinat să-și rostească ruga împreună cu mult-încercata sa generație.

Părintele Bartolomeu, ostașul creștin „chemat sub drapel” și „înzestrat cu armele Luminii”, după cuvântul Sf. Apostol Pavel, și-a rostit canonul cu smerenia rugătorului isihast; a urcat apostolește treptele veacului, rânduite uneori în voia valurilor lumii, călăuzit de o rază neapropiată, în duhovnicie transilvană și valahă; a predicat, a scris și a tăcut plângând cu nădejdea că temeiniciile arhetipale – simplitatea voievodală sub herb bizantin, pavăza mântuitoare a Dreptei credințe, calmul apolinic al creației, dragostea creștină pentru adevăr, înțelegerea limitelor – vor încununa – pe vecie - fruntea neamului nostru.

Încă din adolescență, viitorului monah i-a fost dat să înfrunte asaltul nevredniciei, urâteniei, dereglajelor istoriei. La începutul celui de al cincilea deceniu, o pâclă căzută aproape de hotarele României reîntregite își prelungea umbra mai ales peste destinele celor tineri. Vârsta de bronz – a clopotelor de altădată – este, credem, un seismograf sensibil la orice parțialitate conjuncturală.

În vara anului 1940, redactorul publicației „Dacia Rediviva” a fost „martorul acelor mari mișcări populare din Capitală legate de pierderea Basarabiei și a Ardealului de Nord.”² Mult prea curând el va afla „darul lui Dumnezeu care-l poate face pe om să cânte în lanțuri”. Sentimentul Patriei – expresie a înțelepciunii, taină a omeniei, respectul pentru părinți, pentru toți aceia care au ales să poarte nimbul mucenicieii, bucuria în preajma naturii binecuvântate – s-a cristalizat, după îndelungi ceasuri de reflecție în sihăstrie și în biblioteci, într-o lecție românească de curaj creator, inspirată, după părerea noastră, de acela care „a simțit, a gândit și a scris

¹ Valeriu Anania, Prefață (la ediția întâi), *Amințirile peregrinului Apter*, ed. a-III-a, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004, p.17.

² Idem, *Memorii*, Editura Polirom, Iași, 2008, p.15.

românește contopindu-se integral cu frământarea aspirațiilor către adevăratul destin al neamului.”³

Studiind temeinic componentele universului teologiei, încercând să pătrundă tâlcurile ființei prin abordarea medicinei, sensibil la funcția modelatoare a muzicii, călugărul din „cinul” academic ne apare astăzi ca un vector de sens al renașterii culturii. El nu a minimalizat importanța confruntării (benefice) dintre etosul tradițional și modernitatea crativă. La acele „mari răscruci de vremuri” din veacul trecut s-a manifestat și un „joc secund”, tragic, insinuant. La 29 mai 1946, aproape de miezul nopții, studențimea clujeană, agresată, umilită de niște „gărzi” conlocuitoare, hotărâte să desăvârșească opera „eliberatorilor” răsăriteni, manifesta pentru susținerea drepturilor suverane ale României asupra Transilvaniei. Aș fi onorat dacă domnii comentatori de astăzi, extrem de ironici la imaginea „canossei” românilor de pretutindeni, unii fiind răsfățați de gloriola TV, ar trece mai des prin fața Căminului studențesc „Avram Iancu”, care pentru noi, neînsemnații studenți de altădată, a reprezentat un spațiu simbolic al rezistenței în fața agresiunilor iredentiste după ultimul război. În acest loc (a cărui utilitate nu trebuia nicicând schimbată) ni s-au povestit (de către slujitorii mai vârstnici) cât de violent a fost asaltul bandelor asupra căminului al cărui nume le tulbura „somnul rațiunii”. Monahul medicinist Anania, care conducea, cu delegație, Centrul Studențesc „Petru Maior”, a înregistrat nemijlocit dramatismul întâmplărilor: Un tânăr „a prins a striga spre ferestre: - Haideți că e mainfestatie pentru Ardeal!”. Studenții au pornit „spre Piața Matei Corvin. N-au apucat să ajungă în piață, că s-au stins luminile ... După numai câteva minute au sunat sirenele de la Dermata și CFR și zeci de camioane încărcate cu muncitori alergau în viteză spre căminul „Avram Iancu”; înjurând ungurește au debarcat în cămin înarmați cu răngi de fier și chiar cu pistoale, strigând cu turbare: „Vrem sânge de valah!”⁴

Era dorința celor ce se știau, încă de atunci, protejați de bolșevicii iredentiști. Pentru eliberarea celor 14 studenți români arestați abuziv s-a declarat în mediul universitar, o grevă de protest. De la balconul Prefecturii clujene, medicinistul teolog Anania s-a adresat astfel mulțimii de studenți: „dreptatea e de partea noastră, ceea ce avem de făcut e s-o dovedim și s-o câștigăm!”⁵ (Astăzi, în „iarmarocul” inteligențelor artificiale, acestor pagini de curaj academic față de iredentismul endemic li se mai afla oare un spațiu în „băncile de date” ale tinerilor digitalizați? ...)

Alungat din Universitate, urmărit de puterile roșii sau înroșiate, ponegрит precum părinții din primele veacuri creștine, Valeriu Anania a scris: „Mă gândeam la

³ Idem, *Din spumele mării*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p.132.

⁴ Idem, *Memorii*, ed.cit., pp.116-117.

toată *tragedia neamului românesc* (s.n.) și plângeam cu fața-n palme... ”⁶ Ocrotit o vreme de pustietatea cucernică a schitului vâlcean Pătrunsa și de stranele altor chinovii, tânărul monah nu contenea să nădăjduiască: „Credem că nu va fi țara sortită să rămână sub ruși sau comuniști, că Dumnezeu va avea milă de poporul său.”⁷

Prin Jilave și Aiuduri, prin umilitoare interogatorii în locuri de tortură, trecea, nevăzut de temnicherii fără de nume, un drum al speranței: „Există o bucurie a suferinței, spunea Părintele, și ea e suprema dovadă că suferința ta are un sens.”⁸ Pe lângă „instrumentarul” terorii moștenit de la „bicefali”, în temnițe se răsătau „stupiditatea în gândire și vulgaritatea în limbă”. Pentru monahul Anania, apărarea limbii române constituie o probă supremă a patriotismului. Opera sa este un punct de convergență a valorilor Ortodoxiei cu discursul literar polivalent: poezie, dramaturgie, proză, eseistică, memorialistică. Răspunsurile sale la întrebările perfide, jignitoare ale anchetatorilor „școliți” la „cursul scurt” probează o nobilă forță spirituală; e „un trunir” în care un prinț al gândirii, purtător de Cruce, e lovit cu buruienile uscate ale vrăjmașului. Sentimentul vaticinar l-a determinat „de a ține mâna pe condei și de a-i dăruî vieții – ca și morții – un înțeles.”⁹

În cele mai dramatice împrejurări, părintele Bartolomeu a dovedit că Ortodoxia este solidară cu destinul, cu istoria și asipitațiile românilor. El a ajuns, cum spunea poetul isihast dr. Vasile Voiculescu, la „obârșiile de taină românească”¹⁰ ale vieții fără de fine (în poemul dramatic „Miorița”), ale întemeierii frumosului pe neabătuta credință jertfelnică (reflectată în „Meșterul Manole”) și ale împlinirii idealului de unitate de credință și de neam. Drama istorică *Steaua Zimbrului* (scrisă „pe creier” între zidurile Aiudului) venerează lumina „stelei din oglinda visului” de reîntregire. Suntem un neam străvechi, „norod al tainei” creștine. Replica lui Bogdan-Vodă (deplin clarificatoare în toate vremurile – mai vechi și mai noi - l-a surprins pe solul arogant al regelui ungar Ludovic I, neodihnit în lăcomia lui trufașă: „Spune-i craiului că astăzi suntem descălecători / Nu pe țarine străine, ci pe stăpânirea humii / Ce ne-a fost întemeiată de la-ntemeierea lumii...”¹¹ În seifele

⁵ Ibidem, p.121.

⁶ Ibidem, p.123.

⁷ Ibidem, p.143.

⁸ Ibidem, p.153.

⁹ Ibidem, p.27.

¹⁰ Vasile Voiculescu, dedicație în vol. *Rotonda plopilor aprinși*, Ed. Cartea Românească, 1983, p. 249. Valeriu Anania precizează: „Trebuie să recunosc și să mărturisesc că lui V. Voiculescu îi datorez finalul actual al „Mioriței” și că spiritului său îi transfer, cu recunoștință, meritele ce mi s-au atribuit.”

¹¹ Valeriu Anania, „Steaua Zimbrului” în vol. *Teatru*, I, Ed. Polirom, p. 285.

„internaționaliste” , cuvintele: patrie, neam, român, Cruce, Țară, Biserică, monah și monahie, mănăstire, național, Ortodoxie, Tatăl Nostru erau „arhivate” ca subversive. De folos, mai ales astăzi, credem, ar putea fi multora lectura distihului: „noi nu ne vânturăm prin șesuri călăreții / și ne știurăm slobozi și vii, păziți de-o stea...”

Din „procesele verbale” și rapoartele închizitorilor (pe care le-am urmărit în ediția îngrijită de Dl. Prof. univ. Dr. Aurel Sasu)¹² rezultă că poemele dramatice ale „periculosului” prizonier Anania ar putea să răzvrătească tineretul. Priviți-le astăzi printre trunchiurile stacojii ale vremurilor stinse, căutătura colțoasă, încețoșată: cum să fi înțeles chinuitorii balansul timpului din drama *Du-te vreme, vino vreme* și, mai ales, cum să accepte că dincolo de Zarca Aiudului, există o extatică taină a *Tinereții fără de bătrânețe și a vieții fără de moarte*? Creația poetică a Părintelui (a debutat, la 14 ani, în revista „Ortodoxia” cu poezia „Pământ si Cer”, titlu exponențial pentru întreaga sa operă) reprezintă o rugă a sufletului în care a coborât harul: „Hei, suflete, pe calea ta întreagă / Ia-ți pâine și Icoană în desagă” („Mezanoptica”)¹³ Pâinea – adică „intrarea în ființă” (după Constantin Noica); Icoana – cuvânt, credință mărturisită, curaj, lacrimă, iubire de Absolut. Să le recunoaștem temnicerilor dintotdeauna dar și liber cugetătorilor feluriți dreptul de a se teme de o asemenea poezie. În Icoană se afla chipul martirului Ioan Valahul, ucis de turci în primăvara anului 1662. Pe întâia treaptă a urcușului duhovnicesc „fața lumii dobândește” pe „românesc pământ” miracolul jertfei: „Urgia când s-abate pe biata-ne făptură / letopiseț de sânge îl scriem fără ură” („Starea a cincea”, p.163); „Ușure precum Domnul ni-i Patria departe / Lumina ei se aprinde când totu-n noi e moarte” („Starea a șasea”, p.165) Calvarul martiric se extinde până în obsedantele decenii. Mucenicia dreptilor ne-a scris „istoria-n Cer cu lacrimi” rânduie „în cunună”: „Bucură-te, dulce chin / bucură-te că-nchisoarea o prefaci în largă zare / bucură-te cel ce-n zarcă arzi miresme lumânare” („Treapta a șaptea”, p.168).

În întreaga creație a părintelui Bartolomeu arde „Rugul nemistuit al sacrificiului pentru Patrie, Adevăr, Dreaptă Credință”. „Șiruri de străbuni / m-au scos la viață înotând prin moarte” („Anamneza”, p.233), își amintește poetul. Țara românilor „înfășurată-n steag” e un „rai arzător” : „O patrie de foarte sus începe / de

¹² Valeriu Anania, *Procesele verbale de interogator (iunie 1958 - mai. 1959)*, volum editat și prefăcut de Aurel Sasu, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2017. Profesorul dr. Aurel Sasu conchide: (Mitropolitul Bartolomeu) „crește în posteritate, nu pe seama bunăvoinței altora, ci pe modelul de jertfă creatoare, de opera monumentală și de credința neclintită în lumina Celui singur nesupus schimbării” (p.12)

¹³ Valeriu Anania, *Poeme*, Ed. Polirom, 2010 („Geneze” - 1971; „Istorii agrippine” - 1976; „Orele Mamei” - 1972; „File de Acatist” - 1976; „Anamneze” - 1984; „Imn Eminescului” - 1992).

unde timpul risipit de stepe / se-adună-n bob și prinde-apoi să curgă... / Și printre zodii tulburi se pogoară: prefigurând Cuvânt și Neam și Țară... / Și-n margini desfrunzindu-se plenar / devine Cer, Istorie, Hotar / se-aprinde-n cronici aspre cu cei vii / sfîștește-adânc cenușa de sub glijă / și scrie pe catarge-n evantai / de Mircea și de Ștefan și Mihai” („Clepsidra” vol. *Anamneze*, p. 242).

„Grăind așa,plîngeam pe trepte sfinte...”, ne spune în toate iernile plecării sale acest curajos „oștean umil și dârz în apărare ...”. Se confirmă un gând al proteicului Nicolae Bălcescu: „Cei dintâi istorici au fost poeții.” Pe întinsul „adâncului subțire al curcubeului vărsat în mare” apar uneori umbrele altor veacuri: „La facla luminii, duși de funii / prin duhul meu trecură hunii / Mîncând pămîntul rostogol / pustiu lăsară și pârjol” („Adolescența medievală”, p.62) Ceea ce potențează frumosul moral este năzuința de a cinsti patria sufletească” „din gândire și din grai”, așa cum a fost ea înveșnicită de Mihai Eminescu.

În imnul pe care monahul-poet i-l închină celui binecuvîntat cu „văz lăuntric” din „Dulcea Românie”, „prințului de rouă rourat în moarte vie”, învățătorului care îi ceartă pe „cei ce limba neamului o spurcă” dar și pe neisprăviții „ce jucară țara-n țurcă” se celebrează idealul de frumusețe, cinste, modestie, curaj patriotic, reprezentat de Eminescu. În „capul unghiului” creației Părintelui Mitropolit Bartolomeu se află o nestemată cu fețele netezite de lacrimi: Sfînta Scriptură¹⁴ diortosită în cea mai frumoasă limbă română. Această ascultare binecuvîntată reprezintă, credem, un act de jertfă dar și de bucurie apostolică a ierarhului care a dăruit Biblia întreagă Țării pe care a gândit-o mereu întreagă. Celor care au vrednicia „să cînte mai bine” (după vorba ușor întristată a lui Vasile Alecsandri) le supunem cu smerenie atenției un crâmpei din „Plîngerea prorocului Ieremia”, cel „arestat și judecat” : „Domnul m-a trimis ca să profetesc... Iată, eu sunt în mâinile voastre; faceți cu mine așa cum credeți că e de folos și cum vi se pare vouă mai bine.” (26:13,15).

Cinstind pilda Părintelui Mitropolit Bartolomeu care și-a slujit Patria cu Dreaptă Credință, cu jertfă și cu nădejde iubitoare, să-i rostim două șiruri din cuvîntul Mamei Păstorului din din „Miorița”: „Bucură-te, rădăcină care birui în Lumină!”¹⁵

¹⁴ *Biblia sau Sfînta Scriptură diortosită după „Septuaginta”*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. IBMBOR, p.1001.

¹⁵ Valeriu Anania, „Miorița” în vol. *Teatru*, II, ed. cit., p. 186.

Mimoun AZIZA *

UN ORIENTALISME „PÉRIPHÉRIQUE” : L’ORIENTALISME ESPAGNOL FACE AU PASSÉ ARABO-MUSULMAN DE L’ESPAGNE

A “PERIPHERAL” ORIENTALISM: THE SPANISH ORIENTALISM FACING THE ARABIAN-MUSLIM PAST OF SPAIN

- *Abstract* –

The article deals with the peripheral and secondary position occupied by the Spanish Orientalism compared to other European orientalist currents, especially the French and the English ones. The relationship of the Spaniards with the Orient is ambiguous, because their interest here is closely linked to the debate on the Spanish national identity, which means that the Spanish Orientalism was essentially centered on al-Andalus and then on Morocco; thus, it rarely looked at to a distant Orient.

The eight centuries of the Muslim presence in Spain (VII-XV centuries) largely marked this Orientalism. Islam thus occupies a central position in the Hispanic world. The writings of Juan Goytisolo and Americo Castro on this subject have led Edward Said to emphasize the complex relationship between Islam and Spain.

Keywords : Spanish Orientalism, Africanism, Al-Andalus, Spain, History, Morocco. Edward Said, East, West, Islam.

Une simple consultation de la bibliographie française et maghrébine permet de se rendre compte de la place prépondérante qu’y occupent les orientalismes français et anglais par rapport à d’autres orientalismes, qualifiés de périphériques. C’est le cas de l’orientalisme espagnol. À l’université espagnole, l’intérêt pour ce domaine est partagé entre plusieurs disciplines : l’histoire, l’anthropologie et les études arabes et islamiques¹. La relation des Espagnols à l’Orient est ambiguë, car

* Université Moulay Ismail, Meknès, Maroc (azizamimoun@gmail.com).

¹ Parmi les premiers travaux portant sur l’arabisme et l’orientalisme espagnols, nous citons : Manuela Manzanares de Cirre, *Arabistas españolas del siglo XIX*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1971 ; Bernabé García López, *Orientalismo e ideología colonial*.

leur intérêt est ici intimement lié au débat sur l'identité nationale espagnole. L'essai du romancier espagnol Juan Goytisolo, *Chroniques sarrasines*², permet de mesurer combien le rapport au passé islamique constitue un enjeu très vif dans les luttes idéologiques portant sur la formation de l'identité nationale. Cette présence musulmane en Espagne jusqu'à la fin du XVe siècle et celle des morisques jusqu'au XVIIe a largement marqué cet orientalisme. L'Islam occupe de ce fait une position centrale dans l'univers hispanique, comme l'écrit Juan Goytisolo³:

„Craint, envié, combattu, injurié, le musulman – Sarrasin, Maure, Turc ou Marocain – alimente depuis dix siècles les légendes et les fantaisies, inspire les chansons et les poèmes, il est le protagoniste de drames et de romans et il stimule puissamment les mécanismes de notre imagination.”

La fascination continuelle qu'il exerce sur les écrivains espagnols répond à un ensemble de circonstances historiques qu'un penseur traditionaliste tel que Manuel García Morente⁴ (1961) a remarquablement résumé :

„Depuis l'invasion arabe, l'horizon de la vie espagnole est dominé par le contraste entre le Chrétien et le Maure [...] tout ce qui n'est pas «nôtre» est à la fois musulman et étranger. Ce qui est «nôtre» est à la fois chrétien et espagnol. L'affirmation de ce qui est «nôtre» embrasse simultanément et globalement le fait d'être espagnol et catholique, comme la négation de ce qui n'est pas «nôtre» s'étend également à la religion et la nation de l'intrus. Aujourd'hui encore dans nos campagnes andalouses, on donne le nom de «maure» à l'enfant qui n'est pas baptisé. [...] Chez les ennemis aussi radicalement semblables, il existe des trêves, des paix et même des alliances transitoires. Mais, ami ou ennemi, maître ou disciple, le Maure est toujours l'autre.”

Les écrits de Juan Goytisolo et d'Américo Castro sur cette question ont poussé Edward Saïd à souligner la relation complexe entre l'Islam et l'Espagne. La deuxième édition de la traduction espagnole de *Orientalism* parue en 2002, comprend en effet une préface rédigée spécialement par l'auteur. Il s'y défend contre

Arabismo español (1840-1917), Universidad de Granada, [1973] 2011 ; Victor Morales Lezcano, *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1988 ; Aurora Rivièrre Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español: estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1886)*, Dykinson, Madrid, 2000. Il convient également de signaler l'ouvrage coordonné par José Antonio González Alcantud (*El orientalismo desde el Sur*, Anthropos, Barcelone, 2006), sans oublier les travaux des arabisants espagnols tels que Fernando Mediano Rodríguez, Manuela Marín, Helena de Felipe, Nieves Paradela Alonso, etc.

² Juan Goytisolo, *Chroniques sarrasines*, traduction de Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zéphir, Fayard, Paris, [1981] 1985.

La première édition en langue espagnole *Crónicas sarracinas*, fut éditée par Ruedo Ibérico, en 1981. L'ouvrage a également été traduit en arabe par Kadim Jihad et publié une première fois à Beyrouth dans la Série *al-Karmal* ; une deuxième fois en 1987, aux Éditions al-Finek (Casablanca), sous le titre *Fi al-Istishrak al-isbani (De l'orientalisme espagnol)*.

³ Goytisolo, *op.cit.*, p. 9.

⁴ Manuel García Morente, *Idea de la Hispanidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1961.

ceux qui lui reprochent de se limiter aux orientalismes français et britannique, et d'avoir négligé les autres écoles, en arguant que son but était d'analyser le lien entre l'impérialisme et l'orientalisme, et que ces éléments existent dans les trois cas.

Il y a une autre critique, qui a plus de fondement : c'est que j'ai très peu écrit sur la relation extrêmement complexe et dense entre l'Espagne et l'Islam, qui ne pouvait certainement pas être caractérisée simplement comme une relation impériale. Depuis 1978, en grande partie à cause de ma familiarité croissante avec les travaux d'Américo Castro et Juan Goytisolo, je viens de réaliser non seulement combien j'aurais aimé en savoir plus sur l'orientalisme espagnol en écrivant mon livre au cours des années soixante-dix ; sinon jusqu'à quel point l'Espagne est une remarquable exception dans le contexte du modèle général européen, dont les grandes lignes sont décrites dans l'orientalisme⁵.

Certains idéologues de la droite espagnole actuelle reprochent à Edward Saïd d'être directement influencé par la position de Juan Goytisolo concernant l'influence de l'Islam dans l'histoire de l'Espagne⁶.

La spécificité de l'orientalisme espagnol s'explique aussi par des facteurs historiques et géographiques. Dans le monde arabe, l'Espagne est perçue comme un pays à „moitié oriental”, une nation carrefour entre l'Occident et l'Orient, entre le monde arabe et l'Europe. D'ailleurs au Moyen âge, elle faisait partie de Al-Gharb al-islami, cet „Occident musulman” qui incluait le bilad al-magrib et Al-andalus. Dans les années trente, Chakib al-Arslan écrivit dans sa monumentale histoire d'Al-andalus :

„Du point de vue de la géographie politique ou de l'ethnographie, à ce qu'on dit, il n'y a pas de doute que les Espagnols, malgré leur origine européenne, sont devenus une nation intermédiaire entre l'Occident et l'Orient, du fait de leur mélange avec les Arabes, les Berbères et les peuples sémitiques durant de longs siècles.”⁷

De la même manière, après son voyage en Espagne en 1922, Mohamed Ali Kurd⁸ écrivit :

„Si le Russe est un oriental qui s'est européanisé et occidentalisé, l'Espagnol est un Arabe oriental qui s'est aussi européanisé, ta'awraba, et occidentalisé, istaghraba.”⁹

⁵ Edward Saïd, *Cultura y Orientalismo*, Debate, Madrid, 2002, p.9.

⁶ Inger Enkvist, *Edward Saïd, Juan Goytisolo y la comprobación de los datos*, „La Ilustración Liberal”, n° 43, 2010, pp. 3-14.

⁷ Al-Arslan Chakib, *Al-houlal al-assoundossiya fi al-akhbar wa al-athar al-andaloussia*, vol. I, Matba'a al-Rahmânia, Le Caire, 1936, p. 25.

⁸ Mohamed Ali Kurd, (1876-1953), né en Syrie d'origine kurde Iraquienne, entama en 1922 un voyage en Espagne. En 1923, il publia au Caire la relation de cette *rihla* intitulée : *Gâbir al-Andalus wa-hâdiruhâ* (*Le passé et le présent d'al-Andalus*).

⁹ Mohamed Ali Kurd, *Le passé et le présent d'al-Andalus*, [en arabe], Matba'a al-Rahmânia, Le Caire, 1923, p. 47.

Désignée souvent comme al-Firdaws al-mafqûd (le „Paradis perdu”)¹⁰, al-Andalus continue toujours de vibrer dans le cœur des descendants des anciens Andalous, mais aussi de tous ceux qui ont créé un lien avec cette patrie mythique. Ce sentiment de nostalgie, on le ressent clairement dans les récits de voyageurs arabes qui ont entamé de véritables pèlerinages vers ces terres¹¹.

L'Espagne, un pays oriental ? La vision des Européens concernant l'Espagne du XIXe siècle

Au XIXe siècle, l'Espagne connaissait un retard important en matière de développement économique. Elle était en même temps le point de mire des voyageurs romantiques européens qui, dans un mélange de fascination et de répulsion, ont contribué à la création de stéréotypes¹². Elle a participé, fut-ce marginalement, à la fascination pour tout ce qui est „oriental” qui a tant marqué l'Europe du XIXe siècle. Elle n'était pas à proprement parler un pays oriental, mais de nombreux vestiges de son passé islamique étaient encore très visibles : pour les observateurs européens, ce pays conservait une structure orientale¹³. C'est, en partie, pour ces raisons que l'Espagne fut parmi les premières destinations des orientalistes français et anglais, avant qu'ils ne regardent vers d'autres destinations lointaines. À titre d'exemple, en 1845, lorsque Théophile Gautier¹⁴ posa le pied sur le sol

¹⁰ Selon Nieves Paradela Alonso (*El otro laberinto español. Viajeros Árabes a España entre el Siglo XVII y 1936*, Éditiones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993, p. 164), l'expression „al-firdaws al-mafqûd”, fut utilisée pour la première fois par l'auteur libanais Farroukh ; elle connaîtra par la suite un grand succès dans les écrits arabes contemporains au point qu'elle devient le cliché ou l'expression la plus utilisée pour se référer à cette étape de son histoire. Ce regard nostalgique est encore plus fort chez les Marocains, en raison de leur position géographique et de leurs liens intimes avec la Péninsule Ibérique.

¹¹ Paradela, *op.cit.*

¹² Alvarez Junco, *España el peso del estereotipo*, „Claves”, n° 48, 1994, pp. 2-8 ; Julio Caro Baroja, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Seminarios y ediciones, Madrid, 1970, pp. 126-130 ; François Léon Hoffman, *Romantique Espagne. L'image de l'Espagne en France entre 1800 et 1850*, PUF, Paris, 1961 ; Terrence M. Hugues, *Revelations of Spain in 1845 by an English Resident*, Henry Colburn, London, 1845 ; Alexander Slidell Mackenzie, *Spain Revisited*, Harper & Brothers, London, 1836.

¹³ Mercedes Garcia Arenal, *Historiens de l'Espagne, historiens du Maghreb au XIXe siècle : comparaison des stéréotypes*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, n° 3, 1999, pp. 687-703.

¹⁴ En mai 1845, il part en Espagne, qu'il connaît à travers les *Contes d'Espagne et d'Italie* d'Alfred de Musset et les *Orientales* de Victor Hugo (Andreu Miralles Xavier, s.d., *La mirada de Carmen: el mito oriental de España y la identidad nacional*, communication de l'Association d'Histoire contemporaine, communication en ligne : <http://www.ahistcon.org/docs/Santiago/pdfs/s2b.pdf> ; Xavier Andreu Miralles, *La mirada de Carmen. El mito oriental de España y la identidad nacional*, „Afters”, n° 48, 2004, pp. 347-367).

espagnol, il trouva l'héritage musulman partout. Lors de sa visite de la première ville espagnole, Irun, il souligna le „caractère mauresque” de ses toits¹⁵. La présence de l'Orient se confirma à ses yeux au fur et à mesure qu'il se déplaçait vers le sud de la péninsule. Entre Madrid et Tolède, il écrivit „on aurait pu penser que nous sommes en Algérie !”¹⁶ – cela avant d'arriver dans les grandes villes andalouses : Cordoue, Grenade, Séville, où l'émotion l'emporte et l'auteur affirme qu'il se trouve vraiment en Orient – ajoutant même plus loin „Traverser la Sierra Morena, c'est comme si on passe soudainement de L'Europe à l'Afrique”¹⁷. Ces auteurs établissent souvent des comparaisons entre la péninsule Ibérique et l'Afrique ou l'Orient, afin d'affirmer que „l'Orient commence aux Pyrénées”¹⁸.

En même temps, les interrogations sur la construction de l'identité espagnole alimentèrent un débat historique intéressant. Celles-ci portaient essentiellement sur le rôle de l'époque musulmane dans la formation de l'Espagne en tant que nation et l'incorporation ou non, du legs culturel arabo-islamique. Ce débat était en quelque sorte une réaction à l'image qu'en avaient les Européens considérant ce pays comme à moitié européen. Les grandes figures de la pensée espagnole contemporaine ont participé à ce débat : Joaquín Costa (1846-1811), Miguel de Unamuno (1864-1936), Gonzalo de Reparaz (1860-1939), etc.

Les plus enthousiastes étaient des arabisants : Francisco Javier Simonet (1829-1897), Francisco Codera Zaidín (1836-1917), Miguel Asín Palacios (1871-1944). Ils s'intéressaient particulièrement à la période andalouse, pour prouver la participation de celle-ci dans la configuration de la nation espagnole. Ce débat continua au XXe siècle entre Américo Castro¹⁹ et Claudio Sanchez-Albornoz²⁰. S'opposant à l'opinion traditionnelle qui établit une continuité depuis l'époque celtibère de l'Hispania romaine dans la formation de la mentalité espagnole, Américo Castro avance qu'on ne peut pas parler de l'Espagne avant l'an mille, et souligne ainsi l'influence de l'apport sémite. Au contraire de Claudio Sánchez Albornoz, qui minimise l'influence de la période islamique, considérant même que les sept siècles de présence musulmane en Espagne sont une page noire dans

¹⁵ Théophile Gautier, *Viaje a España*, Cátedra, Madrid, [1845] 1998, p. 81.

¹⁶ *Ibidem*, p. 187.

¹⁷ *Ibidem*, p. 231.

¹⁸ José Francisco Colmeiro, *El Oriente comienza en los Pirineos. La construcción orientalista de Carmen*, „Revista de Occidente”, n° 264, 2003, pp. 57-83.

¹⁹ Américo Castro Quesada (1885-1972), est un philologue et historien spécialiste de la culture espagnole. Son œuvre fondamentale en histoire s'intitule *España en su historia : cristianos, moros y judíos* (Losada, Buenos Aires, 1948) qui sera réédité avec quelques modifications sous le titre de *La realidad histórica de España* (Porruá, Mexico 1954).

²⁰ Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984), est un historien espagnol, auteur d'une œuvre féconde portant sur la formation de la nation espagnole : *España, una enigma histórica* (Sudamericana, Buenos Aires, 1957) et *El islam de España y el Occidente* (Espasa-Calpe, Madrid, 1974).

l'histoire nationale, responsable du retard qu'a connu l'Espagne par rapport au reste de l'Europe.

Naissance de l'orientalisme espagnol

L'orientalisme espagnol est né au XVIII^e siècle, avec l'intérêt politique des Bourbons pour la Méditerranée et l'Afrique du Nord, cela en vue de „la redécouverte de notre Orient domestique”²¹ ce qui a suscité un intérêt pour l'Orient à partir du règne de Fernand VI et Charles III. „Les premières fouilles archéologiques à Alhambra aux temps du premier roi et le recrutement des premiers prêtres maronites libanais en tant que traducteurs de la langue arabe dans la cour du deuxième, seront deux exemples de la renaissance orientaliste”²².

À partir de la fin du XVIII^e siècle, l'univers mauresque a séduit et inspiré les poètes, les narrateurs et les dramaturges européens. L'exotisme ornemental des Arabes, la prestance et le sens de l'honneur de leurs chefs, l'exaltation amoureuse de leurs amants, mirent à la mode des fantaisies historiques et des tableaux orientaux où sont représentés des Abencérages et des Zgris²³.

Dès ce moment, lorsque le thème oriental ou mauresque affleure dans notre littérature, il le fait non plus en raison de notre rapport profondément intime avec lui, mais sous une forme importée et mimétique, en s'inspirant de quelques modèles anglo-français. De même que les Lettres persanes suscitent l'apparition de l'œuvre de Cadalso, Lettres marocaines, la maurophilie romantique de nos exilés à Londres et à Paris est la conséquence directe des „Hispano-turc Legendre” ou du roman grenadin²⁴.

Ce regain d'intérêt pour la civilisation arabo-musulman a commencé avec Miguel Casini, un maronite syrien qui travailla à la bibliothèque royale : il catalogua les 1805 manuscrits de la Bibliothèque de l'Escorial. Dès la moitié du XVIII^e siècle, on constate une volonté d'impulser les études arabes. Dans un premier temps, elles

²¹ Bernabé García Lopez, *Arabismo y Orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo*, „Awraq”, n° 11, 1990, pp. 35-69. Par ce terme, l'auteur fait allusion à la civilisation arabo-musulmane de l'Espagne. Les premiers arabisants et orientalistes espagnols se sont intéressés à *al-Andalus*, à travers l'étude de son patrimoine architectural et de son héritage : l'étude des inscriptions arabes de l'Alhambra, de l'Alcazar de Séville, de la mosquée de Cordoue. Dans ce même texte, Bernabé López García présente une analyse pertinente des conditions historiques de la naissance des études arabes en Espagne et des liens de cette discipline avec l'orientalisme espagnol.

²² *Ibidem*, p. 6.

²³ Les Abencérages ou Benserradj ou Banû Serraj/Sarraj sont une tribu maure du royaume de Grenade au XV^e siècle, établie en Espagne depuis le VII^e siècle. Elle était opposée à celle des Zégris ou Zérites ; les querelles de ces deux factions ensanglantèrent Grenade de 1480 à 1492 et hâtèrent la chute du royaume. Avec *Les aventures du dernier Abencérage*, François-René de Chateaubriand a écrit en 1826 une fiction relatant les aventures d'un survivant de la famille Abencérage après la prise de Grenade en 1492.

²⁴ Goytisolo, *op.cit.*, pp. 17-18.

se concentrent surtout sur l'étude de la langue, puis dérivent vers des questions culturelles plus larges. L'intérêt renouvelé pour les antiquités archéologiques a situé l'Andalousie et notamment Grenade, à une place fondamentale. José Antonio Conde fut la figure qui débuta la transition vers un orientalisme moderne. Son travail comme interprète de Joseph Bonaparte lui a permis d'être le premier orientaliste espagnol à entrer en contact avec le père de l'orientalisme européen, Silvestre de Sacy. Son *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal* (1825), marque un changement d'attitude dans l'historiographie espagnole en faveur d'un héritage arabe de l'Espagne.

L'Eglise a joué un rôle important dans ce bouillonnement. Le jésuite Pedro Murillo Velarde, homme d'intense activité : voyageur, missionnaire, et intellectuel, publia en 1752 une *Géographie Historique* en dix volumes, dans laquelle il consacra un chapitre à l'Afrique. De la même manière, les frères Rafael et Pedro Rodríguez Mohedano de Grenade s'attachèrent à développer la connaissance, la culture et les études sur le monde arabe. En même temps, Grenade devint un point de rencontre pour tous ceux qui venaient chercher les traces de leur passé arabe et réfléchir sur la cohabitation entre chrétiens et musulmans. Dès le début du XIXe siècle, des cercles se formèrent, des réunions à caractère littéraire, artistique et culturel s'organisèrent, ravivant le poids de l'héritage, de la tradition et de la réalité de la ville. L'orientalisme y était toujours présent. Le regain d'intérêt pour les études arabes découla donc en partie de l'évolution de la politique internationale, et de la politique extérieure espagnole avec le Maroc. C'est dans ces années qu'a eu lieu la rihla (voyage) de Ahmad al-Gazal en 1766 et de Mohamed Ben Othman Al-maknassi en 1779, en tant qu'ambassadeur du Sultan marocain Moulay Ismail en Espagne. Ces voyageurs considéraient Grenade comme un lieu de passage obligé.

À ses débuts, l'orientalisme académique coexista avec l'orientalisme romantique des missionnaires, des voyageurs, des explorateurs dont le représentant le plus significatif est sans doute le catalan Domingo Badia qui adopta la personnalité d'Ali Bey pour voyager en Asie et en Afrique entre 1803 et 1807. Mais à partir de Francisco Codera (1836-1917), l'orientalisme académique commença à monopoliser le discours orientaliste. On constate aussi, dès le début, que cet orientalisme apparaît très différent des autres écoles orientalistes européennes :

„Certains disent que l'orientalisme espagnol n'est pas comparable à l'eupéen, en ce sens que la péripétie historique espagnole fait que sur ce point et beaucoup d'autres, l'histoire d'Espagne est éloignée du modèle eupéen.”²⁵

Bernabé López García le qualifie d'„Orientalisme domestique”, à cause de son intérêt centré essentiellement sur al-Andalus puis sur le Maroc. Il regardait rarement vers un Orient lointain, mais il était plutôt submergé dans un espace familial.

Pas d'Écoles de Langues Orientales, pas de bibliothèques ni de revues consacrées spécialement à ces thèmes, et le plus important, pas d'action coloniale

²⁵ Eduardo Dizy Caso, *Les orientalistes de l'école espagnole*, ACR, Paris, 1997, p.9.

vers l'Orient, seulement vers les Philippines jusqu'à 1898, pas de commerce ou de vrais intérêts économiques. Et aussi la présence de l'Espagne dans les Congrès des Orientalistes fut toujours insignifiante²⁶.

L'orientalisme fut profondément lié au mouvement „arabiste”, et c'est un fait que les grands orientalistes sont des arabisants : Pascual de Gayangos (1809-1897), Francisco Javier Simonet (1829-1897), Francisco Codera (1836-1917), Miguel Asín Palacios (1871-1944), pour ne citer que les plus fameux²⁷.

Par rapport à l'héritage arabe d'al-Andalus, les orientalistes espagnols étaient divisés en deux groupes. Un groupe, dont le représentant principal était Javier Simonet²⁸, qui défendait l'idée selon laquelle les musulmans arrivés en 711 s'étaient hispanisés grâce au contact avec une population numériquement supérieure, et qu'ainsi était né un Islam espagnol différent de l'Islam nord-africain. D'après eux, après la fin d'al-Andalus, l'âme de cette culture arabo-musulmane était restée dans la langue et dans la „race” mais les liens de l'Espagne avec l'Orient cessèrent. Une fois encore, la religion était donc l'élément qui avait vraiment permis à l'Espagne de se distinguer du monde „oriental”. Francisco Javier Simonet signalait que s'il n'y avait pas eu la Reconquête, l'Espagne serait probablement dans une situation décadente, au même niveau que le Maghreb.

Consciemment ou inconsciemment, Simonet, Ribera ou Sánchez-Albornoz se comportent en porte-parole de la chrétienté face à une civilisation présumé inférieure²⁹.

Dans le même ordre d'idée, Marcelino Menéndez Pelayo, une grande figure de la pensée espagnole contemporaine, commenta l'expulsion des morisques de la manière suivante :

Je n'hésite pas à déclarer que je la considère comme l'accomplissement inévitable d'une loi historique, et l'on ne peut que déplorer qu'elle ait tant tardé [...]. C'est pure folie que de penser que des affrontements sans merci, des luttes acharnées, et séculaires entre races, puissent se dénouer autrement que par des expulsions et des exterminations. La race inférieure succombe toujours, et le principe de nationalité le plus fort et le plus vigoureux finit par triompher³⁰.

Un deuxième groupe représenté par Pascual Gayangos et ses disciples, insistaient sur le rôle positif joué par le passé musulman de l'Espagne dans la

²⁶ López García, *op.cit.*, p. 21.

²⁷ Les orientalistes espagnols attirés par les pays de l'Extrême Orient (la Chine, Le Japon, les Philippines...etc.), ne sont pas nombreux et leur poids dans la pensée orientaliste espagnole n'est pas comparable à celui des arabisants.

²⁸ Francisco Javier Simonet était professeur de langue arabe à l'université de Grenade (1862). Il s'est surtout signalé par ses travaux sur les Mozarabes d'al-Andalus (Simonet Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vol., Madrid, Est. Tip. de la viuda é hijos de M. Tello, Madrid, 1897-1903).

²⁹ Goytisolo, *op.cit.*, p. 207.

³⁰ Idem, p. 205.

formation de l'identité nationale. Comme le démontre James T. Monroe³¹, l'arabisme de José Antonio Conde, comme celui de Pascual Gayangos et de ses disciples Eduardo Saavedra et Francisco Fernández y González, s'inscrivait dans une tradition libérale teintée de sympathie pour le passé hispano-mauresque. Ces arabisants du XIXe siècle mettaient l'accent sur la spécificité de la culture hispanique et sur l'influence exercée sur elle par les Arabes et les juifs. Dans la même mouvance, s'inscrivaient également Francisco Codera, et ses disciples comme Miguel Asín Palacios.

Une autre caractéristique de l'orientalisme espagnol, est son aspect „provincial” par rapport aux autres écoles européennes. Bernabé López García analyse comme un signe de ce caractère périphérique, la faible participation des Espagnols aux congrès des orientalistes européens. Par exemple, lors du Congrès de Paris (1873), il n'y eut qu'un seul représentant de l'Academia de Historia en la personne de l'ex-directeur général des colonies : Vicente Vázquez Queipo. Au Congrès de Londres (1874), il n'y eut pas de délégation espagnole, et seul quelques noms figurèrent dans la liste des adhérents inscrits pour recevoir les actes du congrès, tous des arabisants. Seulement deux orientalistes assistèrent au Congrès de Berlin (1881) : Francisco Guillén Robles³² et Francisco García Ayuso³³. Au congrès de Leiden (1884), le seul Espagnol fut le fameux arabisant Francisco Codera, délégué par le gouvernement espagnol et qui envoya vingt exemplaires d'un prospectus informant de l'apparition du premier volume de la Biblioteca Arabico-Hispana. Enfin, pour le Congrès de Vienne (1886), qui fut une rencontre importante, le nombre d'assistants était le suivant : France 46, Angleterre 47, Italie 22, Pays-Bas 23, et aucun assistant espagnol ; Eduardo Saavedra s'y était inscrit uniquement pour recevoir les actes du congrès³⁴.

L'Africanisme espagnol et ses liens avec l'orientalisme

Le mouvement africaniste espagnol est né, vers 1876, avec la création de la Société de Géographie de Madrid et de l'Association Espagnole pour l'Exploration de l'Afrique. Il est d'une part, le reflet espagnol d'un mouvement européen animé par la soif d'exploration et encouragé par diverses sociétés géographiques européennes. Il est d'autre part, une réaction à la perte des dernières colonies espagnoles : Cuba, Puerto Rico et les Philippines. Le principal champ d'action de

³¹ James T. Monroe, *Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship*, Thèse de doctorat, Université de Leiden, 1970.

³² Arabisant et auteur d'une histoire de Málaga et de sa province, il a surtout présenté un rapport „De l'état actuel des études arabes en Espagne” (*Comptes-rendus du Congrès de Berlin*, Berlin, 1882).

³³ Il est l'auteur de *Estudios sobre el Oriente, Los Pueblos Iranio y Zoroastro* (Impr. J. Nocuera, Madrid, 1874) dont il offrit un exemplaire aux congressistes comme preuve du début de l'engouement des Espagnols pour les études orientales.

³⁴ López García, *op.cit.*, pp. 21-22.

cet africanisme était le Maroc et, pour les Espagnols, le Maroc était une périphérie avec laquelle ils partageaient un passé commun. Cependant, la plupart des expéditions vers ce pays avaient un caractère commercial ou militaire. À de très rares occasions, elles avaient des objectifs sociologiques et anthropologiques. Dans le cadre des publications africanistes, bon nombre des écrits de cette époque traitaient de la géographie humaine du Maroc, en développant largement l'idée de la fraternité de race et d'origine entre les Marocains et les Espagnols.

La guerre de Tétouan en 1860, marqua une date importante dans les relations hispano-marocaines et modifia la vision qu'avaient les africanistes du Maroc. À partir de cette date, leur programme devint plus précis et ambitieux, pour ce qui concernait le Maroc, mais aussi le Sahara et la Guinée Equatoriale. Leurs auteurs, qui se qualifiaient eux-mêmes d'Africanistas y Colonistas, ne limitaient d'ailleurs pas leurs ambitions au seul continent africain, puisqu'ils s'intéressaient à toutes les possibilités d'expansion qui pouvaient s'offrir à l'Espagne, dans le monde entier. Par la force des choses, c'est bien évidemment à l'Afrique qu'ils consacrèrent l'essentiel de leur activité. Leur intention n'était pas de renouveler l'expérience militaire de 1860 dont l'inutilité leur semblait suffisamment évidente³⁵.

Ce pacifisme était, à leurs yeux, le meilleur moyen de favoriser l'accroissement des échanges commerciaux entre l'Espagne et le continent voisin. Il n'était alors plus question de croisade ou de guerre dans leur programme. On note même chez eux une certaine réserve à l'égard des représentants de l'Eglise. Souvent, leur rappel de l'histoire nationale se fait de préférence à la Reconquête elle-même, et ils soulignent combien l'Espagne est redevable au Maroc de sa grandeur passée : „ces races berbères et orientales qui ont fait de l'Espagne un phare lumineux au milieu des ténèbres du Moyen Âge”³⁶. Le rôle que devait jouer l'Espagne en Afrique prit alors une autre signification. Il s'agissait toujours de renouer avec le passé, mais non point pour le ressusciter. Il fallait aller au Maroc pour combler une lacune de l'histoire de l'Espagne. Il s'agissait de sa dette à l'égard de ce pays, dette dont elle ne s'était jamais acquittée : „nous les Espagnols, avons une dette à payer aux Marocains, conquérant le Maroc, non avec les armes, sinon par la civilisation”³⁷.

Dans son discours au Théâtre d'Alhambra de Madrid, le 30 mars 1884, Joaquín Costa déclara que :

„Le Maroc a accompli, au Moyen Âge, le destin de fonder une civilisation dans notre péninsule et l'Espagne, dans les temps modernes, a la mission providentielle de promouvoir une civilisation au Maroc.”

³⁵ Marie-Claude Lecuyer, Carlos Serrano, *La guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne 1859-1904*, PUF, Paris, 1976, p. 235.

³⁶ Francisco Coello, Joaquín Costa et al., *Intereses de España en Marruecos discursos pronunciados en el meeting de la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas celebrado en el teatro de la Alhambra el día 30 de marzo 1884*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1951, p. 22.

³⁷ *Ibidem*, p. 9.

Comme l'ensemble des africanistes Joaquín Costa insista sur les similitudes avec L'Espagne :

„La Péninsule Ibérique est une province botanique d'Afrique (...). La météorologie marocaine est la même que la météorologie espagnole. Les cultivateurs cultivent les mêmes plantes, ils sèment et récoltent à la même période.”³⁸

Après les données naturelles, il étudia l'homme et mit en évidence la parenté ethnique qui rapprochait Espagnols et Berbères. Puis il se tourna vers l'histoire : l'union politique de l'Espagne et du Maroc, pendant quelques siècles, n'apparaissait alors plus comme un accident fortuit, mais comme la conséquence logique de leur communauté naturelle et raciale. La rétablir reviendrait donc à faire disparaître cette situation contre-nature où les destins des deux pays frères étaient séparés.

La plupart des hommes d'État et des intellectuels espagnols de cette époque étaient conscients malgré tout du rôle désormais tout à fait secondaire de l'Espagne dans le concert des grandes puissances coloniales. C'est sans doute ce qui les conduisit à adopter des attitudes sceptiques, pessimistes concernant la présence de l'Espagne en Afrique. Il existait néanmoins un collectif d'industriels, de commerçants, de journalistes, de militaires et d'érudits, qui prévoyaient de compenser les pertes subies sur le plan du prestige international après le désastre de la guerre perdue contre les États-Unis en 1898. Ce collectif, qui ne partageait pas toujours les mêmes stratégies et les mêmes sensibilités, agissait comme un vrai groupe de pression colonial. Il s'exprima par différents moyens de diffusion et forums publics comme la presse, les Cortes ou les pages du Boletín de la Real Sociedad Geográfica.

Comme l'a très bien montré Bernabé López García dans ses diverses études, la participation tardive et marginale de l'Espagne au banquet colonial du XIX^e siècle n'empêcha nullement la naissance d'un arabisme espagnol. Les liens évidents qui l'unissaient aux visées hégémoniques de l'Espagne sur le nord du Maroc se manifestèrent également dans l'alliance passée entre les africanistes et les arabisants, ces derniers mettant leurs connaissances et leurs études au service des desseins expansionnistes des premiers : Francisco Codera, Eduardo Saavedra, Pascual Gayangos, Francisco Fernández y González, Juan Facundo Riaño étaient effectivement membres de l'Association espagnole pour l'exploration de l'Afrique et participèrent activement à la création de la Société des africanistes et des colonialistes. Julian Ribera, partisan d'une intervention pacifique au Maroc comme Eduardo Saavedra, accompagna en qualité d'expert l'ambassade de Martínez Campos dans ce pays et décrivit le centre des arabisants comme un outil indispensable à la présence espagnole tout au long de ses articles et comptes rendus dans les publications africanistes. Dès l'instauration du protectorat, l'Espagne créa un Conseil pour l'enseignement au Maroc, dont Julian Ribera et Miguel Asín Palacios étaient membres.

³⁸ *Ibidem*, pp. 22-23.

Nos arabisants empruntent donc, sur une petite échelle et avec des moyens très modestes, la voie assignée aux études orientales à Paris et à Londres par l'expansion impérialiste, à l'échelle planétaire, de la France et de l'Angleterre³⁹.

³⁹ López García, *op.cit.*, p. 14.

Cf. à ce sujet l'article de Manuela Marín (*Orientalismo en España: Estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)*), „Hispania. Revista Española de Historia”, vol. LXIX, n° 231, janvier-avril 2009, pp. 117-146) qui présente une analyse pertinente des liens entre l'orientalisme espagnol et l'action coloniale de l'Espagne au Maroc, en prenant comme exemple le cas de l'arabisant Julian Ribera.

Yaroslav KICHUK*

THE ROLE OF THE UNIVERSITY IN THE SOCIAL AND CULTURAL CREATIVITY OF THE LOCAL SOCIETY (BUDZHAK REGION)

-Abstract-

The article investigates the processes of modeling social and cultural policy in a separate region of Ukraine (Budzhak region), in which the university plays a decisive role. The humanitarization of society is considered to be one of the qualitative characteristics of the reality created by the individual, where culture is that systemic peculiarity which reflects the natural, spiritual, activity-related, objective and social nature of the individual. The article presents a range of innovative projects of recent years, which allowed to model the cultural policy of the region. It is proved that the self-reflection of our experience in involving future specialists in social and project activities, the development of the volunteer movement among students and teachers, significantly contribute to the formation of the culture of social responsibility as the most important personal and professional quality. The activity of the university in this direction implements the mechanism of forming a positive image of the borderline region of the south of Odessa region on the basis of studying its spiritual and material values. The effective image of Budzhak is a strategic resource for creating its investment attractiveness and avoiding the traditional status of a "transit region".

Keywords: social and cultural creativity, local society, region, university, project.

Under modern conditions, the full spectrum of problematic issues related to the humanitarization of our society – the most important prerequisite for the development of the civil society as a form of expression of the collective manifestation of the cultural development of civilizational processes – is being actualized.

* Izmail State University of Humanities, Ukraine (kichuk@list.ru).

The analysis of modern philosophical and cultural literature (V. Andrushchenko, L. Gubersky, V. Kremen, M. Mikhalchenko, L. Tsyganenko, T. Shevchuk) testifies to the extension of the scientific understanding of the phenomenon of “culture”, in the context of those results that contribute to the development of his/her creative potential, to the interpretation of culture as a way of self-realization and self-development of the individual. In this sense, the understanding of the “personal and creative nature of culture” is quite obvious, distinguishing such concepts as “culture”, “anticulture”, “counterculture”¹.

For the modern scientific concepts concerning the social and cultural creativity of society, the point of view of the “personification of society” with an emphasis on the personality is representative. The humanitarization of society is one of the qualitative characteristics of the reality created by the individual. It is culture that is the systemic peculiarity reflecting the natural, spiritual, activity-related, objective and social nature of the individual².

It is universally accepted to understand man both as a subject and as an object of culture. Culture is treated as a universal phenomenon, the revival of spirituality is the basis for the revival of culture. Within the context of the foregoing, the role of education and educational structures is important, both in shaping the culture of the individual and in influencing the formation and development of the social medium culture. For improving the intellectual and spiritual sphere of man and, accordingly, of society, social and humanistic knowledge is being developed.

For the successful development of culture and a of complex of socio-humanistic knowledge, it is very important to involve an effective tool of social partnership. Social partnership is understood by us as a means of solving the contradictions that arise in society, as a source of social and educational potential of the region as a whole; moreover, we take into account the existing point of view among the researchers (L. Chernyshov), regarding the characteristics of the social partnership as a systemic organization, in particular, the performance of its functions (integrative, regulatory, developmental, protective, compensatory, correctional, rehabilitational). Social partnership can be viewed as a social and cultural resource of an educational institution that facilitates the integration of the innovative and educational activities of the partners. It is one of the mechanisms of the development of social and innovative processes in the university itself (M. Chvanova).

¹ Kichuk, Iaroslav, *Higher School as the Activating Factor of Inter-Cultural Collaboration: European Context*, “European Integration: Realities and Perspectives”, Vol. 11 (2016), p. 452.

² Tsyganenko, Lilia, *The Ways to Optimize the History Education in Ukrainian Danube Region*, “Journal of Danubian Studies and Research”, Vol. 4, Issue No 2, 2014, p 137. Access Mode: <http://journals.univ-danubius.ro/index.php/research/article/view/2650>.

Regional studios, an integral part of which is the issue of culture and ethico-aesthetic education, represent one of the most demanded scientific problems in modern world practice. The recent decades have witnessed the creation of studios of culture of certain regions in the post-Soviet area for discussing the questions of the social and cultural creativity of the local community of certain regions of the country in the context of scientific integration experience, in particular, the social and cultural problems.

The study of the social functions of culture is especially relevant in the post-Soviet region, since in the time of strict centralization of power their development was limited and the content was politically biased, as it is evidenced by the emergence of the works of Russian researchers such as D. Zamiatin, L. Kryvtsova, I. Mankevych, I. Polynska, V. Semenova, etc. A powerful achievement has been made by the publication of a collective monograph of the researchers of the Russian Academy of Sciences (RAS): *Culture and Space: Historical and Cultural Brands and Images of Territories, Regions and Places* (2012), in which the authors have presented the methodological and empirical experience of creating positive images of certain areas as one of the most important resources of innovative development of their country³.

Region-centricity of modern Ukrainian culturological studios is the result of actualization of the processes of decentralization of power, which are reflected in the improvement of the national education system via the introduction of regionality, which emphasizes the specifics of the Ukrainian society, demonstrates the diversity in the social and economic development of the regions, differences in their natural, cultural and historical peculiarities.

The publication of several collective monographs has become a valuable achievement in this sphere, in particular, *Art in the Development of Personality* (2006), in which the influence of art education on the formation of “man of culture” is considered⁴; *The Peculiarities of the Bukovyna Borderland: the History of a Cultural Polylogue* (2010), where the dynamic interaction of historical processes, multiculturalism, confessional liberalism and local monumental art in the formation of a successful cultural polylogue in the region, that contributed to the establishment of the Bukovyna regional identity, is brilliantly revealed⁵.

³ *Art in the development of personality*, Мистецтво у розвитку особистості: Монографія / За ред., передмова та післямова Н.Г. Ничкало. Чернівці: Зелена Буковина, 2006, р. 225.

⁴ Ibidem.

⁵ Антошкіна, Лідія, *Особливості буковинського пограниччя: історія культурного полілогу* / Лідія Антошкіна, Олександр Гадинко, Гелена Красовська, Петро Сигеда, Олексій Сухомлинов. Донецьк: ТОВ «Юго-Восток, Лтд», 2010, р. 238.

An important milestone has been presented by L.P. Nagorna, with her monograph *Social and Cultural Identity: Traps of Value Distinctions* (2011), in which the author raises the issue of regional features of the mentality, multiculturalism of the Ukrainian society, reflects on the risks and threats caused by traumatic historical memory, the antinomy of political orientations and the diversification of public consciousness developed on this basis.⁶

The state of research of the scientific problem of “culture and society” testifies to its powerful potential; determines the ways of solving problematic issues, taking a specific region as an example; accentuates the study of the problems of the humanitarianization of society as a means of harmonization and stabilization of interethnic relations in the multiethnic region of Budzhak, located in the south of Odessa region, which is the object of our investigation.

This studio aims at exploring the processes of modelling social and cultural policy in a separate region of Ukraine (Budzhak region), in which the decisive role is assigned to the university. Geographically it is the area between the Dniester and the Danube Lowland. The population of the region is more than half a million inhabitants. The historical names of the region are: *Budzhak* (from Turkish) or *Southern Bessarabia* (from Romanian). During its history Budzhak was constantly in the focus of the political interests of great empires due to the strategic location in the Danube Delta that opened the way to Europe. The cities of Kiliya and Izmail were the major ports-fortresses on the Danube till the end of the XVIIIth century. According to the Paris Peace Agreement from 1856, both fortresses were destroyed. Now it is mostly an agrarian territory, non-industrialized provincial part of Ukraine.

Budzhak has great potential to be developed precisely in the cultural sphere. We are convinced that the main potential of Budzhak is the people of the region. In the XIXth century, the territory was provided for settlement and cultivation of land to colonists from different countries: Bulgarians (centered in the city of Bolgrad), Germans (Artsyzy, Tarutino, etc.), Swiss (Shabo) and others. Another category of residents are the ethnic Ukrainians, Russians, the Romanian population, the Gagauz, the Armenians, the Polish populations, the Jews, the Greek, the Albanians and so on. Therefore, multiculturalism is the leading feature of the social development of the region, which laid the foundations of its new collective identity. Multiculturalism was reflected in Budzhak artistic traditions enriched by the achievements of different cultures.

We detail the successful practice of social and project activity as an effective form of social partnership, implemented on the basis of Izmail State University of Humanities. It is the only state educational institution in Budzhak with the wide

⁶ Нагорна, Л.П., *Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань*. Київ. ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011, р. 272.

network of international contacts and the stable reputation of the internal and foreign scientific and cultural establishment, the leading center of education, science and culture of the Ukrainian Danube region⁷. It has a 75-years history and a huge scientific potential. Peripheral location of the region dictates the University to focus on implementing the needs of the national minorities. Students are trained in four faculties (Pedagogical; Foreign Languages; Ukrainian Philology, History and Social Sciences; Administration, Management and Computer Science). The main directions of training are “Teacher Education (Social Worker, Fine Arts, Music, Physical Culture)”, “Philology”, “Economics and Entrepreneurship”, “Tourism”. The border region of Izmail University opens the opportunities for the productive cooperation with educational institutions of the Danube basin countries (Romania, Moldova, Bulgaria, Germany).

On the basis of our university, the Volunteer Movement Center has been created, and relevant socially important projects are being implemented. Within the framework of the Center's activities, the efforts of the educational institutions of the south of Odessa region to form the culture of volunteering among students are unified. The phenomenon of volunteering is also understood by us in the context of leadership, Leadership Training School is organized at the university, in particular, the leadership of volunteer project teams, and in terms of the relationship with such categories as “culture of volunteering”, “freedom of will”, “public service”, “responsibility” (O. Ivanik).

In the scientific view, the idea of volunteering has been established with respect to such parameters:

1) “personality” (manifestation of will, altruism, the need for social ties, manifestation of spirituality, self-improvement, acceptance of volunteer movement as prestigious in society);

2) “society” (the desire to unite like-minded people for the sake of attaining pro-social goals, awareness of social responsibility, manifestation of civic maturity, and

3) “value” (the need for establishing such terminal values as solidarity, freedom, beliefs that the ultimate goal of one's own existence is worth striving for it (M. Rokich).

On the basis of our university was created the “SOUP” Center – a self-organizing learning space, the activities of which are aimed at providing high-quality educational services, introducing innovative approaches of self-organizing mixed instruction based on the combination of online and offline learning.

⁷ ISHU site: Izmail State University for Humanities site. Access mode: <http://idgu.edu.ua/>.

As an example of successful social partnership practices, we present the experience of some cultural projects that have been implemented this year on the basis of the University.

In 2016 Izmail State University of Humanities became the member of the Danube Academic Consortium (DAC), the activities of which are aligned with the objectives of the EU Strategy for the Danube Region (EUSDR). The University representative in DAC proves: "This important partnership of Universities and Corporate partners with different expertise profiles form the unique Euro-regional integrated ecosystem in the area of the Danube Delta for integral innovation in the business and academic world. Two main DAC activity directions are focused on Applied Arts and technologies in dynamically interacting network of academic institutions, which take into account both single markers and cultural diversity of "Lower Danube" Euro-region".⁸

According to the decision of the Academic Council of ISUH, the Center for Civic Education and the Center for National Cultures of the Ukrainian Danube Region have been created on the basis of the University. The Center hosts the Museum of Cultures of the Peoples of Bessarabia. In the framework of the activities of these Centers in order to harmonize interethnic, intercultural relations, cultural and information centers of Bulgaria and Romania have been opened at ISUH. The opening of these centers at ISUH with the support of the governments of Bulgaria and Romania demonstrates the importance of developing the national and cultural initiatives of Odessa region, establishing a dialogue of cultures, culturological bridges in the framework of cross-border partnership cooperation.

Among the numerous newest scientific and culturological researches implemented by Izmail State University of Humanities, the cultural project "Description and Cartography of the Dniester and Danube Interfluvial Area – a New European Model of Non-Conflict Interaction of Heterogeneous Languages and Dialects" deserves special attention. One of the main results of this work is the publication of the Atlas of Ukrainian Dialects between the rivers of the Dniester and the Danube, the dialectal material of different language levels from 75 settlements in the south of Odessa region is systematized. The innovation of this research is the use of bi-component mapping, which made it possible to reflect on the linguistic maps not only the modern, but also the current condition of the Ukrainian dialects of the region.

The vibrant cultural festival at the University was the Parade of Ethnoses of the Danube. Students and teachers developed historical and cultural mini-projects

⁸ Shevchuk, Tetyana, "Leading Strategies of the "DAC People" Program in Budjak", *European Integration: Realities and Perspectives*, vol. 1, Editura Universitara Danubius, Galati, 2016, pp.458-461.

and created a cultural atmosphere for traveling in the Bessarabian spaces, which introduces the customs, traditions and rites of the peoples of the Danube.

On the basis of ISUH the project “Strengthening Academic Integrity in the Ukraine Project – SAIUP” is being successfully realized. It is implemented by the American Councils for International Education, jointly with the Ministry of Education and Science and with the support of the United States Embassy in Ukraine. Within the framework of this project the Center for Academic Writing has been created. It promotes the culture of academic integrity, academic writing, contributes to the development of students' critical thinking, activates socio-cultural and educational initiatives at ISUH.

The main goal of the German-Ukrainian cultural youth project “Origin and the Motherland. Historical Memory – the Future of Europe” is the creation of conditions for long-lasting, stable cultural contacts between educational institutions and public organizations of Odessa region and the southern lands of Germany, their further development and strengthening of international cooperation between the two European countries. The Ukrainian stage of the international student exchange project was held on the basis of the German Cultural Center. The German project phase took place in the capital of Baden-Württemberg, Stuttgart, in the central building of the Union of the Bessarabian Germans.

The project “Ukraine – Moldova: Common Historical Memory, Lessons, Prospects” is devoted to comprehensive research on the issues of the historical past of the peoples living in Ukraine and Moldova. In developing the project, we set ourselves the task of overcoming the distorted stereotypes and obvious falsifications of the common history of our countries through the establishment of cultural dialogue against the background of the idea of the uniqueness of each of the ethnic cultures of the Ukrainian – Moldavian borderland.

On the basis of ISUH, a session of the 10th International Scientific and Cultural Symposium “Portraits of Teachers” (with the support of AGIRo), a session on the development of the culture of the European Youth Parliament were held. As part of the Danube Academic Consortium, professors at ISUH work on innovative projects in the Lower Danube.

We perceive the serious potential of our university in the further humanitarization of the Ukrainian Danube society. One of the promising interstate projects is “Strategy for the Development of the Ancient Roman Trail – Traianovi Valy: Cultural Resources for Cooperation and Sustainable Cross-Border Development”, which is being implemented by the efforts of three countries – Romania, Moldova and Ukraine.

Based on the modern methodological base, where the idea of openness to innovation and the dialogue of cultures is twofold, ISUH initiates other strategies.

In particular, the professors of the University have developed such scientific and cultural projects: “Regional Features of Education in a Multicultural Society”, “Historical and Ethno-Cultural Development of Southern Bessarabia”, “Prospects for Cross-Border Development in the Sphere of Culture and Tourism: Cluster Strategy”, “Ethno-Cultural Processes in the Ukrainian Danube Region: Transformation, Mutual Influence, Preservation of Monuments in the Conditions of the Frontier Region”, “Budzhak Fine Art as a Factor of Intercultural Communication”, “Budzhak Region as Civilization Frontier in Antique and Medieval Sources”.

The self-reflection of our experience in involving future specialists in social and project activities, the development of a volunteer movement among students and teachers, substantially contribute to the formation of a culture of social responsibility as an essential personal and professional quality. It forms the basis for future productive professional activities, strengthening the civic aspect of their social responsibility, where it is advisable to distinguish between the interaction of both external (social) and internal cultural standpoints of the individual.

The results of successfully implemented projects have proved that education of the inhabitants of the region to have a sense of collective identity, the ability to navigate in different types of cultures, compare and draw conclusions about the general and specific in the system of cultural values of minority communities, to proceed from the difficult situations in the process of intercultural communication is the essence of socio-cultural education by means of humanitarization of the society.

The socio-cultural component of this study had direct access to the cultural policy and the socio-cultural construction of the state. The University's activity in this direction implements the mechanism of forming a positive image of the border region of the south of Odessa region on the basis of studying its spiritual and material values; it allows to stimulate the cultural policy of the region. An effective image of Budzhak is a strategic resource for creating its investment attractiveness, leaving the traditional status of a “transit region”. The discovery of the unique socio-cultural features of Budzhak, the principles of intercultural communication of the peoples living here will serve as the basis for the development of recreational and tourist activities in the region, the revitalization of its unique ethno-cultural traditions, support and development of folk crafts, creation of new workplaces, successful interstate cooperation in the field of culture on the European level.

Ovidiu Cristian NEDU*

**RECUNOAȘTERE (*JÑĀNA*) VERSUS REALIZARE (*KARMA*).
MUNḌAKA-UPANIṢAD. (TRADUCERE ADNOTATĂ)**

**KNOWLEDGE (*JÑĀNA*) VERSUS DEEDS (*KARMA*).
MUNḌAKA-UPANIṢAD. (ANNOTATED TRANSLATION)**

- Abstract -

Munḍaka-Upaniṣad is one of the oldest Upaniṣads and also one of the classical Brahmanic texts dealing with the ultimate reality (Brahman) and its relation to the Universe. Its ontological approach considers the reality as unique, as substantial, the dynamic and multiple Universe being a mere emanation of the real. The cosmogonic scheme takes over some Vedic emanationist theories, accounting for the manifestation of the Universe through a mysterious „heating” (*tapas*) process undergone by reality.

Traditionally, *Munḍaka-Upaniṣad* is included in „Jñāna-Khaṇḍa” division of the Upaniṣads, namely it is considered a text which extols the liberation by knowledge (*jñāna*). Several scattered verses deal with the Karmic process stirred by desire (*kāma*) and deed (*karman*) and the second section of the first chapter engages in a fierce refutation of all human realizations. Human states and accomplishments are blamed for being transitory and for not providing a final realization of human beings. Further, the text extols the renunciation to all worldly affairs and the pursuit of the absolute knowledge as the sole desirable goal of humans. Knowledge of the unique reality is presented as being rather an ontological act, a total dissolution of the individual being into the uniform and universal absolute. It is rather an act of „becoming” than one of „knowing”.

The high esteem of knowledge is to be found also as a kind of „cult” of the Veda, inherited from the pan-Indian religious tradition. The text starts with exposing the way Vedic texts are revealed by the divine to humankind and with the lineage of their transmission.

Scattered throughout the text, there can be found elements of Pantheism, Idealistic ontology, meditation techniques.

* Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați (ovidiusunya@yahoo.co.in).

Keywords: Indian religion, Brahmanism, *Muṇḍaka Upaniṣad*, monism, knowledge (*jñāna*), liberation, Karma, ritual.

Muṇḍaka-Upaniṣad ține de *Atharva-Veda* și este una dintre cele mai vechi scrieri Upaniṣad ale acestei tradiții textuale. Aparține celei de-a doua perioade de redactare a upaniṣadelor, perioadei metrice.

Titlul textului provine de la rădăcina „*muṇḍ*“, cu sensul de „a zdrobi“, „sfărâma“, „a rade (părul)“, făcând referire la două situații corelate în tradiția indiană: „zdrobirea/sfărâmarea” ignoranței și rasul capului – simbol al condiției de ascet.¹ Corelația între rasul capului și anihilarea ignoranței mai stă la baza denumirii și în cazul altor upaniṣade (de exemplu *Kṣurikā-Upaniṣad*, „*kṣurikā*” însemnând „lamă”, „brici”).

Abordarea ontologică

În mod tradițional, *Muṇḍaka-Upaniṣad* este inclusă în diviziunea „Jñāna-Khaṇḍa” a corpusului upaniṣadic, adică este plasată între textele ce discută cu preponderență despre cunoașterea realității ultime și despre eliberarea prin accesarea la această cunoaștere. Focalizarea asupra absolutului se reflectă în abordarea pronunțat ontologică a existenței, considerată mai degrabă în unitatea sa substanțială decât sub aspectul multiplicității aparițiilor. Într-un act de ambiție ontologică, textul se angajează într-o expunere cu privire la temeiul ultim al lucrurilor, la registrul ireductibilului, propovăduind accesarea la acel nivel „unde (*yatra*) este supremul (*parama*) sălaș (*nidāna*) al adevărului (*satya*)”².

Devenirea este trecută în registrul secund, în prim plan ajungând imuabilul „Brahman cel de dincolo de moarte” („*brahma parāmṛtam*” – II.1.10), „acel om nemuritor” („*amṛtaḥ sa puruṣo*” – I.2.11), „acela [care] se arată ca cel nemuritor” („*amṛtaṃ yad vibhāti*” – II.2.8), care este „nenăscut” („*aja*” – II.1.2).

Refuzul manifestării caracterizate de multiplicitate ia și forma afirmării omogenității inalterabile a realității, atât în plan temporal, Brahman fiind „Sinele cel inalterabil” („*hyavyayātmā*” – I.2.11), cât și în ceea ce privește natura sa intrinsecă; astfel, Brahman este prezentat ca fiind lipsit de separație internă, „lipsit de părți” („*niṣkala*” – II.2.10; III.1.8).

¹ O analiză pe larg a termenului „*muṇḍa*”, conform aparițiilor sale în literatura indiană clasică, în P. Tedesco, *Sanskrit muṇḍa- 'Shaven'*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 65, No. 2, Apr. - Jun. 1945, pp. 82-83,97; conform literaturii medievale, în Ibidem, pp. 83-98.

² „*yatra tat satyasya paramaṃ nidhānam*”, *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.6.

Ontologia monist-panteistă

Afirmarea caracterului unitar al realității instituie o perspectivă ontologică monistă, care susține unitatea de substanță a tot ceea ce există. Brahman devine astfel realitatea unică ce înglobează deopotrivă absolutul cât și manifestările acestuia, cel „în care [atât] cele înalte (*para*) [cât și] cele inferioare (*avara*) sunt văzute (*dr̥ṣṭa*)”³.

În calitatea sa de natură ultimă a tuturor, Brahman reprezintă unica substanțialitate cosmică, în care „sunt întretesute (*ota*) cerul (*dyu*), pământul (*pṛthivī*) și cele din spațiul intermediar (*antarīkṣa*), mintea (*manas*) împreună cu (*saha*) toate (*sarva*) suflurile (*prāṇa*).”⁴

Într-o formulare consacrată, se poate afirma că Brahman reprezintă temeiul ontologic al Universului, „marele fundament” („*mahatpada*” – II.2.1) în care este stabilită întreaga manifestare.⁵

Decizarea de aspectul manifest și focalizarea asupra substanțialului îndreptătesc adeseori o abordare panteistă a existenței, o identificare a întregului Univers cu Brahman.⁶ Preluând o arhaică temă vedică, cea a Omului Primordial (Puruṣa), prin a cărei descompunere ia naștere întregul Univers, *Muṇḍaka-Upaniṣad* echivalează, în mod metaforic, diferitele componente ale Cosmosului cu părți ale lui Puruṣa, unitatea cosmică fiind astfel sugerată și pe baza unui model antropoc.⁷

Sugestivă pentru demersul de relevare a universalității desăvârșite a lui Brahman este identificarea sa cu diferite perechi de contrarii, care își sting antagonismul în unitatea lor substanțială. Extensiunea maximală a principiului este sugerată tocmai prin prezența sa chiar și la nivelul polarităților Universului.⁸

Emanația ciclică a Universului

Statutul de temei ontologic al lui Brahman cât și condiția dinamică, contingentă, a Universului sunt explicitate și pe baza unei teorii emanaționiste în care raportul dintre fundamentul substanțial și apariția formală este exprimat într-o terminologie mai degrabă dinamică, drept o „emanație” a Cosmosului din Brahman. În această abordare, Universul ar reprezenta aspectul dinamic al realității absolute

³ „*tasmin dr̥ṣṭe parāvare*”, *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.9.

⁴ „*yasmin dyauḥ pṛthivī cāntarikṣamotaṃ manah saha prāṇaiṣca sarvaiḥ*” *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.5.

Vezi și *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.2.7.

⁵ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.1.

⁶ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.10, II.2.12.

⁷ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.4.

⁸ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.2, III.1.7.

iar relația dintre cele două sfere ontologice ar putea fi explicată ca o relație de „originare”, de „purcedere” a manifestării din Brahman.⁹

Emanația Universului din Brahman reprezintă un proces firesc, intrinsec naturii absolute, nereprezentând o „creație” accidentală, spontană, cum se consideră în iudeo-creștinism. Universul se arată sub forma unor pulsații ciclice de manifestare, reiterate la nesfârșit („într-una” – „*satah*”, I.1.7). Nu este vorba de o creație unică, „din nimic”, ci de actualizarea repetitivă a unei funcții „expansive” a realității ultime care emană, din propria natură, manifestarea cosmică. În felul acesta, Universul reprezintă mai degrabă un aspect al realității absolute, aspectul său „pulsativ”, fiind intrinsec sociat naturii ultime și părtaș la eternitatea și necesitatea acesteia.¹⁰

Manifestarea Universului se produce în mod ciclic, sub forma succesiunii de pulsații cosmice (*kalpa*) care purced din Brahman și se reîntorc tot acolo.¹¹

Paradoxul transcendenței realității față de propriile sale emanații

În pofida caracterului său firesc, fiind asociată în mod intrinsec naturii ultime, emanația Universului prezintă și un anumit aspect malefic, de „cădere”, de alterație ontologică; această emanație posedă o paradoxală capacitate de a oculta experimentarea realității autentice și de a induce iluzia propriei sale realități. Drama cosmic-umană se poate produce tocmai datorită acestei predispoziții ontologice a lui Brahman de a aluneca în „uitare de sine”, de a se lăsa învăluit până la ocultare în propria sa manifestare, care ajunge să substituie realitatea, să fie „supraimpusă” (*adhyāsa, adhyāropa*) realului. Se instituie astfel o situație paradoxală, în care realitatea devine transcendentă în raport cu propriile sale emanații, în ciuda imposibilității disocierii lor ontologice.¹²

Temeiul ontologic al manifestării este deopotrivă atotprezent, subzistând în toate, cât și transcendent, „subtil” (*aṇu*), „foarte îndepărtat” („*sudūra*”). Universul nu reprezintă o emanație explicită ci își ascunde adevărata sa natură, și-o deghizează sub aparența unei substanțialități proprii.¹³

Manifestarea se disociază întrucâtva de realitatea ultimă și devine o sferă ontologică afectată de paradoxul separării iluzorii de temeiul său¹⁴; constituindu-se la acest nivel alterat al manifestării, ființa umană experimentează „căderea” ontologică a îndepărtării de propria sa realitate, ce ajunge „dincolo (*para*) de

⁹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.6, I.1.9, II.1.3, II.1.5, II.1.7-II.1.9.

¹⁰ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.7.

¹¹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.1.

¹² *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.6, II.1.2.

¹³ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.7, III.2.2.

¹⁴ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.8.

cunoaștere (*vijñāna*)” („*param vijñānād*” - II.2.1), „dincolo de (*parastāt*) de întineric (*tamas*)” („*parāya tamasaḥ parastāt*” – II.2.6).

Separația între manifestare și realitatea ce constituie temeiul acesteia este cât se poate de radicală, nimic din natura manifestării netransmițând ceva din natura lui Brahman. Această disociere tranșantă dă seama de imposibilitatea descrierii lui Brahman, a cărui esență nu își găsește niciun echivalent la nivel fenomenal. În plan cognitiv, tăcerea resemnată este singura atitudine pe care cineva este îndreptățit să o adopte ca răspuns la provocarea de a exprima natura realității.¹⁵

Această poziție ontologică va fundamenta abordarea existențialist-religioasă anti-naturalistă și ascetică a Vedānteii. În modul în care se arată, naturalul nu mai reprezintă ceva firesc ci implică eroare, iluzie; prin urmare, este nevoie de un demers purificator, de o „restaurare” a unei condiții pierdute.

Identitatea dintre principiul cosmic (Brahman) și principiul individual (Ātman)

Metafizica monistă a brahmanismului nu permite nicio diferențiere la nivelul realității absolut omogene și astfel, din punct de vedere ontologic, existența umană nu poate avea un statut special, ea fiind, la fel ca orice altă formă a manifestării, reductibilă la substanțialitatea unică a lui Brahman. Tocmai acesta este sensul uneia dintre tezele cel mai frecvent proclamate ale brahmanismului și anume cea a identității dintre sinele universal (Brahman) și sinele individual (Ātman). Temeiul ontologic al Cosmosului reprezintă deopotrivă temeiul ontologic al ființei umane. Asemenea oricărei alte forme de manifestare, orice condiție umană reprezintă doar fenomenal, emanație a realității ce se individualizează doar în mod iluzoriu.¹⁶

Drama ce ia naștere la nivelul experienței umane este doar de natură fenomenală; nu este vorba de un dramatism ce i s-ar induce unei eventuale „ființe umane” ci de un simplu fenomen cosmic, de ceva ce i se „întâmplă” realității însăși.

Datorită caracterului său înlănțuit, omul poate fi considerat drept o „afecțiune” pe care o suferă realitatea ultimă și nu o entitate individuală. O ființă umană reprezintă doar o formă paradoxală a manifestării, un tip de manifestare care se și pierde în manifestare, fără ca această tipologie specifică a experienței să aibă ca temei o eventuală individuație ontologică a persoanei umane. Cu tot specificul dramei „pierderii în iluzie”, ființa umană rămâne doar o individuație fenomenală, iluzorie în identitatea sa proprie și reductibilă la unica realitate ultimă sub aspectul substanțialității sale autentice. Reducția ontologică a persoanei umane ajunge la același punct la care ajunge și reducția cosmică, principiul universal fiind totodată „așezat (*sannidhāya*) în inimă (*hṛdaya*)” („*hṛdayam sannidhāya*” – II.2.8), fiind

¹⁵ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.4.

¹⁶ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.9.

„cel care guvernează (*netṛ*) suflul (*prāṇa*) și corpul (*śarīra*)” („*prāṇaśarīranetā*” – II.2.8).

Optimismul ontologizat - realitatea ultimă (Brahman) ca beatitudine (*ānanda*)

Pesimismul antropologic brahman este compensat și chiar depășit de metafizica sa optimistă. Ființa umană este văzută ca o simplă pulsație a energiei karmice care, prin propria sa natură, înseamnă tensiune, dinamism, limitare, dorință, suferință. Omul nu reprezintă decât o irupere a nevoii de individualizare și a insațiabilei compulsiuni de a perpetua și a cultiva condiția individuală. Această perspectivă antropologică face din suferință, neliniște, tensiune, elemente inerente vieții umane.

Salvarea este de natură metafizică, fiind întemeiată și validată de o concepție ontologică și anume de susținerea caracterului beatific (*ānanda*), pur (*śubhra*), liniștit (*śanta*), nealterat de pasiune (*viraja*), al realității ultime care, totodată, constituie și fundamentul condiției umane. În natura sa ultimă, omul este acel Brahman „care se arată (*vi-bhā*) sub forma (*rūpa*) beatitudinii (*ānanda*) și ca cel nemuritor (*amṛta*)”¹⁷ și care, în opoziție cu neajunsurile accidentale ce caracterizează condiția umană, este în mod esențial „pur” („*śubhra*” – II.1.2, II.2.10), „fără pasiuni” („*viraja*” – II.2.10).

Propovăduirea regăsirii identității ontologice prin anihilarea energiei karmice și stingerea individualității alterate în Brahman dobândește astfel tonuri optimiste, îndreptățind calificarea absolutului în termeni având o conotație existențialistă benefic-pozitivă, cum ar fi „cel dezirabil” („*vareṇya*” – II.2.1), „cel mai mare bun (*variṣṭha*) al ființelor (*praajā*)”¹⁸. Caracterul beatific al naturii ultime îndreptățește propovăduirea simplei regăsiri a propriei substanțialități drept salvare, drept ideal soteriologic. Fundamentul ontologic exaltat al ființei umane face ca eliberarea să nu necesite altceva decât cunoaștere adecvată de sine; condiția eliberată nu trebuie „produsă”, actualizată, ci doar recunoscută.

Ordinea cosmică

Brahmanismul se raportează la vechea religie vedică într-o manieră mai degrabă inclusivă decât reformatoare, acceptând abordarea „pe orizontală” a Vedei dar totodată propovăduind transcenderea ei într-un salt metafizic, „pe verticală”. Deși supraordonat ordinii imanente, Brahman, principiul transcendent, nu neagă ordinea cosmică, ba chiar, o fundamentează.

¹⁷ „*ānandarūpamamṛtaṃ yad vibhāti*”

Muṇḍaka-Upaniṣad, II.2.8.

¹⁸ „*variṣṭhaṃ praajānām*”

Muṇḍaka-Upaniṣad, II.2.1.

Brahmanismul conchide religiei vedice nu doar ordinea cosmică ci și procedurile sacrificiale, codificarea ritualică a comportamentului, prin care se realiza racordarea ființei umane la ordinea imanentă; întregul Univers, laolaltă cu regularitățile și legiferările sale, reprezintă emanații ale realității ultime, ordinea cosmică avându-și temeiul în principiul ontologic.¹⁹ În pofida tendinței de a verticaliza abordarea, upanișadele nu neagă validitatea legiferării karmice și a procedurilor sacrificiale prin care se urmărea obținerea unui curs favorabil al desfășurării lucrurilor în plan cosmic. În consens cu un arhaic tipar universal de gândire religioasă, ritualul era considerat drept o reglementare a cursului lucrurilor, drept o modalitate prin care micro-sistemul uman era racordat la ordinea macro-cosmică. Acțiunile codificate ritual (*vidhi*, *yajña*), „faptele pioase” (*sukṛta*) generau „merit” (*punya*), energie karmică benefică, armonioasă, care se materializa sub forma unor „lumi” (*loka*) benefice. Cursul lucrurilor devenea unul nefavorabil, malefic, în cazul afectării ordinii cosmice prin omiterea ritualului sau prin neexecuția lui în maniera corespunzătoare.²⁰

Comportamentul „în acord cu ritualul” (*vidhivat*) este elogiât și chiar propovăduit în texte paradigmatică pentru expunerea „verticalizată”, de tip metafizic, necesitatea menținerii ordinii cosmice fiind astfel acceptată, chiar dacă nu în calitate de valoare ultimă.²¹

Deplângerea caracterului tranzitoriu al condițiilor și realizărilor umane

În consens cu un clișeu al mentalității religioase universale, brahmanismul impută fenomenalului și umanului caracterul lor tranzitoriu; realizând ineluctibilitatea devenirii, deprecierii, la orice nivel al manifestării, se angajează în ambițiosul și chiar utopicul demers de transcendere a naturalului către un alt registru, caracterizat de persistență substanțială.

Legiferarea karmică, prin care orice acțiune sau, în genere, orice act volitiv, generează energie karmică care ulterior se va materializa sub forma unui destin (*gati*) sau a unei „lumi” (*loka*), implica forțe și condiții determinate, limitate, atât ca amploare cât și ca durată. „Lumile paradisiace” (*suvarloka*, *divyaloka*) ale brahmanismului, reprezentând etape ale procesului karmic, materializări ale energiei karmice, și nu planuri instituite printr-un imuabil decret al unei divinități, erau supuse limitărilor inerente registrului devenirii, fiind nu doar imperfecte, în ciuda elevației lor, dar și tranzitorii. Chiar și condițiile divine dobândite în urma unor

¹⁹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.6.

²⁰ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.1, I.2.3, I.2.6.

²¹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.3, III.2.10-III.2.11..

acumulări karmice remarcabile urmau să înceteze atunci când energia karmică care le-a materializat ajungea la epuizare.²²

Mentalității brahmane obsedate de stabil, de definitiv, i-a repugnat acest periplu prin manifestare, prin stări și condiții trecătoare, materializări ale ignoranței (*avidyā*, *ajñāna*) și ale forței karmice, neezitând să îi descalifice pe cei ce își găseau împlinirea în firească, în natural, considerați drept „imaturi” (*bāla*), „neliniștiți” (*ātura*), „confuzi/care se înșală” (*mūḍha*, *pramūḍha*), „răniți” (*jaṅghanyamāna*), „orbi” (*andha*).²³ Drept urmare, s-a propovăduit „nepăsarea” (*nirveda*) față de Univers și față de mecanismele karmice care nu puteau face altceva decât să asigure o anumită tipologie a proiecțiilor cosmice, însă nu și salvarea din ciclul karmic, realizabilă doar prin comprehensiunea realității ultime ce constituie temeiul ontologic al registrului manifestat.²⁴

Se trasează astfel două posibile direcții de ființare: una orizontală, de racordare la ordinea cosmică prin acțiuni codificate ritualic, calificată de brahmanism drept „inferioară” (*apara*), și una verticală, de transcendere a ordinii cosmice și de accedea la temeiul ontologic al acesteia, adică Brahman, considerată drept calea „superioară” (*para*).²⁵ De altfel, una dintre temele consacrate ale soteriologiei brahmane este tocmai opoziția dintre implicarea în experiență prin fapte (*karman*) și cunoașterea detașată a realității ultime (*jñāna*); la nivel existențial, această opoziție se arată ca opoziția dintre tensiunea și dramatismul compulsiunilor karmice și repaosul beatific al condiției absolute.²⁶ Calea cunoașterii (*jñānamārga*) vizează transcenderea și eliberarea de mecanismele karmice ce mențin conștiința în registrul tensionat și dureros al devenirii. Condiționate de ignoranță, devenirea și determinațiile karmice încetează în momentul atingerii cunoașterii realității, stingându-se în beatitudinea absolută a lui Brahman.²⁷

Brahmanismul are dificultăți în a elabora o etică religioasă tocmai datorită totalei depriveri de însemnătate sacră a faptelor (*karman*), a atitudinii active. Fiind intrinsec contaminată de voliție, fapta nu se poate constitui decât ca rezultat al ignoranței (*ajñāna*) și al tensiunii karmice și astfel, prin însăși natura sa, se îndepărtează de idealul religios, ba chiar reprezintă unul dintre principalele impedimente în calea atingerii acestuia.²⁸

²² *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.9-I.2.10.

²³ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.7-I.2.8.

²⁴ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.12, III.1.8.

²⁵ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.4-I.1.5.

²⁶ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.1-III.1.2.

²⁷ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.3.

Caracterul ne-natural al eliberării

În contextul viziunii sale foarte pesimiste cu privire la condiția umană, brahmanismul este nevoit să considere eliberarea și naturalul drept antagonice. Soteriologicul nu vine în continuarea naturalului și nici măcar nu se înserează într-un mod specific la nivelul naturii, ci induce o ruptură în cursul obișnuit al vieții. Direcția eliberatoare, opunându-se cursului firesc al vieții umane, poate fi cultivată doar prin efort deliberat, printr-o derogare voită și susținută, de la derularea naturală a vieții. Tocmai în acest sens, brahmanismul întruchipează o religie ascetică, anti-naturalistă, a cărei practicare necesită forța, tăria de a opune rezistență și de a deturna desfășurarea firească a vieții.²⁹

Demersul soteriologic ca raportare negativ-privativă față de omenesc

Dată fiind relația antagonică dintre natural, omenesc, și soteriologic, condiția religioasă nu mai constă din actualizarea unei anumite tipologii umane „sacre”, „religioase”, din abordarea unei anumite atitudini umane, ci, mai degrabă, dintr-o decizie de omenesc. Religiosul se pretează mai degrabă la definiri privative în raport cu diferitele elemente și condiții omenești. Tocmai din acest motiv, rolul central în soteriologia brahmană este jucat de ideea renunțării (*saṃnyāsa*), însuși obiectivul soteriologic fiind prezentat în termeni cu sens mai degrabă privativ, drept o stare de „eliberare” (*mokṣā*), de „purificare” (*śuddha*).³⁰

„Puritatea” (*śuddha*), „liniștea/calmul” (*śānta/śama*) și, în genere, orice tip de restrângere a determinațiilor și particularităților umane trec drept condițiile fundamentale pentru realizarea idealului soteriologic, care este reabsorbția în Sinele (*ātman*) universal, lipsit de orice determinație uman-personală.³¹

Pierderea individuiției și regăsirea universalității

Apogeul demersului ascetic și anume anihilarea individualității aduce de la sine regăsirea condiției ultime, universale, a realității; nu este nevoie de niciun efort suplimentar în acest sens întrucât universalul este ceea ce există prin sine, ceea ce nu are nevoie de nimic pentru a fi actualizat, îndepărtarea individualității iluzorii ce îl ocultează fiind suficientă pentru a permite revelarea sa. Eliberarea de natural, caracteristică stării de puritate, are drept corelat metafizic starea de universalitate, de reintegrare în realitatea ultimă. Experimentarea realității absolute se produce concomitent cu purificarea individualității întrucât, prin natura sa, Brahman este

²⁸ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.9.

²⁹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.4, III.2.4.

³⁰ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.2.6.

³¹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.13, III.1.9.

necondiționat și astfel tot ceea ce trebuie împlinit pentru a-l face accesibil este anihilarea experienței umane ce ocultează realitatea.³²

În felul acesta, condiția eliberată este caracterizată deopotrivă în mod negativ, ca anihilare a limitărilor și a neajunsurilor individualității, cât și în mod pozitiv, ca însușire a condiției universale a realității.³³

Eliberarea ca realizare noetic-cognitivă

Eliberarea nu constituie atât o stare nou produsă cât realizarea, recunoașterea unei condiții ontologice fundamentale, comprehensiunea stării firești a realității. În acest sens, eliberarea este mai degrabă o realizare de tip cognitiv decât de tip activ. În momentul eliberării nu se întâmplă nimic ci doar, într-un moment de luciditate desăvârșită, neobstrucționată de experiența umană, se intuiește realitatea, sub forma sa autentică, realitate ce fusese temporar ocultată de iluzia individualității. Brahmanismul chiar accentuează asupra „căii cunoașterii” (*jñānamārga*), procedură soteriologică considerată adesea în opoziție cu desăvârșirea obținută pe „calea acțiunii” (*karmamārga*), propovăduită de școala Mīmāṃsā.³⁴ Realizarea soteriologică este de natură cognitiv-comprehensivă, cunoașterea dobândind astfel conotații existențialiste și îndreptățind brahmanismul să vorbească despre o „mulțumire/satisfacție în cunoaștere” („*jñānatrpta*” – III.2.5).

Cunoașterea realității ca disoluție în realitate

Accederea la adevărul ultim este mai degrabă un act ontologic decât unul cognitiv. Cel ce ajunge la adevărul absolut se și identifică cu acesta; dualitatea dintre cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut, dintre subiectul cunoașterii și obiectul ei este abolită în cazul accederii la realitatea ultimă care, înglobând totul în unitatea sa desăvârșită, nu mai permite separația dintre subiectul și obiectul cunoașterii. Singurul mod în care poate fi realizată realitatea ultimă este experimentarea ei directă, identificarea cu ea, disoluția în ea.³⁵

Într-un anumit sens, i se poate imputa brahmanismului și „căii cunoașterii” (*jñānamārga*) că nu propun un instrument omenesc, la îndemâna ființei umane, în vederea realizării eliberării. Instrumentul eliberării (cunoașterea lui Brahman) este totuna cu realizarea însăși a eliberării, instrumentul nereprezentând un mediator între condiția umană și cea principială. Brahman - ținta demersului soteriologic – este

³² *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.11, III.1.5, III.1.8.

³³ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.2.5, III.2.8-III.2.9.

³⁴ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.8, III.1.6.

³⁵ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.4, III.2.3-4, III.2.9.

totodată instrumentul acestui proces³⁶, ceea ce ar putea ridica semne de întrebare cu privire la fezabilitatea sa.

Dinamismul karmic; dorința (*kāma*) ca forță propulsoare a Cosmosului

Energia/forța fundamentală ce guvernează devenirea Universului și care propulsează orice formă de manifestare este Karma, o formă de „dorință/voliție” cosmică care, printre altele, se materializează sub forma ființei umane și a experiențelor acesteia. Dorința umană și faptele ce urmează actelor volitive nu reprezintă atât manifestări minore, accidentale, ale Universului ci expresii ale „dorinței cosmice” care este Karma. Ființa umană și procesele sale instanțiază un mecanism cosmic fundamental, sunt propulsate de „dorința cosmică” de individuație. Ele nu reprezintă forme contingente pe care, printr-un joc al condițiilor, le ia Universul, ci țin de dinamica fundamentală a Cosmosului.

Deși brahmanismul scade din demnitatea ontologică a individualității umane, coborând-o pe aceasta la nivelul unei simple experiențe, în planul manifestării, al devenirii, importanța omenescului este mult accentuată comparativ cu modul în care văd lucrurile religiile apărute în Orientul Mijlociu. Omul nu are autonomie ontologică, nu are identitate substanțială, dar, în natura sa fenomenal-procesuală, deține un rol decisiv în propulsarea principalelor procese ale Cosmosului. Energia umană fundamentală, voliția exprimată prin faptă (*karman*), este totuna cu energia cosmică fundamentală (Karma), reprezentând doar un mod particular de manifestare a acesteia. De altfel, termenul prin care brahmanismul se referă la principiul fundamental al dinamismului cosmic, „Karma(n)”, are tocmai sensul primar de „faptă”, reprezentând un derivat al rădăcinii „*kr*” - „a face”.

În felul acesta, voliția, fapta, nu reprezintă doar manifestări accidentale, de o importanță neglijabilă, ce ar lua naștere la nivelul unei entități de o importanță deopotrivă redusă, ci forțe cosmice a căror incidență depășește nivelul individului și care perpetuează manifestarea cosmică. Reziduurile karmice întipărite în Univers de orice act uman ce implică voliție sunt cele ce asigură perpetuarea manifestării cosmice, „nemurirea/nepieirea” (*amṛta*) Universului.³⁷

Datorită acestui rol decisiv în perpetuarea iluziei cosmice, Karma este și puternic conotată negativ în brahmanism. Tocmai de aceea, eliberarea constă din suprimarea energiei karmice care a proiectat un fenomen de individualizare umană; rămas fără „combustibilul” său karmic, care îi proiectează apariția, fenomenul de individualizare pur și simplu se stinge în totalitatea nedeterminată a realității ultime.³⁸

³⁶ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.5.

³⁷ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.8, III.2.2.

³⁸ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.9, III.2.1.

Absolutizarea cunoașterii religioase

Încă de la început, textul ilustrează o tendință comună multor religii din antichitate și anume cea de supra-evaluare a cunoașterii religioase, adeseori ridicată, în mod abuziv, la aceeași demnitate cu absolutul însuși. Spre deosebire de abordările din psihologia evoluționistă actuală, care conchid cunoașterii rolul de cel mai elevat instrument de care dispune ființa umană, însă fără a o ridica la un nivel de validitate supra-umană, brahmanismul supralicitează importanța decisivă atribuită cunoașterii în cadrul demersului soteriologic, invocă un pretins statut „revelat” al acesteia și încearcă să îi confere o validitate absolută.

Muṇḍaka-Upaniṣad începe tocmai printr-un astfel de demers de validare supra-umană, divină, a cunoașterii religioase ce va expusă în text. Preluându-se o arhaică temă religioasă, cea a revelării canonului vedic către așa-numiții „vizionari” (*ṛṣi*) din vechime, textul invocă o linie neîntreruptă de transmisie sapiențială, ce își are originile în Brahṁā, zeul creației, și se continuă până în timpurile istorice, cunoașterea religioasă dobândind astfel un statut de „revelație/tradiție primordială”, de „nostalgie a originilor”.³⁹

În felul acesta, cunoașterea religioasă este considerată mai degrabă de tip revelat decât natural, nereprezentând rezultatul imperfect, limitat, al eforturilor umane de a găsi o direcție în Univers, ci fiind o „reflectare” directă, la nivel cognitiv-discursiv, a principiului Brahman. Pe segmentul dintre cele două polarități, cea a umanului care caută sensul realității și racordarea la acest sens, și cea a principiului însuși al realității, brahmanismul plasează cunoașterea religioasă mai aproape de polul absolutului.⁴⁰

Școala Mīmāṃsā va face din eternitatea și caracterul absolut al cunoașterii vedice unul dintre principalele sale elemente doctrinare, la care adeseori vor consimți în mod tacit și celelalte curente ale brahmanismului. Canonul vedic ar împărtăși eternitatea lui Brahman, supraviețuind chiar și finalurilor de ciclu cosmic (*pralaya*), când Universul se stinge într-o condiție de potențialitate; la reluarea emisiei cosmice, când un nou Univers ia naștere, cunoașterea vedică va fi primită în chip revelațional de ființe, asigurând astfel ghidajul spiritual dincolo de limitele unei „mari epoci cosmice” (*mahāyuga*). Mentalul religios pan-indian va adopta concepția potrivit căreia, în zorii emisiei actualului ciclu cosmic, zeul Brahṁā a revelat corpusul vedic „vizionarilor” (*ṛṣi*) care au transmis-o mai departe, în mod inițiativ, până în timpurile prezente; această concepție va fi acomodată în mai multe sistematizări filosofice din India. Întrucâtva idolatru și dogmatic, acest tip de abordare a canonului și a cunoașterii religioase, și-a găsit instanțieri și în alte spații religioase, mai ales în antichitate.

³⁹ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.1-I.1.2.

⁴⁰ *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.4.

Astăzi, când cunoașterea, sub toate formele sale, inclusiv cele religioase, a fost în mare măsură naturalizată, fiind apropiată mai degrabă de subiectiv, de interesele vitale ale unui organism sau specii, doctrina religioasă ar fi considerată mai degrabă drept un efort uman de focalizare către sens, către principial, și mai puțin drept o reflectare a principialului în plan uman.

Există un comentariu al lui Śaṅkarācārya la acest text, iar notele au fost făcute, parțial, pe baza acestuia.

Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, George Allen & Unwin LTD, Londra, 1954, pp. 669-692. Au fost consultate și edițiile sanskrute ale lui Raja C. Kunhan, *Daśopaniśhads. With the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, vol. I, Adyar Library, Madras, 1935, pp.169-211; Nārāyaṇa Rāma Ācārya, *Īśādivimśottara Śatopaniśhadaḥ. A Compilation of Well-Known 120 Upaniśhads*, Satyabhamabai Pandurang, Bombay, 1948, pp.15-20; Swami Śarvānanda, *Mundaka and Mandukya Upanishads*, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1920, pp.1-72; Sitarama Śāstri, *The Isa, Kena and Mundaka Upanishads and Sri Sankara's Commentary*, Natesan & Co., Madras, 1905, pp. 90-180; Karan Singh, *Mundaka Upanishad. The Bridge to Immortality*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1987; Olivelle, Patrick, *The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, 1998, pp.434-456; Swami Śivānanda, *The Principal Upanisads. Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Mandukya, Taittiriya, Aitareya and Svetasvatara Upanishads with Text, Meaning, Notes and Commentary*, Divine Life Society, Shivanandnagar, ed. a VI-a, 2012 (prima ediție: 1942), pp.209-274.

În realizarea traducerii, au fost consultate și alte câteva traduceri moderne: cele în limba engleză ale lui: G.R.S. Mead, Jagadisha Chandra Chattopadhyaya (Roy Choudhuri), *The Upanisads*, Theosophical Publishing Society, Londra, 1896, vol. I, pp.108-131; Singh, *op.cit.*; Śarvānanda, *op.cit.*, pp.1-72; Swami Nikhilānanda, *The Upanisads. Vol.I. Katha, Isa, Kena and Mundaka*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1949, pp.253-314; Śivānanda, *op.cit.*, pp.209-274; Śāstri, *op.cit.*, pp.90-180; Olivelle, *op.cit.*, pp.434-456; Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, 1921, pp.366-377; Radhakrishnan, *op.cit.*, pp.669-692; Max Muller, *Sacred Books of the East*, vol. XV, *The Upanisads. Part II*, Clarendon Press, Oxford, 1884 (prima ediție), pp.27-44; Shree Swami Purohit, W.B. Yeats, *The Ten Principal Upanishads*, Faber and Faber United, Londra, 1938, pp.49-58; Charles Johnston, *The Two Wisdoms: Mundaka Upanishad. Translated from the Sanskrit with an Interpretation. I*, „Theosophical Quarterly”, nr. XX, 1923, pp.249-254; Idem, *The Two Wisdoms: Mundaka Upanishad. Translated from the*

Sanskrit with an Interpretation. II, „Theosophical Quarterly”, nr. XX, 1923, pp.310-315.

De asemenea a fost consultată traducerea italiană a lui Carlo della Casa, *Upanisad*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976, pp.369-382.

MUNḌAKA-UPANIṢAD. (TRADUCERE ADNOTATĂ)

[Revelarea și transmisia cunoașterii primordiale]⁴¹

ॐ ब्रह्मा देवानां प्रथमः संबभूव विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता ।

स ब्रह्मविद्यां सर्वविद्याप्रतिष्ठामथर्वायज्येष्ठपुत्राय प्राह ॥१॥

I.1.1. *Aum!* Brahmā, creatorul (*kartr*) tuturor (*viśva*)⁴², protectorul (*goptr*) celor create (*bhuvana*), a apărut (*saṃ-bhū*) primul (*prathama*) dintre zei (*deva*). El i-a comunicat

⁴¹ Începutul și finalul textului expun o perspectivă „ezoterică” asupra cunoașterii vedice, considerată drept eternă și primită prin revelație de către „vizionari” (*ṛṣi*). Ulterior, ea este transmisă umanității pe baza unei linii inițiatică. Caracterul etern și impersonal al Vedelor, conform școlii Mīmāṃsā, în Harold G. Coward, *The Sphoṭa Theory of Language. A Philosophical Analysis*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997, p.35,37; Julius Lipner, *Hindus: their religious beliefs and practices*, Routledge, Londra & New York, 2005, p.38; Pereverzev, Alexander, *The Mīmāṃsā View of Karma and the Summun Bonum of Human Existence*, „Danubius”, 2016, pp. 387-388. Modul în care școlile brahmane se raportează la doctrina eternității Vedelor și la cea a caracterului lor non-creat, în Coward, *op.cit.*, p.43. „Dumnezeul” personal (*Īśvara*) ca învățător al „vizionarilor” (*ṛṣi*), cf. cu *Munḍaka-Upaniṣad*, I.1, în Ibidem, p.33. „Vizionarii” (*ṛṣi*) ca descoperitori ai unui adevăr etern, în Ibidem, pp.5,7,21-22. Schema cosmogonică conform căreia fiecare ciclu cosmic (*kalpa*) începe prin crearea lui Brahmā, dezvăluirea Vedelor către el și, ulterior, transmiterea acestora către „vizionari” (*ṛṣi*), în Ibidem, p.43. Perspectiva similară adoptată de Śaṅkara, în *Brahmasūtrabhāṣya*, I.3.30, în Gambhīrānanda, *op.cit.*, pp.217-221.

⁴² Brahmā – zeitate căreia, de regulă, îi este atribuită o funcție creatoare în mitologia hindusă. Cel mai probabil, reprezintă o formă personificată a principiului absolut, Brahman. De altfel, „*brahman*” și „*brahmā*” instanțiază o aceeași rădăcină, „*brahman*”, declinată ca un substantiv neutru, atunci când este vorba de principiul impersonal, și ca substantiv masculin, atunci când se are în vedere forma personificată a principiului, sub forma zeității Brahmā. Termenul „*brahmā*” reprezintă forma de nominativ singular a rădăcinii masculine „*brahman*” (pentru relația „*brahman*” – „*brahmā*”, vezi Olivelle, *op.cit.* 1998, p.629). Primordialitatea principiului Brahman își găsește o echivalare în funcția creatoare atribuită formei sale personificate, zeitatea Brahmā (Brahmā ca zeu creator, în Alain Danielou, *The Gods of India*, Inner Traditions International, New York, 1985, pp.232-234; Hans Torwestern, *Vedanta. Heart of Hinduism*, Grove Press, New York, 1991, p.37; Brahmā ca personificare populară a oficiului vedic de „Prajāpati”, în Denise Cush, Catherine Robinson, Michael York, *Encyclopedia of Hinduism*, Routledge, Londra & New-York, 2008, p.522; Brahmā ca zeitate vedică supremă, în J. Muir, *Progress of the Vedic Religion towards*

(*pra-ah*) lui Atharvan⁴³, cel mai mare (*jyeṣṭha*)⁴⁴ fiu (*putra*) [al său], cunoașterea despre Brahman (*brahmavidyā*), care este fundamentul (*pratiṣṭhā*) întregii (*sarva*) cunoașteri (*vidyā*).

अथर्वणे यां प्रवदेत ब्रह्माथर्वा तां पुरोवाचाङ्गिरे ब्रह्मविद्याम् ।
स भारद्वाजाय सत्यवाहाय प्राह भारद्वाजोऽङ्गिरसे परावराम् ॥२॥

Abstract Conceptions of the Deity, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”, New Series, Vol. 1, No. 1/2 (1865), pp.366-368; Lipner, *op.cit.*, pp.33-36; zeul vedic Brahṁā ca echivalent al conceptului de „Īśvara” din Vedānta, în Rene Guenon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, trad. Marco Pallis, Luzac & Co., Londra, 1945, p.222). În acest sens, Brahṁā este parte a „trinității” (*trimūrti*) hinduse, constituite din Brahṁā (principiul creației), Viṣṇu (principiul prezervării) și Śiva (principiul distrugerii). „Trinitatea” (*trimūrti*) hindusă, Viṣṇu-Brahma-Śiva, în Danielou, *op.cit.*, pp.149-250; John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, D. K. Printworld, New-Delhi, 2000, pp.331-332; Mikel Burley, *Haṭha-Yoga. Context, teorie, practică*, traducere de Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2015, pp.105-107.

Brahṁā nu este doar zeu creator, ci, deopotrivă, lui îi este atribuit și un rol revelator, fiind considerat transmițătorul Vedelor către umanitate. De altfel, reprezentările sale iconografice îl înfățișează sub un aspect sapiențial, purtând o barbă lungă, specifică erudiților hinduși, și având patru fețe, fiecare îndreptată către un punct cardinal. Fiecare dintre cele patru guri ale sale este creditată cu funcția de a revela câte una dintre cele patru Veda (Brahṁā și emiterea celor patru Veda, în Lipner, *op.cit.*, p.35).

Zeitatea personală Brahṁā apare mai târziu în literatura brahmană și și-a pierdut din importanță în zilele noastre (zeul Brahṁā, în Constance Jones; James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts on File Library of Religion and Mythology, 2007, pp.88-89; Dowson, *op.cit.*, pp.58-61; George M. Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2003, pp.87-88; Danielou, *op.cit.*, pp.232-250).

⁴³ Atharvan – sacerdot menționat frecvent în *Rg-veda*, asociat îndeosebi cu sacrificiile solare, cu cultul focului. Este considerat chiar inițiatorul sacrificiilor solare (Dowson, *op.cit.*, p.39; Arthur Anthony MacDonell, *Vedic Mythology*, Verlag von Karl J. Trubner, Strassbourg, 1897, p.141).

⁴⁴ „*Jyeṣṭha*” – derivat al rădăcinii „*jyā*”, rădăcină având sensul de „a învinge”, „a surclasa”, „a depriva”. Termenul nu are în vedere atât o preeminență temporală cât, mai degrabă, una de statut (Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997, p.426). Majoritatea traducătorilor moderni au interpretat „*jyeṣṭha*” în sens temporal, redându-l ca „eldest” (Muller, *op.cit.* 1884, p.27; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.671; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.437; Śārvānanda, *op.cit.*, p.3; Singh, *op.cit.* 1987, p.14; Hume, *op.cit.*, p.366; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.261; Śāstri, *op.cit.*, p.93; Mead&Chāṭṭopādhyāya, *op.cit.*, p.111; Śivānanda, *op.cit.*, p.213; Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.49; Johnston, *op.cit.*, p.249), „*maggiore*” (della Casa, *op.cit.*, p.371).

Am profitat de polivalența semantică a românescului „mare” pentru a traduce „*jyeṣṭha*” astfel încât să permită, în mod ambiguu, interpretarea sa ca superioritate, lăsând deschisă și posibilitatea ca această superioritate să fie de ordin cronologic.

I.1.2. Acea [cunoaștere] pe care Brahmā i-a dezvoltat-o (*pra-vad*) lui Atharvan, pe cea străveche (*pura*) cunoaștere a lui Brahman (*brahmavidyā*), Atharvan a spus-o (*vac*) lui Aṅgir. El a comunicat-o (*pra-ah*) lui Bhāradvāja și lui Satyavāha iar Bhāradvāja [i-a comunicat]⁴⁵ lui Aṅgiras⁴⁶ [cunoașterea] superioară (*para*) și pe cea inferioară (*avara*).

शौनको ह वै महाशालोऽङ्गिरसं विधिवदुपसन्नः पप्रच्छ ।
कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवतीति ॥३॥

I.1.3. Śaunaka, [capul] unei mari (*mahā*) case (*śālā*)⁴⁷, s-a apropiat (*upasanna*), în conformitate cu ritualul (*vidhivat*), de Aṅgiras și a întrebat (*praś*) astfel: „Divinule (*bhagavat*), în cunoașterea (*vijñāta*) cui se găsește (*bhū*) cunoașterea (*vijñāta*) tuturor (*sarva*) acestora?”⁴⁸

⁴⁵ Textul sanskrit conține, în această strofă, trei expresii cu sensuri apropiate, ce converg către ideea de a transmite o cunoaștere; în română, ele au fost redactate prin „a dezvoltat” (*pra-vad*), „a spune” (*vac*), „a comunica” (*pra-ah*), însă sensul cel mai precis al tuturor celor trei rădăcini sanskrite este acela de „a spune”, „a afirma”.

⁴⁶ Aṅgiras – unul dintre cei șapte „mari vizionari” vedici (*maharṣi*), căruia totodată îi este atribuită o funcție cosmogonică, fiindu-i conferit oficiul cosmogonic de „Prajāpati” (zeititate creatoare). Este tatăl unui alt important personaj mitic, Bṛhaspati, și unul dintre cei mai proeminenți practicanți ai cultului solar al lui Agni (Dowson, *op.cit.*, pp.16-18; Williams, *op.cit.* 2003, p.55; MacDonell, *op.cit.* 1897, pp.142-143; Cush, Robinson & York, *op.cit.*, p.35; Danielou, *op.cit.*, p.319; James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 2 vol., The Rosen Publishing Group, New York, 2002, p.40).

⁴⁷ Textul sanskrit conține aici și o expresie emfatică, „*ha vai*”.

Probabil că se are în vedere o etapă oarecum „inițiativă” din viața lui Śaunaka, care pare să facă trecerea de la stadiul (*āśrama*) de „cap de familie” (*grhastha*) către cel de pustnic, de „locuitor în pădure” (*vanaprastha*). Întregul text expune învățăturile prin care Aṅgiras îl instruește pe Śaunaka cu privire la noua etapă a vieții sale, dedicată căutărilor spirituale.

⁴⁸ Întrebarea dobândește și mai multă relevanță în contextul teoriei cauzalității susținute de Vedānta, teorie care va fi cunoscută drept „*satkāryavāda*” („teoria [pre]-existenței efectului [în cauză]”). Conform acestei teorii, efectul preexistă în cauză și astfel el poate fi cunoscut prin comprehensiunea cauzei. Śaunaka caută să cunoască originea Universului în vederea unei înțelegeri implicite a întregii manifestări (Nikhilānanda, *op.cit.*, p.262) (unitatea/identitatea dintre cauză (*kāraṇa*) și efect (*kārya*) în Advaita Vedānta, în Rene Guenon, *Om și devenirea sa după Vedānta*, trad. de Maria Ivănescu, Ed. Antet, 1995, pp.81-82; teoria vedāntică a cauzalității (*satkāryavāda*), în Suthren J.G. Hirst, *Śaṅkara's Advaita Vedānta. A way of teaching*, RoutledgeCurzon Hindu Studies Series, 2005, pp.104-105). Brahman drept unică și ultimă cauză a manifestării (atât cauză materială – *upādānakāraṇa* - cât și cauză eficientă - *nimittakāraṇa* - în Chandradhar Sharma, *The*

तस्मै स होवाच । द्वे विद्ये वेदितव्ये इति ह स्म
यद्ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च ॥४॥

I.1.4. Lui, el i-a spus (*vac*):⁴⁹

Două științe (*vidyā*) trebuie cunoscute (*veditavya*). Cu adevărat (*ha sma*), astfel au spus (*vad*) cei care îl cunosc pe Brahman (*brahmaid*): atât una superioară (*para*) cât și una inferioară (*apara*).

तत्रापरा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः
शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति ।
अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते ॥५॥

I.1.5. Aici (*tatra*)⁵⁰, cele inferioare (*apara*) sunt: *R̥g-Veda*, *Yajur-Veda*, *Sāma-Veda*, *Atharva-Veda*, fonetica (*śikṣā*), știința riturilor (*kalpa*), gramatica (*vyākaraṇa*), etimologia (*nirukta*), metrica (*chandas*) și astrologia (*jyotiṣa*).⁵¹ În continuare (*atha*), cea

Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmira Shaivism, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, p.186).

⁴⁹ Restul textului, până la strofa III.2.10, se înfățișează drept răspunsul pe care Aṅgiras i-l dă lui Śaunaka (interogarea și rolul său metodologic în investigația filosofică, cf. lui Śaṅkara, în Hirst, *op.cit.*, pp.70-74). În felul acesta, învățătura expusă de text își revendică o origine divină, ea venind în continuare unei linii neîntrerupte de transmisiune inițiativă (*guru paramparā*), ce își are originea primă în revelația divină a lui Brahmā (Śarvānanda, *op.cit.*, pp.4-5).

Inserarea expunerii doctrinei într-un context narativ care îi conferă o anumită validare reprezintă un procedeu literar la care se face apel frecvent în textele brahmane (Olivelle, *op.cit.* 1998, p.629; justificarea contextualizării narative a expunerilor doctrinei, cf. lui Śaṅkara, în Hirst, *op.cit.*, pp.80-83).

⁵⁰ „*Tatra*” – literal, „acolo”.

⁵¹ Fonetica (*śikṣā*), știința riturilor (*kalpa*), gramatica (*vyākaraṇa*), etimologia (*nirukta*), metrica (*chandas*) și astrologia (*jyotiṣa*) reprezintă cele șase „membre/ramuri ale Vedei” (*vedāṅga*), componentele auxiliare ale științei vedice. De regulă, ele aveau rolul de a stabili detaliile referitoare la modul de executare a sacrificiului vedic. Fonetica (*śikṣā*), gramatica (*vyākaraṇa*), etimologia (*nirukta*) și metrica (*chandas*) instituiau maniera canonică de pronunțare a formulelor sacrificiale, știința riturilor (*kalpa*) stabilea detaliile tehnice ale ritualului, pe când astrologia (*jyotiṣa*) determina momentul cel mai propice pentru fiecare act sacrificial. Cele șase discipline auxiliare ale Vedei - *vedāṅga* – în Max Muller, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, Williams and Norgate, Londra, 1859, pp.108-112,214; Lipner, *op.cit.*, pp.63-64. Explicări ale acestor discipline: știința riturilor (*kalpa*), în Monier Williams, *Indian Wisdom. Examples of the Religious, Philosophical, and Ethical Doctrines of the Hindus*,

superioară (*para*) este aceea prin care se ajunge (*adhi-gam*) la cel indestructibil (*akṣara*).⁵²

[Originea transcendentă a manifestării Universului]

यत्तद्रेश्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णमचक्षुःश्रोत्रं तदपाणिपादम् ।

नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः ॥६॥

I.1.6. Acela care este de nevăzut (*adreśya*), de neatins (*agrāhya*), fără descendență (*agotra*)⁵³, fără culoare (*avarṇa*)⁵⁴, fără ochi (*cakṣus*) și urechi (*śrotra*), acela care este fără

Cambridge University Press, New York, 2009, pp.157-160; fonetica (*śikṣā*), în Ibidem, pp.160-163; metrica (*chandas*), în Ibidem, pp.163-166; Muller, *op.cit.* 1859, pp.147-149; etimologia (*nirukta*), în Williams, *op.cit.* 2009, pp.166-171; gramatica (*vyākaraṇa*), în Ibidem, pp.171-180; astrologia (*jyotiṣa*), în Ibidem, pp.180-190; Muller, *op.cit.* 1859, pp.210-213.

⁵² Opoziția cunoaștere inferioară – cunoaștere superioară se suprapune cu opoziția dintre integrarea în ordinea manifestării prin ritualizare și transcenderea întregii manifestări prin asceză (o discuție despre cunoașterea întregului Univers prin comprehensiunea lui Brahman, în contextul *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1.3-5, în Pravas Jivan Chaudhury, *Vedanta as Transcendental Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 20, No. 2 (Dec., 1959), p.252; miza soteriologică a cunoașterii, în gândirea indiană, în Franklin Edgerton, *The Meaning of Sankhya and Yoga*, „The American Journal of Philology”, Vol. 45, No. 1 (1924), pp.1-2; tăcerea și relevanța ei epistemică, tăcerea drept „cunoașterea superioară” (*parā vidyā*) despre care se vorbește în primele strofe din *Muṇḍaka-Upaniṣad*, în S.N. Ganguly, *Culture, Communication and Silence*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 29, No. 2 (Dec., 1968), p.198).

⁵³ „*Agotra*” – literal, „fără neam”, „fără familie”, „fără linie descendentă/genealogică”.

⁵⁴ Sintagma „*agotramavarṇam*” – tradusă prin „fără descendență, fără culoare” – se pretează și la o altă interpretare, mai „socială”, prin faptul că ambii termeni implicați se pot referi la structuri ale societății brahmane tradiționale. „*Gotra*” poate face referire la clanul familial iar „*varṇa*” este termenul sanskrit pentru „castă”. Prin urmare, sintagma „*agotramavarṇam*” ar putea face referire la incompatibilitatea dintre principiul Brahman și categoriile ordinii sociale. De altfel, unii traducători au și optat pentru o astfel de interpretare, redând compusul prin „which has no family and no caste” (Muller, *op.cit.* 1884, p.28; aproximativ la fel traduc și Radhakrishnan, *op.cit.*, p.672; Hume, *op.cit.*, p.367; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.113), „senza famiglia né casta” (della Casa, *op.cit.*, p.371).

Totuși, majoritatea traducătorilor au interpretat sintagma ca și noi, într-un mod mai metafizic, și au tradus fie prin „without origin, colourless” (Śarvānanda, *op.cit.*, p.8) fie printr-o încă și mai abstractă echivalare a lui „*avarṇa*” cu mult mai generala „lipsă a caracteristicilor” („without origin or attributes” – Singh, *op.cit.* 1987, p.19; „which has no root or attributes” – Nikhilānanda, *op.cit.*, p.264; „which has no origin, which has no properties” – Śāstri, *op.cit.*, p.100; Śivānanda, *op.cit.*, p.217). De altfel, aceasta din urmă este și interpretarea pe care Śaṅkara o dă sintagmei (Śāstri, *op.cit.*, p.101).

mâini (*pāṇi*) și picioare (*pāda*), etern (*nitya*), care penetrează (*vibhu*) [totul], care este omniprezent (*sarvagata*)⁵⁵, extrem de subtil (*susūkṣma*), neschimbător (*avyaya*) – pe acela înțelepții (*dhīra*) l-au văzut (*pari-dṛś*) drept originea (*yonī*) celor existente (*bhūta*).

[Emanația manifestării]⁵⁶

यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयस् संभवन्ति ।

यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि तथाक्षरात् संभवतीह विश्वम् ॥७॥

I.1.7. Așa cum (*yathā*) păianjenul (*urṇanābhi*) își emite (*srj*) și își strânge (*grh*) [pânza], așa cum (*yathā*) din pământ (*pṛthivī*) apar (*saṃ-bhū*) ierburile (*oṣadhi*), așa cum (*yathā*) firele de păr (*keśaloma*)⁵⁷ [apar] într-una (*sataḥ*) din om (*puruṣa*), tot așa (*tathā*), din cel indestructibil (*akṣara*), apar (*saṃ-bhū*) toate (*viśva*) cele de aici (*iha*).

[Emanația Universului prin „încălzirea” (*tapas*) principiului]

तपसा चीयते ब्रह्म ततोऽन्नमभिजायते ।

अन्नात् प्राणो मनः सत्यं लोकाः कर्मसु चामृतम् ॥८॥

I.1.8. Prin căldură (*tapas*), Brahman se extinde (*cī*). Din acesta, ia naștere (*abhi-jaṇ*) hrana (*anna*). Din hrană (*anna*) [iau naștere] suflul (*prāṇa*), mintea (*manas*), realitatea (*satya*), lumile (*loka*) și nemurirea (*amṛta*)⁵⁸ [asigurată de] fapte (*karman*)⁵⁹ 60

Johnston, *op.cit.*, p.250 combină cele două abordări, traducând „*gotra*” prin „familie” și „*varṇa*” prin „culoare”. Olivelle, *op.cit.* 1998, p.629 consideră că „*agotram*” reprezintă o glosă adusă termenului „*avarṇam*” și evită redarea glosării în traducerea pe care o dă sintagmei traducând simplu, prin „without color” (Ibidem, p.437).

⁵⁵ „*Sarvagata*” – literal, „care s-a dus peste tot”.

⁵⁶ Strofa I.1.7 expune o teorie emanationistă asupra manifestării, conform căreia proiectarea Universului reprezintă o „funcție” spontană, firească, a principiului Brahman, exercitată în mod repetat, ciclic („într-una” – „*sataḥ*”), fără a se avea în vedere vreo finalitate anume (Singh, *op.cit.* 1987, pp.21-22; Nikhilānanda, *op.cit.*, pp.264-265; Śārvānanda, *op.cit.*, pp.9-10).

⁵⁷ „*Keśaloma*” – în text, la plural, „*keśalomāni*” – compus de tip *Dvandva*, cuprinzând doi termeni, „*keśa*” și „*loma*”, ambii cu sensul de „păr”.

⁵⁸ „Nemurirea” (*amṛta*) avută în vedere este continuitatea lanțului metempsihotic, asigurată prin derularea mecanismului karmic, prin energia karmică a faptelor (*karman*).

⁵⁹ „*Karmasu*” – literal, „în fapte”.

⁶⁰ Emanția Universului este pusă pe seama unei misterioase „încălziri” (*tapas*) a principiului Brahman. Mentalitatea religioasă hindusă înfățișează în termeni de „încălzire” (*tap, tapas*) atât procesul de emanație a manifestării Universului cât și forma sa inversă, de reabsorbție a manifestării în Brahman, ca rezultat al practicii ascetice (*Tapas* – ca forță cosmogonică și ca forță ascetică, în Bruce M. Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, Historical dictionaries of religions, philosophies and movements, Scarecrow Press, 1997, pp.225-226). Atât încălzirea primordială prin care se declanșează actul manifestării cât și asceza ce provoacă remisia fenomenalului în principiul său sunt desemnate prin termenul „*tapas*” sau prin derivate verbale ale rădăcinii „*tap*”, cu sensul primar de „a încălzi” (Monier-Williams, *op.cit.* 1997, pp.436-437).

În urma acestui proces de „încălzire” (*tapas*), principiul Brahman se extinde (*cī*) către multiplicitate. Strofa expune foarte succint o arhaică schemă cosmogonică, însă destul de compatibilă cu elaborările ulterioare din școala Vedānta. De altfel, Śaṅkara chiar o interpretează asociind conceptele cosmogonice din această strofă cu concepte metafizice clasice ale Vedāntei moniste. Astfel, hrana (*anna*) este considerată drept un echivalent arhaic al materialității non-determinate (*avyākṛta*), al formei primordiale a manifestării. Hrana, ca principiu cosmic, în R.S. Khare, „Anna”, în Mittal, Sushil; Thursby, Gene (ed.), *The Hindu World*, Routledge, Londra & New York, 2005, pp.411-413; hrana ca principiu și considerarea Cosmosului drept un proces de „devorare” a hranei, în Danielou, *op.cit.*, pp.63-65; caracterul „karmic”, „ontologic”, al hrănirii, considerată drept un proces fundamental, în Wendy Doniger, *On Hinduism*, Oxford University Press, New York, 2014, pp.70-77; formele arhaice ale primordialității ontologice a hranei – hrana ca principiu al bunăstării, în gândirea vedică, în S.W. Jamison, M. Witzel, *Vedic Hinduism*, lucrare nepublicată, 1992, p.63; vezi și *Aitareya-Upaniṣad*, I.3.1-I.3.10, în Ovidiu Nedu, *Upaniṣad*, vol.I, *Aitareya, Kauṣītaki-Brāhmaṇa, Śvetāśvatara, Vajrasūcika*, Editura Muzeului de Istorie Galați, 2015, pp.31-34; *Taittirīya-Upaniṣad*, II.ii.1, III.vii.1-III.x.1, III.x.6, în Ovidiu Cristian Nedu, *Unitatea procesual-substanțială a realității. Taittirīya-Upaniṣad (traducere adnotată)*, „Danubius”, 2016, pp.352-353,369-371,375. Conceptul de „[manifestare] non-determinată” (*avyākṛta*) nu este întocmai un concept vedāntin, reprezentând mai degrabă un împrumut din școala Sāṃkhya, unde desemna forma primordială, ne-elaborată, a Universului.

Suflul (*prāṇa*) este interpretat de Śaṅkara drept un echivalent arhaic al „sufletului cosmic” (*hiranyagarbha*), al mentalului cosmic. Nu este foarte clar cum este interpretată „mintea” (*manas*), sugerându-se totuși că ar fi vorba tot de mentalul cosmic. Realitatea (*satya*) este echivalată cu cele cinci elemente grosiere (*mahābhūta*; eterul - *ākāśa*, aerul/vântul - *vāyu*, focul - *agni/tejas*, apa - *āpas*, pământul - *prthivī*) proiectate de simțuri iar lumile (*loka*) cu cele șapte planuri de existență superioară (*Bhū, Bhuva, Svar/Svarga, Maha, Jana, Tapas* și *Satya*) propuse de o schemă cosmologică de sorginte purāṇică dar care va dobândi consacrarea în gândirea indiană, fiind integrată și în Vedānta (cosmologia purāṇică și structurarea Universului pe 14 niveluri - șase lumi superioare, planul terestru și șapte infernuri – în Cush, Robinson & York, *op.cit.*, p.153; Klaus A. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, Albany, 2007, pp.93-95; Georg Feuerstein, *Tantra. Calea Extazului*, traducere de Cristian Hanu, Ed. Mix, Brașov, 2001, p.24; Dowson, *op.cit.*, pp.185-186; cele șapte lumi superioare interpretate ca „niveluri de experiență”, în Burley, *op.cit.*, pp.192-193; infernurile (*pātāla*), conform schemei cosmologice din *Viṣṇu-Purāṇa*, în Dowson, *op.cit.*, pp.241-242; „lumile” și locuitorii lor mitici, în Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *Introduction to Tantra-Śāstra*, Celephaïs Press, Ulthar -

यः सर्वज्ञः सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः ।
तस्मादेतद्ब्रह्म नामरूपमन्नं च जायते ॥९॥

I.1.9. Acela care este cunoscătorul tuturor (*sarvajña*), atotștiitorul (*sarvavid*), a cărui încălzire (*tapas*) constă în cunoaștere (*jñānamaya*)⁶¹, din acela iau naștere (*jan*) acest Brahman, numele (*nāman*) și forma (*rūpa*), hrana (*anna*)⁶².

Sarkomand - Inquanok – Leeds, 2008, pp.24-25, respectiv pp.26-30). La nivelul acestor planuri de existență iau naștere acțiunile ființelor, care sunt responsabile de perpetuarea lanțului metempsihotic („nemurirea” – *amṛta*) (Śāstri, *op.cit.*, pp.104-105; vezi și Radhakrishnan, *op.cit.*, p.674; Muller, *op.cit.* 1884, p.28; Śārvānanda, *op.cit.*, p.12; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.266).

⁶¹ Idealismul vedāntin consideră manifestarea drept un act de natură ideatică și astfel „încălzirea” primordială a principiului, prin care se inițiază proiectarea Universului, reprezintă totodată o demarare a unui demers noetic-cognitiv. În virtutea acestei asocieri între „încălzire” și „cunoaștere” pe care opresupune termenul „*tapas*”, în accepțiunea sa vedāntină, Max Muller, *op.cit.* 1884, p.28; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, pp.113-114; Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.50 optează pentru traducerea sa prin „brooding”, atât în I.1.8 cât și în I.1.9. În engleză, ca și în română, rădăcina pentru „a cloci” („to brood”) poate avea și sensul de „a gândi”, „a cugeta”. Nu am optat pentru această traducere în limba română întrucât, în alte contexte, unde „*tapas*” se referă la „încălzirea” de tip ascetic, „a cloci” și derivatele sale ar fi sunat foarte nenatural (conotația cognitiv-idealistică a termenului „*tapas*” în Śārvānanda, *op.cit.*, p.11,13; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.673; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.265). Atât în I.1.8 cât și în I.1.9, traducerea lui „*tapas*” a ridicat probleme interpreților moderni; drept urmare, unii chiar au preferat redarea termenului ca atare (Śārvānanda, *op.cit.*, p.11,13; Śāstri, *op.cit.*, p.103,105). Alți autori au dat preferință sensului ascetic al termenului, redându-l prin „austerity” (Hume, *op.cit.*, p.367; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.265, 267), „fervour and penance” (Johnston, *op.cit.*, p.250), „ascesi” (della Casa, *op.cit.*, p.372). Poate fi întâlnită și situația în care „*tapas*” este tradus diferit în cazul celor două ocurențe ale sale, din I.1.8 și I.1.9; astfel, Radhakrishnan îl redă în I.1.8 prin „contemplative power” (Radhakrishnan, *op.cit.*, p.673) iar în I.1.9 prin „austerity” (Ibidem, p.674); Olivelle dă „heat” în I.1.8 (Olivelle, *op.cit.* 1998, p.437) și „austerity” în I.1.9 (Ibidem, p.439); Singh, *op.cit.* 1987, p.22 îl redă prin „concentrated meditation” în I.1.8 și prin „energy” în I.1.9.

⁶² Atât „numele și forma” (*nāmarūpa*) cât și „hrana” (*anna*) fac referire la manifestare, la modul generic. „Numele și forma” (*nāmarūpa*) reprezintă o sintagmă consacrată prin care filosofii indiene desemnează individuația, sub aspectul său public, trans-individual (numele – *nāman*), respectiv sub aspect subiectiv, perceptual (forma – *rūpa*). Pentru „hrană” (*anna*) ca principiu al manifestării, vezi strofa anterioară!

[Perpetuarea ordinii cosmice prin sacrificiul vedic]⁶³

तदेतत् सत्यं मन्त्रेषु कर्माणि कवयो यान्यपश्यंस्तानि त्रेतायां बहुधा संततानि ।
तान्याचरथ नियतं सत्यकामा एष वः पन्थाः सुकृतस्य लोके ॥१॥

I.2.1. Acesta este acel adevăr (*satya*):⁶⁴

⁶³ Primele zece strofe ale secțiunii I.2 expun perspectiva vedică asupra menținerii ordinii cosmice prin reglementarea și codificarea sacrificială a acțiunilor umane. Sacrificiul inducea vieții umane o anumită regularitate, prin care aceasta se integra în ordinea cosmică, menținând-o.

Dharma și ordinea cosmic-morală, în Veda, în Holdrege, *op.cit.*, pp.214-216; Ludo Rocher, *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London-New-York-Delhi, 2012, pp.40-41; Max Weber, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958, pp.143-146; conexiunea dintre ordinea cosmică (*ṛta*) și asceză, austeritate (*tapas*), cf. cu *Ṛg-Veda*, X.190, în Rukmani, *op.cit.*, pp.156-157; conceptul de „*dharma*” ca înglobând ideile de „substanță”, „rol”, „merit”, toate într-o interconexiune sintetică, în Donald R. Davis, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, 2010, p.17; sinteza între lege naturală și normă religioasă, realizată la nivelul conceptului de „*dharma*”, în Rocher, *op.cit.*, pp.86-87; o analiză a termenului „*dharma*”, așa cum apare acesta în exegeza vedică timpurie, în Patrick Olivelle, „The Semantic History of Dharma the Middle and late Vedic Periods”, în Patrick Olivelle (ed.), *Dharma. Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2009, pp.69-81; caracterul benefic și chiar ultim al ordinii naturale (*ṛta*) și perpetuarea sa, prin ritual, conform școlii Mīmāṃsā, în Pereverzev 2016, 402-403.

Sacrificiul vedic ca arhetip al acțiunii umane (*karman*), ca mijloc de integrare și de perpetuare a ordinii cosmice, în Pereverzev, *op.cit.*, pp.402-403; Herman W. Tull, „Karma”, în Mittal & Thursby, *op.cit.*, pp.318-319; Klostermaier, *op.cit.*, pp.123-128; ritualizarea și, implicit, ordonarea, armonizarea, vieții umane, în Danielou, *op.cit.*, p.374. Sacrificiul vedic ca încercare de reiterare a sacrificiului cosmogonic ce stă la baza nașterii Universului și, prin aceasta, ca forță perpetuatoare a Cosmosului, în Danielou, *op.cit.*, pp.67-69; Floyd Hiatt Ross, *The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism*, Routledge & Kegan Paul LTD, Londra, 2008, pp.27-28; T.S. Rukmani, „Value Ethics in the Early Upaniṣads: A Hermeneutic Approach” în Sherma, Rita D.; Sharma, Arvind (ed.), *Hermeneutics and Hindu Thought: Toward a Fusion of Horizons*, Springer, 2008, p.160; Barbara A. Holdrege, „Dharma”, în Mittal & Thursby, *op.cit.*, p.216. Ritualul ca garant ultim al ordinii cosmice și supunerea zeilor față de prescripțiile ritualice, în Jamison & Witzel, *op.cit.*, pp.71-73; ca mod prin care este împlinită propria menire (*svadharma*) la nivel cosmic, în Pereverzev, *op.cit.*, p.380. Conceptul de „*dharmārtha*” („ordinea ca scop”) și împlinirea propriei meniri (*svadharma*) ca „bine suprem” (*niḥśreyasa*), conform școlii Mīmāṃsā, în Ibidem, pp.379-380.

Ordinea cosmică, „mersul” cosmic (*ṛta*) ca lege morală (*dharma*), naturală, ca principiu ultim al realității și perpetuarea sa prin sacrificiu (*yajña*), faptă/ritual (*karman*), asceză (*tapas*), în Rukmani, *op.cit.*, pp.155-157; Holdrege, *op.cit.*, pp.214-217.

Acele înfăptuiri (*karman*)⁶⁵ pe care învățații (*kavi*) le-au văzut (*drś*) în formulele sacre (*mantra*) sunt răspândite (*santata*) sub multiple forme (*bahudhā*) și în triadă (*tretā*)⁶⁶. [Voi], doritorii (*kāma*) adevărului (*satya*), le practicați (*ā-car*) pe acestea întotdeauna (*niyata*). Aceasta este calea (*panthā*) voastră către lumea (*loka*) faptelor pioase (*sukṛta*).

यदा लेलायते ह्यर्चिस् समिद्धे हव्यवाहने ।

तदाज्यभागावन्तरेणाहुतीः प्रतिपादयेच् छ्रद्धयाहुतम्⁶⁷ ॥२॥

I.2.2. Când flacăra (*arcis*) se contopește (*lī*) cu [jarul] mocnind (*samiddha*), în purtătorul (*vāhana*) ofrandelor de unt (*havya*), [tot atunci] trebuie să introducă (*prati-pad*) ofrandele (*āhuti*) oferite (*huta*) cu credință (*śraddhā*) între (*antara*) cele două porții (*bhāga*) de unt topit (*ājya*)⁶⁸.

⁶⁴ Adevărul (*satya*) avut în vedere prin sintagmele „acel adevăr” (*etat satyam*) și „doritorii adevărului” (*satyakāmā*) reflectă perspectiva vedică asupra realității, ca sistem multiplu, a cărui ordine trebuia să fie reglementată sacrificial, nefiind vorba de „adevărul” perspectivei moniste, verticaliste, a upanișadelor. Calea faptelor [ritualice] (*karmamārga*), așa cum este ea propovăduită de Veda și de școala Pūrva-Mīmāṃsā, în Nalinikanta Brahma, *Philosophy of Hindu Sadhana*, PHI Learning, Delhi, 2007, pp.91-100.

⁶⁵ „*Karman*” a fost tradus aici prin „înfăptuire” din rațiuni de eleganță a exprimării, ideea avută în vedere prin acest termen fiind cea de eficiență karmică a acțiunilor discutate în text (recitarea formulelor sacre și cele la care se face referire prin cripticul termen „*tretā*”).

⁶⁶ Majoritatea traducătorilor (Olivelle, *op.cit.* 1998, p.437; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.674; Śarvānanda, *op.cit.*, p.14; Singh, *op.cit.* 1987, p.24; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.269; Hume, *op.cit.*, p.367; Johnston, *op.cit.*, p.251) interpretează „*tretā*” – literal, „triadă”, „grup de trei” (Monier-Williams, *op.cit.* 1997, p.462) ca referindu-se la cele trei Vede mai vechi (*Rg*, *Sāma*, *Yajur*), însă interpretarea este problematică întrucât, după cum reiese din strofa I.1.5, textul acceptă toate cele patru colecții de texte vedice, inclusiv mai recenta *Atharva-Veda*. Alți traducători, cum ar fi Muller, *op.cit.* 1884, p.30; Śāstri, *op.cit.*, p.107; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.114; Śivānanda, *op.cit.*, p.221, interpretează „*tretā*” ca referindu-se la *Tretā-Yuga*, acea perioadă a unui ciclu cosmic în care practica religioasă ia, preponderent, forma sacrificiilor. Textul nu înclină decisiv spre niciuna dintre aceste interpretări iar Śāṅkara le consideră pe ambele compatibile cu intenția autorului (Śāstri, *op.cit.*, p.107,109).

O interpretare mai originală e de găsit la della Casa, *op.cit.*, p.372, care consideră că s-ar face referire la cele trei focuri sacrificiale: *gāṛhapatya* – plasat în partea de vest a locului unde se oficiază ritul, *āhavanīya* – plasat în est, și *dakṣiṇa* – plasat de-a lungul amplasamentului.

⁶⁷ Ultima sintagmă a strofei, „*chraddhayāhutam*” („oferită cu credință”) lipsește din unele ediții ale textului (Śāstri, *op.cit.*, p.109; Śarvānanda, *op.cit.*, p.15).

⁶⁸ Aceste indicații se referă la modul în care trebuie efectuat sacrificiul Agnihotra, unul dintre cele mai importante ritualuri vedice și care constă din arderea ritualică a unor ofrande,

यस्याग्निहोत्रमदर्शमपौर्णमासमचातुर्मास्यमनाग्रयणमतिथिर्वर्जितं च ।
अहुतमवैश्वदेवमविधिना हुतमासप्तमांस्तस्य लोकान् हिनस्ति ॥३॥

I.2.3. Cel al cărui [sacrificiu] Agnihotra este lipsit de sacrificiul lunii noi (*darśa*), lipsit de sacrificiul lunii pline (*paurṇamāsa*), lipsit de sacrificiul de patru luni (*cāturmāsya*), lipsit de sacrificiul Āgrayaṇa⁶⁹, cel care este lipsit (*varjita*) de oaspeți (*atithi*), cel lipsit de ofrande (*huta*), cel fără niciun zeu (*avaśvadeva*), cel care [dă] ofrande (*huta*) însă nu potrivit regulilor (*vidhi*), acela își alterează (*han*) lumile (*loka*) sale până la cea de-a șaptea.⁷⁰

combustia fiind considerată calea prin care acestea ajungeau la zeitățile cărora le erau destinate (Singh, *op.cit.* 1987, p.24; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.630). Sacrificiul focului (*homa*), discutat pe larg în Axel Michaels, *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, Oxford University Press, 2016, pp.237-246. Focul sacrificial domestic ca ipostaziere a focului cosmic (principiul dinamismului cosmic), la Danielou, *op.cit.*, pp.67-69. Focul (*agni*), drept purtător al ofrandelor, în religia vedică, în Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda. The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)*, G.P. Putnam's Sons, New York & Londra, 1908, pp.162-163; Jamison&Witzel, *op.cit.*, pp.34-36; drept „consumator” al ofrandelor alimentare, în Danielou, *op.cit.*, pp.64-66, 68; Cush, Robinson & York, *op.cit.*, pp.521-522. Detalii tehnice despre sacrificiul Agnihotra în Muller, *op.cit.* 1884, p.30; Jamison&Witzel, *op.cit.*, p.38; Cush, Robinson & York, *op.cit.*, pp.17-18; Lochtefeld, *op.cit.*, p.16. Diferite interpretări date sacrificiului vedic (*yajña*), în Klostermaier, *op.cit.*, pp.123-128.

⁶⁹ Sacrificiile domestice din religia vedică, în Jamison&Witzel, *op.cit.*, pp.44-47; Sacrificiile Dārśapaurṇamāsa, Cāturmāsya și Āgrayaṇa, discutate în Ibidem, p.39. Sacrificiile de Lună nouă (*Amāvāsyā*) și de Lună plină (*Pūrṇimā*), discutate în Jones&Ryan, *op.cit.*, pp.311-312.

⁷⁰ Urmând sugestia lui Śaṅkara (Śāstri, *op.cit.*, p.111), aproape toți traducătorii moderni interpretează cele șapte lumi (*loka*) despre care vorbește textul drept cele șapte planuri de existență superioară (*vyāhṛti*) acceptate de cosmologia brahmană (*Bhū, Bhuva, Svar/Svarga, Maha, Jana, Tapas* și *Satya*) (Śarvānanda, *op.cit.*, p.16; Muller, *op.cit.* 1884, p.31; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.270; Singh, *op.cit.* 1987, p.27). Cele șapte lumi superioare sunt structurate ascendent, începând cu planul terestru – *Bhū* – și terminând cu ultimul plan al manifestării – *Satya* – premergător eliberării și disoluției în Brahman. Alterarea (*han*) celor șapte lumi (*loka*) se referă la eșecul celui care nu efectuează sacrificiul în mod corespunzător, de a se înscrie pe o traiectorie ascendentă în cadrul ordinii cosmice și, implicit, la decăderea sa în planurile de existență inferioare, situate sub nivelul lumii terestre (*Pātāla* – infernurile: *Atala, Vitala, Sutala, Talātala, Mahātala, Rasātala* și *Patala* sau *Nagaloka*). Ordinea benefică a lumii și racordarea la ea prin respectarea legii morale (*dharma*), armonia cu legea cosmică (*dharma*) ca principiu al moralității și al tipologiei retribuției karmice, cu referință specială la *Manusmṛti*, VIII.15, în Holdrege, *op.cit.*, p.237. Conceptul de „Karma” și retribuția karmică, în Murray Milner, *Hindu Eschatology and the Indian Caste System: An Example of Structural Reversal*, „The Journal of Asian Studies”, Vol. 52, No. 2 (May, 1993), pp.304-306, 311; Klostermaier, *op.cit.*, pp.175-179. Formulările arhaice ale teoriei karmice,

काली कराली च मनोजवा च सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा ।
स्फुलिङ्गिनी विश्वरुची च देवी लेलायमाना इति सप्त जिह्वाः ॥४॥

I.2.4. Cea neagră (*kālī*), cea înspăimântătoare (*karālī*), cea iute ca mintea (*manojavā*), cea foarte roșie (*sulohitā*), cea de o culoare foarte fumurie (*sudhūmravarṇā*), cea scânteietoare (*sphuliṅginī*), cea având întreaga strălucire (*viśvarūcī*) - zeițele (*devī*) pâlpâietoare (*lelāyamānā*)⁷¹ – acestea sunt cele șapte limbi (*jihvā*) [ale focului sacrificial].⁷²

din Veda, în Bloomfield, *op.cit.*, pp.259-262. Karma și reîncarnarea în cele mai vechi surse în care apar, în Upanișade, în Jamison&Witzel, *op.cit.*, pp.76-78.

Eficiența și modul de operare al sacrificiului, cf. Vedei, în Patrick Olivelle, *The Asrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, 1993, pp.37-38. „Schimbul” ritualic dintre zei și oameni (ritualuri vs. beneficii), cf. Vedei, în Jamison&Witzel, *op.cit.*, pp.63-65.

⁷¹ Termenii sanskriți care desemnează cele șapte limbi (*jihvā*) ale focului sacrificial sunt la feminin, întrucât determină substantivul „*jihvā*”, de gen feminin. Am dat în textul tradus, între paranteze, forma de feminin, făcând astfel o excepție de la stilul traducerii, care altminteri dă întotdeauna, între paranteze, forma de masculin a echivalentelor sanskrite, chiar și atunci când este vorba de adjective ce apar la feminin. Unii traducători au interpretat cei șapte termeni care fac referire la limbile focului drept nume proprii ale acestora și, drept urmare, le-au redat prin „*Kālī*”, „*Karālī*”, „*Manojavā*”, „*Sudhūmravarṇā*”, „*Sulohitā*”, „*Sphuliṅginī*” și „*Viśvarūcī*” (Śarvānanda, *op.cit.*, p.17; Muller, *op.cit.* 1884, p.31; Śāstri, *op.cit.*, p.112; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.271).

⁷² După ce, în prima sa linie, expune numele primelor cinci limbi (*jihvā*) ale focului sacrificial, în cea de-a doua linie, care afirmă explicit că întreaga strofă enumeră „șapte limbi” (... *iti sapta jihvāḥ*), textul prezintă o anumită ambiguitate. Înainte de particula „*iti*”, care marchează finalul enumerării, apar patru termeni: „*sphuliṅginī*”, „*viśvarūcī*”, „*devī*” și „*lelāyamānā*”, toți de genul feminin, la nominativ singular. Măcar doi dintre ei trebuie să desemneze cele două limbi ale focului sacrificial, rămase de enumerat în linia a doua. Plasarea conjuncției „*ca*” („și”) – postclitică, în limba sanskrită – după „*viśvarūcī*” sugerează că acolo s-ar putea încheia enumerarea, situație care ridică totuși o problemă importantă și anume statutul sintagmei „*devī lelāyamānā*”, plasată după înșiruirea celor șapte limbi dar înaintea particulei „*iti*”, care indică finalul enumerării. Am interpretat această sintagmă ca funcționând întrucâtva apozitional față de grupul celor șapte limbi ale focului și reprezentând o denumire generică pentru ceea ce a fost enumerat anterior. O astfel de interpretare justifică atât plasarea sintagmei în cauză după enumerarea propriu-zisă cât și apariția sa înaintea finalizării expunerii limbilor focului sacrificial. Ideea avută în vedere ar fi deificarea limbilor focului sacru, idee nu tocmai neobișnuită pentru literatura de influență vedică.

Majoritatea traducătorilor contemporani au interpretat altfel strofa, tratând „*viśvarūcī ca devī*” ca pe un termen compus ce face referință la cea de-a șaptea limbă a focului; plasarea lui „*ca*” după primul membru al compusului și nu întocmai la finalul său este acceptată de gramatica sanskrită. Astfel, cea de-a șaptea limbă a focului ar fi „zeița ce are întreaga

एतेषु यश्चरते भ्राजमानेषु यथाकालं चाहृतयो ह्याददायन् ।
तं नयन्त्येतास् सूर्यस्य रश्मयो यत्र देवानां पतिरेकोऽधिवासः ॥५॥

I.2.5. Ceea ce se mișcă (*car*) în aceste străluciri (*bhrājamāna*) și care, la vremea potrivită (*yathākāla*), este luat (*ā-dā*) ca ofrandă (*āhuti*), este dus (*nī*) de aceste raze (*raśmī*) ale Soarelui (*sūrya*) acolo unde locuiește (*adhi-vas*) unicul (*eka*) stăpân (*pati*) al zeilor (*deva*).

एहयेहीति तमाहुतयस् सुवर्चसः सूर्यस्य रश्मिभिर्यजमानं वहन्ति ।
प्रियां वाचमभिवदन्त्योऽर्चयन्त्य एष वः पुण्यस् सुकृतो ब्रह्मलोकः ॥६॥

I.2.6. „Vino (*i*), vino (*i*)!”, astfel strălucitoarele (*suvarcas*)⁷³ ofrande (*āhuti*) îl poartă (*vah*), prin mijlocirea razelor (*raśmi*) de Soare (*sūrya*), pe cel care jertfește (*yajamāna*), adresându-i (*abhivadantya*) cuvinte (*vāc*) plăcute (*priya*), onorându-l (*arcayantya*).

strălucire” („the glittering Goddess” – Olivelle, *op.cit.* 1998, p.439; „the all-shaped goddess” – Radhakrishnan, *op.cit.*, p.676; „the All-formed, divine one” – Hume, *op.cit.*, p.368; „la Divina tutta splendente” – della Casa, *op.cit.*, p.373). Alți traducători moderni au interpretat „*devī*” ca având sensul de „strălucire” și, tot pe același schematism sintactic, au tradus compusul prin „the brilliant Visvaruchi” – Śarvānanda, *op.cit.*, p.17; aproximativ la fel, Muller, *op.cit.* 1884, p.31; „the luminous Visvaruchi” – Nikhilānanda, *op.cit.*, p.271; „the bright all-shining” – Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.115; „the glowing brilliant” – Johnston, *op.cit.*, p.251.

Cea mai mare parte a acestor traducători au considerat „*lelāyamānā*” – construcție nu tocmai clară, probabil forma de feminin a unui participiu prezent mediu intensiv al rădăcinii „*lī*” („a fixa”, „a împlânta”) și care, fiind la intensiv, ar putea sugera un sens de „care pâlpaie”, „care se mișcă încolo și încoace” – ca determinând sintagma „*sapta jihvāḥ*” și, prin urmare, au ajuns la traduceri gen „the seven swaying tongues of the fire” (Singh, *op.cit.* 1987, p.28), „the seven flickering tongues of fire” (Śarvānanda, *op.cit.*, p.17; Śivānanda, *op.cit.*, p.224; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.115; aproximativ la fel, Olivelle, *op.cit.* 1998, p.439; Hume, *op.cit.*, p.368), „the seven moving tongues of fire” (Radhakrishnan, *op.cit.*, p.676; Śāstri, *op.cit.*, p.112); „the seven quivering tongues of flame” (Johnston, *op.cit.*, p.251); „le sette lingue balenanti [del fuoco sacro]” (della Casa, *op.cit.*, p.373).

Au existat și traducători care au interpretat „*lelāyamānā*” la fel ca în ediția de față, și anume ca referindu-se, apozitional, la cele șapte limbi ale focului (Muller, *op.cit.* 1884, p.31; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.271).

⁷³ „*Suvarcas*” – derivat adjectival al substantivului „*suvar*”, care are drept sens primar ideea de „soare”, „lumină” iar drept sens secundar pe cea de „paradis”. În consecință, și „*suvarcas*” poate avea și un sens secundar de „paradisac”, „celest”, „divin”.

„Acestea sunt ale voastre⁷⁴: meritul (*puṇya*), faptele bune (*sukṛta*), lumea lui Brahmā (*brahmaloka*).”

[Respingerea realizărilor umane în baza imputării caracterului finit]⁷⁵

प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्मा ।

एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढाः जरामृत्युं ते पुनरेवापि यन्ति ॥७॥

I.2.7. Despre cele optsprezece fragile (*plava*)⁷⁶, lipsite de stabilitate (*adr̥dha*), forme (*rūpa*) ale sacrificiului (*yajña*) s-a spus (*ukta*) că sunt inferioare (*avara*).⁷⁷ În

⁷⁴ Textul e ușor incoerent din punct de vedere gramatical. În prima parte, strofa folosește, la persoana a treia, un pronume singular („*tam*”), pentru ca, pe final, același ipotetic personaj să fi desemnat, în cadrul unui act adresativ, printr-un pronume de persoana a II-a, însă, din motive neclare, la plural („*vah*”).

⁷⁵ După ce, în prima parte a capitolului I.2, s-a expus perspectiva vedică cu privire la perpetuarea ordinii cosmice printr-o „economie” karmică corespunzătoare, strofele I.2.7-I.2.13 resping această abordare imanentist-naturalistă a existenței, imputându-i limitarea la registru manifestat, cu toate neajunsurile sale, în special caracterul efemer. În contrapondere, se propune transcenderea manifestării și a legiferării karmice și accederea, prin cunoaștere, la nivelul supra-ordonat acestora, cel al realității ultime.

O analiză a raportării depreciative față de sacrificiul vedic și față de rezultatele limitate ale acestuia, conform cu *Muṇḍaka*, I.2.6-10, în Olivelle, *op.cit.* 1993, pp.63-64. Critica adusă de Śaṅkara căii ritualice din școala Mīmāṃsā, în Chandradhar Sharma, *op.cit.* 2007, pp.202-203. Opoziția dintre cunoaștere (*jñāna*) și faptă (ritualică) (*karman*), cf. lui Śaṅkara, în Ibidem, pp.201-202.

⁷⁶ „*Plavā*” – derivat nominal plural al rădăcinii verbale „*plu*” – „a pluti”, „a înota”, „a se scălda”; poate avea și sensul de „barcă”, termen sugerând tot ideea de fragilitate, de caracter fluctuant. De altfel, unii traducători moderni l-au redat ca atare, considerând că pasajul ar compara, în temeiul caracterului lor deopotrivă fragil și instabil, actele sacrificiale cu niște bărci. Urmând o astfel de interpretare, strofa întreagă este tradusă ca realizând o comparație între actele sacrificiale și niște bărci în care s-ar găsi Karma/faptele inferioară/inferioare (Śarvānanda, *op.cit.*, pp.18-19: „Frail indeed is the raft of an eighteenfold yajna, in which these inferior works are mentioned”; Muller, *op.cit.* 1884, p.31: „But frail, in truth, are those boats, the sacrifices, the eighteen, in which this lower ceremonial has been told”; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.676: „Unsteady, verily, are these boats of the eighteen sacrificial forms, which are said to be inferior karma”; „But frail indeed are those rafts of sacrifices, conducted by eighteen persons, upon whom rests the inferior work (Nikhilānanda, *op.cit.*, p.272); aproximativ la fel redă și Singh, *op.cit.* 1987, p.31; „Unsafe boats, however, are the sacrificial forms / The eighteen, in which is expressed the lower work” (Hume, *op.cit.*, p.368); „Rafts insecure are these, made of the eighteen logs of sacrifice, on which the lower rite is said [to rest]” (Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.116); „Those sacrifices, with their crew of eighteen men, are unseaworthy ships, belong to a trivial Karma” (Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.51); „Infirm boats are these forms of sacrifice, the eighteen, in which are set forth

acestea se află faptele (*karman*). Cei care se desfată (*abhi-nand*) cu aceste bunuri (*śreyas*) se înșală (*mūḍha*). Ei iau parte (*api-i*) în mod repetat (*punar*) la bătrânețe (*jarā*) și la moarte (*mṛtyu*).

अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पण्डितं मन्यमानाः ।

जङ्घन्यमानाः परियन्ति मूढाः अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः ॥८॥

I.2.8. Cei care trăiesc (*vartamāna*) întru (*antara*) ignoranță (*avidyā*), care se socot (*manyamāna*) pe ei înșiși (*svayaṃ*) drept înțelepți (*dhīra*) și învățați (*pañḍita*), [acei oameni] răniți (*jaṅghanyamāna*) și confuzi (*mūḍha*) răătăcesc (*pari-i*) asemenea unor orbi (*andha*), asemenea unora conduși (*nīyamāna*) de către orbi (*andha*).⁷⁸

the lower work.” (Johnston, *op.cit.*, p.252); „[Simili a] instabili barche sono le diciotto forme di sacrificio nelle quali s'esprime l'opera inferiore (l'atto rituale)” (della Casa, *op.cit.*, p.373) Am considerat că această redare este prea interpretativă și, drept urmare, am optat pentru o traducere mai literală. De altfel, nici Śaṅkara nu interpretează „plava” ca „barcă”, ci ca „instabil” (*adr̥dha*) (Śāstri, *op.cit.*, p.114).

⁷⁷ Śaṅkara interpretează sintagma „cele optsprezece forme ale sacrificiului” (*yajñārūpā aṣṭādaśa*) ca referindu-se la cei șaisprezece preoți implicați în efectuarea ritualului Agnihotra, la cel ce sacrifică și la soția acestuia (Śāstri, *op.cit.*, p.114). Urmând sugestia sa exegetică, cam toți traducătorii moderni interpretează sintagma tot în acest mod (Nikhilānanda, *op.cit.*, p.272; Singh, *op.cit.* 1987, p.32; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.676; Śarvānanda, *op.cit.*, p.19; Śivānanda, *op.cit.*, pp.225-226; Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.51). Muller, *op.cit.* 1884, p.31 respinge această interpretare, neconsiderând că ea ar conduce la un sens clar. Hume, *op.cit.*, p.368 se aventurează să considere că ar fi vorba despre elementele textual-doctrinare implicate în sacrificiul Agnihotra, mai precis despre corpusurile *Samhitā*, *Brāhmaṇa* și *Sūtra* corespunzătoare fiecăreia dintre cele patru Veda; în adiție la cele doisprezece elemente astfel rezultate, el mai adaugă cele șase „membre/ramuri ale Vedei” (*vedāṅga*) și își justifică opțiunea interpretativă printr-o referință la *Munḍaka*, I.1.5.

Olivelle, *op.cit.* 1998, p.630 pare să ofere cea mai plauzibilă interpretare; el își exprimă rezervele atât față de opinia lui Śaṅkara cât și față de cea a lui Max Muller și susține că cele optsprezece forme despre care se vorbește ar fi reprezentate de varietățile sacrificiului Agnihotra sau de actele sacrificiale adiționale acestuia, cum ar fi cele menționate în I.2.3.

Detalii tehnice cu privire la sacrificiul vedic (*yajña*), în Danielou, *op.cit.*, pp.70-72; Sullivan, *op.cit.*, pp.258-259; Jones&Ryan, *op.cit.*, p.507; Laurie L. Patton, „Veda and Upaniṣad”, în Mittal & Thursby, *op.cit.*, pp.40-42. Aspectele tehnice ale sacrificiului, discutate laolaltă cu interpretări ale acestora, în Michaels, *op.cit.*, pp.231-236.

⁷⁸ Cu mici variații, strofa re apare în literatura clasică a brahmanismului, în *Kaṭha-Upaniṣad*, I.2.5 (Muller, *op.cit.* 1884, p.8; Dana Śugu & Swami Lokeshwarananda, *Īṣā Upaniṣad*, Kena

अविद्यायां बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति बालाः ।
यत् कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात् तेनातुराः क्षीणलोकाश्च्यवन्ते ॥९॥

I.2.9. Noi, cei imaturi (*bāla*)⁷⁹, cei care ne găsim (*vartamāna*) în multiple feluri (*bahudhā*) în ignoranță (*avidyā*), ne gândim (*abhi-man*) că ne-am îndeplinit (*krta*) scopurile (*artha*).⁸⁰ Acela care acționează (*karmin*) nu cunoaște (*pra-vid*) datorită pasiunii (*rāga*).⁸¹ Prin aceasta, cei neliniștiți (*ātura*) decad (*cyu*) atunci când lumile (*loka*) [lor] se epuizează (*kṣīṇa*).

इष्टार्पूतं मन्यमाना वरिष्ठं नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः ।
नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेऽनुभूत्वेमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति ॥१०॥

I.2.10. Cei care se înșală (*pramūḍha*) socotesc (*manyamāna*) jertfele și înfăptuirile (*iṣṭāpūrta*)⁸² drept cel mai mare bun (*variṣṭha*) și nu cunosc (*vid*) niciun alt (*anya*) bun

Upaniṣad, Katha Upaniṣad, Praśna Upaniṣad, Ed. Rtam, București, 1998, p.155) și în *Maitrāyaṇa-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, VII.9 (Muller, *op.cit.* 1884, pp.342-343).

⁷⁹ „*Bāla*” – literal, „copil”.

⁸⁰ Imposibilitatea împlinirii desăvârșite a dorințelor și, implicit, de a reuși consumarea totală a Karmei prin experimentare, în Ross, *op.cit.*, pp.42-43.

⁸¹ Propoziția „*yat karmino na pravedayanti rāgāt*”, tradusă prin „acela care acționează nu cunoaște, datorită pasiunii” este ilustrativă pentru neglijența gramaticală a autorului textului, conținând atât câteva dezacorduri cât și utilizări neglijente ale formelor verbale. Pronumele „*yat*” reprezintă o formă de singular neutru, însă termenul pe care îl determină, „*karminah*”, este un masculin plural, tot la plural fiind și verbul („*pravedayanti*”). Forma verbală este una cauzativă, greu de justificat.

O posibilă interpretare care ar mai atenua imprecizia gramaticală a frazei ar fi să se considere „*yat*” - acela drept subiect, „*karminah*” să fie luat drept o formă de acuzativ, *pravedayanti*” să fie interpretat ca atare, adică drept un verb conjugat cauzal, și astfel să rezulte o traducere de genul „*acel [scop] nu îl face să cunoască pe cel care acționează, datorită pasiunii*”. În această interpretare, gramatica ar fi încălcată doar prin lipsa acordului dintre forma de singular a lui „*yat*” și cea de plural a lui „*pravedayanti*”.

Deși întrucâtva similare, prima interpretare pare mai plauzibilă; de altfel, la ea consimt majoritatea traducătorilor moderni ai textului (Olivelle, *op.cit.* 1998, p.441; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.677; Hume, *op.cit.*, p.369; Śāstri, *op.cit.*, p.115; Śārvaṇanda, *op.cit.*, p.20; Singh, *op.cit.* 1987, p.28; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.273; Johnston, *op.cit.*, p.252; Śivānanda, *op.cit.*, p.227; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.116).

⁸² „*Iṣṭāpūrta*” – termen preluat din tradiția vedică și care, indiferent de sensul său precis, desemnează încărcătura karmică pozitivă rezultată în urma unui comportament virtuos și care conduce la o renaștere în condiții superioare. Conceptul de „*iṣṭāpūrta*” în Veda, inclusiv în

(śreyas). Ei, după ce au experimentat (*anubhūtvā*) [consecințele] faptelor [lor] bune (*sukṛta*) în înălțimile (*pr̥ṣṭha*) paradisului (*nāka*), intră (*viś*) [din nou] în această (*imam*) lume (*loka*) sau într-una mai joasă (*hīnatara*).

[Decizarea de natural și focalizarea asupra realității transcendente]⁸³

तपःश्रद्धे ये ह्युपवसन्त्यरण्ये शान्ता विद्वांसो भैक्ष्यचर्या⁸⁴ चरन्तः ।

सूर्यद्वारेण ते विरजाः प्रयान्ति यत्रामृतः स पुरुषो ह्यव्ययात्मा ॥११॥

cea mai importantă ocurență a sa, din *R̥g-Veda*, X.14.8, în Frits Staal, *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*, Penguin Books, New-Delhi, 2008, p.171; Sahebrao Genu Nigal, *Vedic Philosophy of Values*, Northern Book Centre, New-Delhi, 2009, p.103; Bloomfield, *op.cit.*, pp.194-195.

Termenul este compus din alăturarea a două participii: participiul trecut al rădăcinii „*ya*” – „a sacrifica”, la plural sau la feminin (*iṣṭā*), și participiul trecut al rădăcinii „*p*” – „a umple”, „a îndeplini până la capăt”, „a finaliza”. Alăturarea poate fi interpretată atât drept un compus determinativ (*tatpuruṣa*) cât și drept un compus copulativ (*dvandva*). În cazul interpretării sale drept un compus determinativ, sintagma ar avea sensul de „plinătate/plin/acumulare de [merit] sacrificial”; totuși, majoritatea interpreților îl consideră drept un compus copulativ și îl interpretează ca având sensul de „jertfe/realizări ritualice (*iṣṭa*) și înfăptuiri (*pūrta*) [caritabile]”, rădăcina „*p*” fiind considerată nu atât sub sensul de „a umple” cât sub cel de „a duce până la capăt”. Într-o astfel de interpretare, termenul s-ar referi la comportamentul merituos, având o încărcătură karmică pozitivă, rezultată în urma unei practici ritualice adecvate și a unor acțiuni caritabile, virtuozitate (Śarvānanda, *op.cit.*, p.21; Singh, *op.cit.* 1987, p.34; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.274; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.653; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, pp.116-117; Śivānanda, *op.cit.*, p.228; Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.51; della Casa, *op.cit.*, p.373; aceasta este totodată și interpretarea lui Śaṅkara - Śāstri, *op.cit.*, p.116).

Olivelle dă inclusiv termenului „*pūrta*” o interpretare mai degrabă religios-ritualică, considerând că termenul ar face referire la darurile oferite preotului, ca parte a ceremonialului sacrificial (Olivelle, *op.cit.* 1998, p.631).

⁸³ O discuție amplă asupra eliberării, în școala Vedānta, în Paul Deussen, *Filosofia upanișadelor*, Ed. Tehnică, București, 1994, pp.245-254. Abordarea „verticalistă” a eliberării, în hinduism, în Feuerstein, *op.cit.*, pp.42-43. Atitudinea anti-naturalistă a Vedāntei, care consideră naturalul și spiritualul ca antagonice, în Danielou, *op.cit.*, pp.32-33. Dihotomia dintre idealul soteriologic al eliberării de viață (din Vedānta și Sāṃkhya-Yoga) și cel al perpetuării naturalului, din Mīmāṃsā, în Pereverzev, *op.cit.*, pp.406-407.

⁸⁴ Radhakrishnan, *op.cit.*, p.678 are aici „*bhaikṣācaryām*”, însă, cel mai probabil, este vorba de o greșală. Toate celelalte ediții consultate (Śarvānanda, *op.cit.*, p.22) au „*bhaikṣyacaryām*”, așa că am preferat să reproducem textul astfel și în ediția de față. Oricum însă, textul sanskrit este problematic întrucât „*bhaikṣyacaryām*” nu se acordă cu ceilalți

I.2.11. Cei care locuiesc (*upa-vas*) în pădure (*araṇya*), [care trăiesc] în asceză (*tapas*) și credință (*śraddha*), care sunt liniștiți (*śānta*), cunoscători (*vidvas*), care practică (*carya*) cerșitul (*bhāikṣya*), care sunt nomazi (*carant*), lipsiți de pasiuni (*viraja*), aceia, prin poarta (*dvāra*) Soarelui (*sūrya*)⁸⁵, ajung (*pra-yā*) acolo unde (*yatra*) se află acel om (*puruṣa*) nemuritor (*amṛta*) și Sinele (*ātman*) cel inalterabil (*avyaya*).

परिक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन ।
तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् ॥१२॥

I.2.12. Cercetând (*parīkṣya*) lumile (*loka*) și acumulările (*cita*) de fapte (*karman*), brahmanul (*brāhmaṇa*) trebuie să ajungă (*ā-i*) la nepăsare (*nirveda*). Cele necreate (*akṛta*) nu iau naștere (*as*)⁸⁶ prin cele create (*kṛta*).⁸⁷ Acela care are drept scop (*artha*) cunoașterea (*viñāna*), acela să meargă (*abhi-gam*), cu combustibil pentru sacrificiu în mână (*samitpāṇi*)⁸⁸, la un maestru (*guru*) stabilit (*niṣṭha*) în Brahman și versat în revelații (*śrotriya*).

termeni ai frazei, cu care pare să întrețină un raport apozitional și care sunt la nominativ plural.

⁸⁵ Majoritatea interpreților au echivalat „poarta Soarelui” (*sūryadvāra*) cu „calea zeilor” (*devayāna*), calea către reabsorbția în principiul Brahman, urmată de cei ce dețin cunoașterea de Sine și opusă „căii taților/strămoșilor” (*pitryāna*), prin care se perpetuează transmigratia de Śarvānanda, *op.cit.*, p.23; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.275; Śivānanda, *op.cit.*, p.229). Pentru opoziția calea zeilor (*devayāna*) – calea taților/strămoșilor (*pitryāna*), vezi *Kauṣītaki-Brahmaṇa-Upaniṣad*, I.2, Nedu, *op.cit.* 2015, pp.76-79; *Brhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI.2.15-16 (Radu Bercea, *Cele mai vechi upaniṣade*, Ed. Științifică, București, 1993, p.103); Deussen, *op.cit.*, pp.239-241; Hermann Oldenberg, *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991, p.64; Guenon, *op.cit.* 1995, pp.152-154.

⁸⁶ „As” – literal, „a fi”, „a exista”.

⁸⁷ Foarte succint, afirmația „cele necreate nu iau naștere prin cele create” („...*nāstyakṛtaḥ kṛtena*”) exprimă ceea ce va deveni una dintre ideile consacrate ale Advaita Vedāntei ulterioare și anume faptul că, datorită caracterului său ultim, principal, fundamental, natura eliberată nu reprezintă ceva ce ar putea fi produs prin acțiune (*karman*), ci doar descoperit prin cunoaștere (*jñāna*).

Eliberarea (*mokṣa*) ca stare ce există prin sine însăși și care, drept urmare, nu poate fi produsă, nu poate reprezenta efectul (*kārya*) unor acțiuni umane, în Sharma, *op.cit.* 2007, pp.195-196, William M. Indich, *Consciousness in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980, pp.105-107.

⁸⁸ „*Samitpāṇi*” – literal, „cu război/conflict în mână”. Termenul se referă la o cutumă inițiată, conform căreia cel care aspira să devină discipol al unui maestru trebuia să aducă cu sine combustibil, care, ulterior, va fi folosit la întreținerea focului sacrificial. Etapa de „discipol” (*brahmacārin*) văzută ca o „naștere din nou”, la Bloomfield, *op.cit.*, pp.285-286.

तस्मै स विद्वानुपसन्नाय सम्यक् प्रशान्तचित्ताय शमान्विताय ।
येनाक्षरं पुरुषं वेद सत्यं प्रोवाच तां तत्त्वतो ब्रह्मविद्याम् ॥१३॥

I.2.13. Aceluia care s-a apropiat (*upasanna*) [de el] în mod corespunzător (*samyāñc*), care are conștiința (*citta*) liniștită (*praśānta*), care este absorbit (*anvita*) în calm (*śama*), [acelui], el, cel cunoscător (*vidvas*) i-a spus (*pra-vac*) acea adevărată (*tattvataḥ*)⁸⁹ cunoaștere a lui Brahman (*brahmavidyā*), prin care sunt cunoscute (*vid*) omul (*puruṣa*) cel indestructibil (*akṣara*) și adevărul (*satya*).

[Emanția Universului din Brahman]

तदेतत् सत्यं यथा सुदीप्तात् पावकाद्विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः ।
तथाक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापि यन्ति ॥१॥

II.1.1. Acesta este acel adevăr (*satya*):

Așa cum (*yathā*) din focul (*pāvaka*) cel foarte strălucitor (*sudīpta*) apar (*pra-bhū*), cu miile (*sahasraśaḥ*), scânteii (*visphuliṅga*) care au forma sa (*sarūpa*), tot așa (*tathā*), dragule (*saumya*)⁹⁰, din cel indestructibil (*akṣara*) se ivesc (*pra-jan*) entități (*bhāva*) felurite (*vividhā*), care se reîntorc (*api i*) tot (*eva*) acolo (*tatra*).

दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः स बाह्याभ्यन्तरो ह्यजः ।

अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो अक्षरात् परतः परः ॥२॥

⁸⁹ „*Tattvataḥ*” – literal, „conform cu adevărul”, „în mod real”, „de la adevăr”. Termenul „*tattva*” – literal, „starea de «acela»” (*tat-tva*) – se referă, în general, la realitatea ultimă, considerată sub aspectul transcendenței și indescriptibilității sale, care constrâng mintea umană la a se referi la ea doar în mod minimal, prin termenul „acela” (*tat*).

⁹⁰ „*Saumya*” – derivat adjectival al termenului „*soma*” (denumirea unei băuturi folosite în scopuri mistic-religioase, în perioada vedică). În general, „*saumya*” are o conotație pozitivă, apreciativă, mai ales din punct de vedere religios, având sensul de „respectat”, „drag”, „auspicios”, „benefic” (Lochtefeld, *op.cit.*, p.610). De asemenea, termenul este adeseori folosit ca formulă adresativă față de un *Brāhmaṇa* (Monier-Williams, *op.cit.* 1997, p.1254) și, de altfel, acesta este și modul în care l-am interpretat în contextul celor câteva strofe în care apare în text.

II.1.2. Puruṣa⁹¹ este divin (*divya*) și fără formă (*amūrta*). El este atât în exterior (*bāhya*) cât și în interior (*abhyantara*), este nenăscut (*aja*), fără suflu (*aprāṇa*), fără minte (*amanas*), pur (*śubhra*), mai înalt (*para*) decât înaltul (*para*) indestructibil (*akṣara*)⁹².

एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च ।
खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी ॥३॥

II.1.3. Din acesta se nasc (*jan*) suflul (*prāṇa*), mintea (*manas*) și toate (*sarva*) simțurile (*indriya*), eterul (*kha*), vântul (*vāyu*), lumina (*jyotis*), apa (*āpas*) [și] pământul (*prthivī*), cel care le susține (*dhārin*) pe toate (*viśva*).

अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यो दिशः श्रोत्रे वाग् विवृताश्च वेदाः ।
वायुः प्राणो हृदयं विश्वमस्य पद्भ्यां पृथिवी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥४॥

⁹¹ Puruṣa – omul primordial, prin al cărui sacrificiu cosmogonic a fost adus la existență întregul Univers, conform imnului *Puruṣa-Sūkta*, din *R̥g-veda*, X.90. Discuții cu privire la Puruṣa, în Williams, *op.cit.* 2009, pp.24-25; Danielou, *op.cit.*, pp.57-59.

⁹² „*Akṣara para*” – „înaltul/transcendentul (*para*) indestructibil (*akṣara*)” – se referă, cel mai probabil, la ignoranță (*avidyā*, *ajñāna*), la iluzie (*māyā*), la acea funcție a absolutului Brahman prin care este proiectat Universul. În Vedānta, ignoranța reprezintă un aspect firesc, natural, al realității absolute și, în consecință, împărtășește caracterul „indestructibil” (*akṣara*) al acesteia.

Aceasta este, de altfel, și interpretarea lui Śaṅkara (Śāstri, *op.cit.*, pp.126-128), preluată de majoritatea interpreților moderni (Muller, *op.cit.* 1884, p.34; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.680; Śarvānanda, *op.cit.*, p.30; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.281; Śivānanda, *op.cit.*, pp.233-234). Nikhilānanda și Śarvānanda, *op.cit.*, p.29 merg chiar mai departe și, preluând o distincție mai târzie a Vedāntei, cea dintre Nirguṇa-Brahman (Brahman lipsit de caracteristici, ca natură transcendentă) și Saguṇa-Brahman (Brahman însoțit de caracteristici, ca subiect al emanației universale), consideră că, după ce strofa II.1.1 a realizat o expunere cu privire la Saguṇa-Brahman, strofa II.1.2 avansează în demersul reductiv, arătând că dincolo de ignoranța ce proiectează Universul se găsește natura ultimă, transcendentă, a lui Brahman (Nirguṇa-Brahman).

Folosirea termenului „*akṣara*” („indestructibil”) pentru referința la capacitatea de a proiecta Universul, la gemenele primordial al manifestării, ar putea indica influențe ale sistemului S-āṁkhya asupra autorilor upanișadelor, de altfel vizibile și în alte texte (vezi *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, I.4-5, I.10, IV.5, VI.3, Nedu, *op.cit.* 2015, pp.163-164,167,189-190,205; *Maitreya-Upaniṣad*, 10). Sāṁkhya consacră termenul „*akṣara*” („indestructibil”) drept denumire al celui de-al doilea principiu ireductibil admis de acest sistem filosofic dualist, cel al materialității (*prakṛti*).

II.1.4. Focul (*agni*) este capul (*mūrdhan*) [său], ochii (*cakṣus*) – Luna (*candra*) și Soarele (*sūrya*). Direcțiile (*diś*)⁹³ sunt urechile (*śrotra*) [sale]; vorbirea (*vāc*) [sa] sunt Vedele cele dezvăluite (*vivṛta*). Vântul (*vāyu*) este suflul (*prāṇa*) [său]; inima (*hṛdaya*) [sa] este totul (*viśva*). Din cele două picioare (*pad*) ale sale [apare] Pământul (*prthivī*); cu adevărat, acesta este Sinele interior (*antarātman*) al tuturor (*sarva*) entităților (*bhūta*).⁹⁴

तस्मादग्निस् समिधो यस्य सूर्यः सोमात् पर्जन्य ओषधयः पृथिव्याम् ।
पुमान् रेतस् सिञ्चति योषितायां बह्वीः प्रजाः पुरुषात् संप्रसूताः ॥१॥

II.1.5. Din el [este născut] focul (*agni*), al cărui combustibil (*samidha*) este Soarele (*sūrya*). Din Lună (*soma*) [este născută] ploaia (*parjanya*), din Pământ (*prthivī*) – ierburile (*oṣadhi*), bărbatul (*pumān*) împrăștie (*sic*) sămânța (*retas*) în femeie (*yoṣitā*). Din Purușa sunt născute (*samprasūta*) numeroasele (*bahu*) ființe (*prajā*).⁹⁵

⁹³ Termenul „*diś*” are sensul de „direcție spațială”, „diviziune a spațiului”. Se are în vedere nu atât ideea de vector direcțional cât, mai degrabă, cea de partiționare a spațiului. În acest sens, diferitele partiții ale spațiului, mediul de transmitere al sunetului, sunt interpretate drept „urechile” absolutului și atotcuprinzătorului Purușa.

⁹⁴ Śaṅkara, făcând apel la sistemul conceptual al Vedăntei clasice, interpretează această strofă ca referindu-se la relația de identitate fundamentală dintre principiul Brahman („Sinele interior al tuturor entităților” – *sarvabhūtāntarātman*) și învelișul său cel mai grosier, cel material (*virāj*) (Śāstri, *op.cit.*, pp.130-131). Majoritatea traducătorilor moderni consimt la această interpretare (Muller, *op.cit.* 1884, p.34; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.681; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.282). Strofa a fost interpretată și ca o parafrază a importantului imn cosmogonic *Puruṣa-Sūkta*, din *Rg-Veda* (X.90) (prezentare *Puruṣa-Sūkta*, în Stephanie W. Jamison, Joel P. Brereton, *The Rgveda: the Earliest Religious Poetry of India*, Oxford University Press, 2014, pp.1537-1539; traducere *Puruṣa-Sūkta*, în Ibidem, pp.1539-1540; Horace Hayman Wilson, *Rig-Veda-Saṁhitā. A Collection of Ancient Hindu Hymns*, 6 vol., N. Trübner & Co., London, Part of the Seventh And Eighth Ashtaka, 1888, pp.249-254; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.631). Totodată, tipul de panteism înfățișat de această strofă întemeiază o frecventă reprezentare iconografică a principiului ultim într-o manieră teistă, drept zeul Śiva, „cel având toate formele” (*viśvarūpa*).

⁹⁵ Cel mai probabil, strofa reiterează o naivă schemă de tip cosmogonic expusă în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* VI.2.9-14 (Bercea, *op.cit.*, pp.102-103) și în *Chāndogya-Upaniṣad*, V.4-9 (Ibidem, pp.183-184), prin care, în cinci etape, se dă seama de apariția vieții umane. Conform acestei scheme, cea dintâi etapă este apariția planurilor celești; în comentariul său la text, Śaṅkara interpretează termenul „foc” (*agni*) ca referindu-se întocmai la aceste „lumi celești” (*dyu loka*) (Śāstri, *op.cit.*, pp.131-132), care ar îngloba Soarele și Luna.

Cosmologia brahmană îi atribuie Lunii (*soma*) un important rol în procesul metempsihotic, ea reprezentând locația etapelor intermediare dintre două reîncarnări succesive (vezi *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, I.2, Nedu, *op.cit.* 2015, pp.76-79; rolul escatologic al Lunii,

[Fundamentarea ordinii cosmice în Brahman]

तस्मादृचः साम यजूषि दीक्षा यज्ञाश्च सर्वे क्रतवो दक्षिणाश्च ।
संवत्सरश्च यजमानश्च लोकाः सोमो यत्र पवते यत्र सूर्यः ॥६॥

II.1.6. Din el [apar] immurile (*re*), cânturile (*sāman*), formulele sacrificiale (*yajus*), riturile de inițiere (*dīkṣā*) și jertfele (*yajña*), toate (*sarva*) sacrificiile (*kratu*) și daniile (*dakṣiṇā*), anul (*saṃvatsara*) și cel care sacrifică (*yajamāna*)⁹⁶, lumile (*loka*) în care (*yatra*) strălucește (*pū*) Luna (*soma*) și cele în care (*yatra*) [strălucește] Soarele (*sūrya*).⁹⁷

în Deussen, *op.cit.*, pp.211-213; comparație între funcția escatologică a Lunii și cea a lui Cerber, în Maurice Bloomfield, *Cerberus, the Dog of Hades*, „The Monist”, Vol. 14, No. 4 (July, 1904), pp.531-532). Schema se continuă în mod naiv prin pogorârea ploii din Lună; sub efectul apei aduse de ploaie, ierburile iau naștere din pământ. Hrănindu-se cu plante, bărbatul se dezvoltă și fecundează femeia. Prin aceste etape, schema dă seama de apariția vieții umane, trecându-se printr-un proces continuu, ce își are originea în principiul Brahman și are drept etape intermediare planurile paradisiace de existență (Singh, *op.cit.* 1987, p.44-45; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.283; Śārvānanda, *op.cit.*, pp.32-33).

⁹⁶ Procedurile sacrificiale care, conform gândirii vedice, asigurau menținerea ordinii cosmice apar ca reprezentând deopotrivă emanații ale lui Brahman; drept urmare, ele sunt considerate drept valide în intenția lor cosmologică. Funcția lor cosmologică este însă depășită de ascetul ce vizează transcenderea ordinii cosmice și accederea la principiu, pentru care ele devin nu false ci irelevante.

Termenul „*dīkṣā*” are un sens destul de larg, desemnând diferite tipuri de ceremonii religioase, avându-se în vedere în special ceremoniile de inițiere, de dedicare (Nikhilānanda, *op.cit.*, p.284; Lochtefeld, *op.cit.*, p.197; Jones&Ryan, *op.cit.*, pp.134-135).

„*Kratu*” – „sacrificiu” are, de asemenea, un sens destul de larg, acoperind o gamă variată de acte cu semnificație religioasă; dată fiind dificultatea echivalării sale precise, unii traducători moderni l-au redat ca atare (Śāstri, *op.cit.*, p.132; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.283; Śārvānanda, *op.cit.*, p.33). Muller, *op.cit.* 1884, p.35 traduce „*kratu*” prin „offerings of animals” și Nikhilānanda, *op.cit.*, p.284, de asemenea, explicitează aceste termen ca referindu-se la sacrificii animale.

„*Dakṣiṇā*” – literal, „sudic”, „luminos”, tradus aici prin „daniei”, se referă, în context sacrificial, la recompensa, plata oferită preotului care efectuează sacrificiul (Sullivan, *op.cit.*, p.63).

„Anul” (*saṃvatsara*) este menționat în acest context sacrificial întrucât este considerat nu atât ca interval temporal cât drept reglementare temporală a momentelor propice pentru diferitele sacrificii (Śāstri, *op.cit.*, p.133); ca atare, Singh, *op.cit.* 1987, p.44 traduce „*saṃvatsara*” prin „the time of the sacrifice”; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.119, prin „[observances of] time”. Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.52 optează pentru o traducere ambiguă, nespecificată, prin „time”.

⁹⁷ Urmând sugestia hermeneutică a lui Śāṅkara (Śāstri, *op.cit.*, p.133), majoritatea interpreților contemporani echivalează „lumile în care strălucește Luna” și „lumile în care

तस्माच्च देवा बहुधा संप्रसूताः साध्या मनुष्याः पशवो वयांसि ।
प्राणापानौ व्रीहियवौ तपश्च श्रद्ध सत्यं ब्रह्मचर्यं विधिश्च ॥७॥

II.1.7. Din el sunt născuți (*saṃprasūta*) în multiple feluri (*bahudhā*) zeii (*deva*), ființele celești (*sādhya*), oamenii (*manuṣya*), animalele (*paśu*), puii (*vayas*) [ființelor], respirația (*prāṇa*) și expirația (*apāna*), orezul (*vṛhi*) și orzul (*yava*), asceza (*tapas*), credința (*śraddhā*), adevărul (*satya*), castitatea (*brahmacarya*)⁹⁸ și practicile rituale (*vidhi*).

[Emanația Universului din Brahman]

सप्तप्राणाः प्रभवन्ति तस्मात् सप्तार्चिषस् समिधस् सप्तहोमाः ।
सप्त इमे लोका येषु चरन्ति प्राणा गुहाशया निहितास् सप्त सप्त ॥८॥

II.1.8. Din el apar (*pra-bhū*) cele șapte (*sapta*) sufluri (*prāṇa*), cele șapte (*sapta*) flăcări (*arcis*), combustibilul (*samidha*), cele șapte (*sapta*) ofrande (*homa*), acele șapte (*sapta*) lumi (*loka*) în care acționează (*car*) suflurile (*prāṇa*) stabilite (*śaya*) în cavitatea [inimii] (*guhā*), plasate (*nihita*) [acolo], șapte (*sapta*) câte șapte (*sapta*).⁹⁹

strălucește Soarele” cu cele două căi postume: calea taților/strămoșilor (*pitṛyāna*) – care conduce către o nouă reîncarnare, și calea zeilor (*devayāna*) – care conduce către eliberare, către disoluția în Brahman (Hume, *op.cit.*, p.371; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.284; Śivānanda, *op.cit.*, pp.236-237). Pentru cele două căi, vezi notele la *Mundaka-Upaniṣad*, I.2.11.

⁹⁸ O discuție cu privire la practica brahmană a castității (*brahmacarya*), în Lipner, *op.cit.*, pp.75-76.

⁹⁹ Interpretarea pe care o dă Śaṅkara strofei (Śāstri, *op.cit.*, pp.134-135) susține că cele șapte sufluri (*prāṇa*) ar reprezenta cele șapte organe de simț aflate în regiunea capului: cei doi ochi, cele două urechi, cele două nări și limba. Cele șapte flăcări (*arcis*) ar fi cele șapte percepții corespunzătoare celor șapte organe de simț.

Combustibilul (*samidha*) ar fi reprezentat de cele șapte tipuri de obiecte ale percepției, de domeniul perceptibilului. Cele șapte ofrande (*homa*) ar reprezenta tot cele șapte tipuri de percepții, de cunoaștere senzorială.

Intrigă puțin identificarea celor șapte lumi (*loka*) cu cele șapte părți ale corpului în care sunt stabilite simțurile și în care, conform lui Śaṅkara, ar acționa simțurile.

Este greu de spus în ce măsură a reușit Śaṅkara să surprindă intenția originală a autorului textului. Interpretarea sa primește un anumit sprijin din partea unei doctrine clasice din upaniṣade, care reduce toate formele de experiență senzorială la experiența suflului (Vezi *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, II.1-II.2, II.13-II.14, III.2-3, IV.20, în Nedu, *op.cit.* 2015, pp.87-89, 103-106, 112-115, 133-135; suflul - *prāṇa*, ca esență a vitalității, în Oldenberg, *op.cit.*, p.33; Brian Black, *The Character of the Self in Ancient India. Priest, Kings, and*

अतस् समुद्रा गिरयश्च सर्वे अस्मात् स्यन्दन्ते सिन्धवस् सर्वरूपाः ।
अतश्च सर्वा ओषधयो रसश्च येनैष भूतैस्तिष्ठते ह्यन्तरात्मा ॥९॥

II.1.9. Din el [se ivesc] toate (*sarva*) mările (*samudra*) și munții (*giri*); din el curg (*syand*) oceanele (*sindhu*) și toate (*sarva*) formele (*rūpa*). Din el [se ivesc] toate (*sarva*) ierburile (*oṣadhi*) și seva (*rasa*). Cu acesta stau (*sthā*) aceste entități (*bhūta*) cât și Sinele interior (*antarātman*).¹⁰⁰

[Eliberarea prin cunoaștere]

पुरुष एवेदं विश्वं कर्म तपो ब्रह्म परामृतम् ।
एतद्यो वेद निहितं गुहायां सोऽविद्याग्रन्थिं विकिरतीह सोम्य ॥१०॥

II.1.10. Toate (*viśva*) acestea, faptele (*karman*), asceza (*tapas*), Brahman cel de dincolo de moarte (*parāmrta*) sunt doar (*eva*) Puruṣa. Cel care îl cunoaște (*vid*) ca fiind stabilit (*nihita*) în cavitatea [inimii] (*guhā*), acela, dragule (*saumya*), distruge (*vi-kṛṇ*), [încă] de aici (*iha*), nodul ignoranței (*avidyāgranthi*)¹⁰¹.

Women in the Early Upaniṣads, State University of New York Press, Albany, 2007, pp.9-10; modul în care problema este dezbătută în Veda, în Kenneth G. Zysk, *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India*, „Journal of the American Oriental Society”, vol. 113, nr. 2, apr. - iunie 1993, pp.199-201). De asemenea, stabilirea suflului vital în cavitatea (*guhā*) inimii reprezintă un alt element doctrinar consacrat din upaniṣade.

Probabil că, din lipsa unei alte interpretări mai adecvate, majoritatea traducătorilor contemporani consimt la interpretarea lui Śaṅkara (Hume, *op.cit.*, p.371; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.285; Singh, *op.cit.* 1987., pp.47-48; Muller, *op.cit.* 1884, p.38; Śarvānanda, *op.cit.*, p.35; Radhakrishnan, *op.cit.*, pp.681-682; Śivānanda, *op.cit.*, pp.237-238; della Casa, *op.cit.*, p.376). Olivelle, *op.cit.* 1998, pp.631-632 nici măcar nu menționează interpretarea lui Śaṅkara și se arată sceptic față de posibilitatea de a elucida sensul strofei, emițând totuși ipoteza că cele șapte lumi ar putea reprezenta cele șapte planuri superioare de existență acceptate de cosmologia brahmană (*Bhū, Bhuva, Svar/Svarga, Maha, Jana, Tapas* și *Satya*) și că cele șapte flăcări la care se face referire aici ar putea fi totuna cu cele șapte flăcări menționate în *Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.2.4, și în *Praśna-Upaniṣad*, III.5 (Śugu, *op.cit.*, p.343).

¹⁰⁰ Identitatea dintre Sinele cosmic (*brahman*) și Sinele individual (*ātman*), în Jaideva Singh, *Vedānta and Advaita Śavāgama of Kashmir. A Comparative Study*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, 1985, pp.8-11; modul în care apare această temă în upaniṣadele vechi, în Franklin Edgerton, *Sources of the Philosophy of the Upaniṣads*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 36 (1916), pp.200-202.

¹⁰¹ Comparația între ignoranță (*avidyā*) și un nod (*granthi*) este frecventă în textele brahmane, având ca temei faptul că, prin ignoranță, Sinele este „legat” de obiecte, este

आविः संनिहितं गुहाचरं नाम महत्पदमत्रैतत् समर्पितम् ।

एजत्प्राणन्निमिषच्च यदेतज्जानथ सदसद्वरेण्यं परं विज्ञानाद्यद्वरिष्ठं प्रजानाम् ॥१॥

II.2.1. Este manifest (*āvis*)¹⁰², este numit (*nāman*) „cel care este stabilit (*saṃnihita*) și care acționează (*carant*) în cavitatea [inimii] (*guhā*)”, este marele fundament (*mahatpada*). Aici (*atra*) sunt stabilite (*samarpita*)¹⁰³ cele care se mișcă (*ejant*), cele care respiră (*prāṇant*) și cele care clipeșc din ochi (*nimiṣant*). Îl cunoașteți (*jñā*) pe acesta [ca fiind] existența (*sat*), non-existența (*asat*), cel dezirabil (*vareṇya*), cel de dincolo (*para*) de cunoaștere (*vijñāna*). Acesta este cel mai mare bun (*variṣṭha*) al ființelor (*prajā*).¹⁰⁴

[Paradoxul transcendenței realității în raport cu propriile sale manifestări]¹⁰⁵

यदर्चिमद्यदणुभ्योऽणु च यस्मिन्लोका निहिता लोकिनश्च ।

तदेतदक्षरं ब्रह्म स प्राणस्तदु वाङ्मनः तदेतत्सत्यं तदमृतं तद्वेद्व्यं सोम्य विद्धि ॥२॥

II.2.2. Acela care este luminos (*arcimat*) și care este mai subtil (*aṇu*) decât atomii (*aṇu*) – în acela sunt fixate (*nihita*) lumile (*loka*) și cele lumești (*lokin*). Acela este

„înnodat” laolaltă cu ele (Johnston, *op.cit.*, p.254). Vezi *Kaṭha* VI.15 (Șugu, *op.cit.*, p.268), ptr. „nodul ignoranței”.

¹⁰² „*Āvis*” – literal, „vizibil”, „manifest”, „aflat în fața ochilor”.

¹⁰³ „*Samarpita*” – termen nu foarte frecvent, care are sensul de „introdus în/laolaltă cu”, „aruncat în”, „plasat în”, „atribuit” (Monier-Williams, *op.cit.* 1997, p.92).

Ideea avută în vedere prin acest termen este mai vastă decât simpla stabilire, sugerându-se și o anumită convergență a activității elementelor „stabilite” în substratul lor, considerat deopotrivă ca temei ontologic cât și ca principiu dinamic-funcțional.

¹⁰⁴ Traducerile moderne variază puțin în asocierea termenilor enumerați în această strofă și în interpretarea lor filosofică. Totuși, diferitele lor interpretări sintactice nu conduc la diferențieri majore la nivelul sensului filosofic al textului. O discuție asupra aspectelor lingvistice ale strofei în Olivelle, *op.cit.* 1998, p.632.

Caracterul injunctiv al întregului pasaj i-a făcut pe unii traducători să redea forma verbală de indicativ prezent, pers. a II-a plural, „*jānatha*” („cunoașteți”) printr-o formă de imperativ (Śāstri, *op.cit.*, p.138; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.682; Śārvānanda, *op.cit.*, p.38; Singh, *op.cit.* 1987, p.52; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.288; Śivānanda, *op.cit.*, pp.240-241; Johnston, *op.cit.*, p.310) sau de subjonctiv („*sappiātē*” – della Casa, *op.cit.*, p.376).

¹⁰⁵ Brahman ca esență subtilă (*anima*) a totalității, ca infinit de mic și totodată infinit de mare, în H. W. Bodewitz, *Uddālaka's Teaching in Chāndogya Upaniṣad* 6, 8–16, „Indo-Iranian Journal”, vol. 44, nr. 4, 2001, pp.289-290 (cu referire special la *Chāndogya-Upaniṣad*, VI.8-16); Guenon, *op.cit.* 1995, pp.36-37. O paralelă cu metafora creștină a grăunțului de muștar, din „Matei” 13:31-32, în Guenon, *op.cit.* 1995, pp.36-37.

indestructibilul (*akṣara*) Brahman, acela este suflul (*prāṇa*), acela este vocea (*vāc*) și mintea (*manas*). Acela este adevărul (*satya*), acela este cel nemuritor (*amṛta*), el trebuie ținut (*veddhavya*), [pe el] să-l țiștești (*vyadh*)¹⁰⁶, dragule (*saumya*)!

[Idealul religios al reintegrării în realitatea ultimă]

धनुर् गृहीत्वोपनिषदं महास्त्रं शरं ह्युपासा निशितं सन्धीत¹⁰⁷ |
आयम्य तद्भावगतेन चेतसा लक्ष्यं तदेवाक्षरं सोम्य विद्धि ||३||

II.2.3. Luând (*grhītvā*) drept arc (*dhanu*) marea (*mahā*) armă (*astra*) a upanișadelor, [în aceasta] se așează (*sam-dhā*) săgeata (*śara*) ascuțită (*niśita*) în venerație (*upāsā*). Întinzându-l (*āyamyā*), cu conștiința (*cetas*) îndreptată (*gata*)¹⁰⁸ spre acea existență (*bhāva*), țiștește (*vyadh*) doar acea țintă (*lakṣya*)¹⁰⁹ indestructibilă (*akṣara*), dragule (*saumya*)!

¹⁰⁶ În text, „*viddhi*” – formă gramaticală greu de elucidat. Cel mai probabil, este intenționat un derivat al rădăcinii „*vyadh*”, rădăcină care apare și mai înainte, la forma de participiu viitor pasiv („*veddhavya*”). Majoritatea traducătorilor contemporani l-au interpretat întocmai în acest mod, ca pe un imperativ al rădăcinii „*vyadh*” („a ținti”) (Śārvānanda, *op.cit.*, pp.39-40; Muller, *op.cit.* 1884, p.36; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.445; Śāstri, *op.cit.*, p.140; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.289; Hume, *op.cit.*, p.372; Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.121; Śivānanda, *op.cit.*, p.242; Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.53; Johnston, *op.cit.*, p.310). Alți traducători l-au interpretat tot ca pe un imperativ, însă al rădăcinii „*vid*” – „a ști”, „a cunoaște”, și, drept urmare, l-au tradus prin „know it” (Singh, *op.cit.* 1987, p.52), „know (that)” (Radhakrishnan, *op.cit.*, p.683), „sappi” (della Casa, *op.cit.*, p.52). Radhakrishnan și Olivelle (*op.cit.* 1998, p.632) consideră că ar fi vorba de un joc de cuvinte, de o ambiguitate voită a autorului textului, care a încercat să fuzioneze sensurile rădăcinilor „a ținti” (*vyadh*) și „a cunoaște/a ști” (*vid*).

Termenul „*viddhi*”, interpretat tot ca derivat al rădăcinii „*vyadh*” și, în consecință, tradus tot prin „țiștește/să-l țiștești”, reapare în text în strofa II.2.3.

¹⁰⁷ Radhakrishnan, *op.cit.*, p.683, are aici „*saṃdadhīta*”, însă, cel mai probabil, este vorba de o greșeală; am redat textul așa cum apare în celelalte ediții consultate (Śārvānanda, *op.cit.*, p.40; Śāstri, *op.cit.*, p.141; Singh, *op.cit.* 1987, p.54; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.444).

¹⁰⁸ „*Gata*” – literal, „dusă”, termenul fiind participiul trecut al rădăcinii „*gam*” – „a merge”.

¹⁰⁹ „*Lakṣya*” – termen cu o semantică mai tehnică decât o sugerează românescul „țintă”, desemnând, în logica indiană, *definiendum*-ul, în opoziție cu „*lakṣaṇa*” – *definiens*-ul (J.F. Staal, *The Theory of Definition in Indian Logic*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 81, No. 2, Apr. - Jun. 1961, pp.122-126; Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985, ed. I, reprint 2008, pp.176-177).

प्रणवो धनुः शारो ह्यात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते ।
अप्रमत्तेन वेद्व्यं शरवत् तन्मयो भवेत् ॥४॥

II.2.4. Mantra *Aum* (*praṇava*)¹¹⁰ este arcul (*dhanu*), săgeata (*śara*) este Sinele (*ātman*) însuși; se spune (*vac*) că Brahman este acea țintă (*lakṣya*). Fără a se lăsa în voia soartei (*apramatta*), [practicantul] trebuie să-l țintească (*vyadh*) [pe acesta], să ajungă (*bhū*) de natura acestuia (*tanmaya*)¹¹¹, asemenea săgeții (*śara*).

[Brahman ca principiu unificator al multiplicității]

यस्मिन् द्यौः पृथिवी चान्तरिक्षमोतं मनः सह प्राणैश्च सर्वैः ।
तमेवैकं जानथ आत्मानमन्या वाचो विमुञ्चथ अमृतस्यैष सेतुः ॥५॥

II.2.5. Pe cel în care sunt întreșute (*ota*) cerul (*dyu*), pământul (*prthivī*) și cele din spațiul intermediar (*antarīkṣa*)¹¹², mintea (*manas*) împreună cu (*saha*) toate (*sarva*) suflurile (*prāṇa*), numai pe acela (*evaika*)¹¹³ îl cunoașteți (*jñā*) ca fiind Sinele (*ātman*).

¹¹⁰ „*Praṇava*” – derivat al rădăcinii „*pra-nu*” („a răsună”, „a murmura”) – s-a consacrat în limbajul religios indian ca nume al incantației sunetului „*aum/om*” (André Padoux, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir, State University of New York Press, Albany, 1990, p.403).

Intonarea sunetului „*aum*” ca procedură soteriologică, prin care practicantul se identifică cu totalitatea cosmică al cărei denominant este „*aum*”, în Padoux, *op.cit.*, p.404; Burley, *op.cit.*, pp.121-122; Feuerstein, *op.cit.*, p.171. Capacitatea soteriologică a sunetului „*aum*” considerată drept un tip particular de energie deținută de o *mantra*, în Coward, *op.cit.*, p.22,24. Sunetul „*aum*” ca procedură soteriologică, cf. cu *Yoga-sūtra*, I.27, în Coward, *op.cit.*, pp.33-34. Și următoarele două versete din *Yoga-sūtra*, I.28 și I.29, discută despre acest subiect; vezi Rāma Prasāda, *Pātañjali's Yoga Sūtras with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra*, Munshiram Manoharlal, 1912 (first edition), 1998 (reprint), pp.50-52; Satyānanda Paramahansa (introducere, note, traducere), *Patañjali. Yoga Sūtra*, Editura Herald, București, 1999, pp.70-75.

¹¹¹ „*Tanmayo bhavet*” – literal, „să devină/ajungă (*bhū*) să conște (*maya*) din acesta (*tad*)”. Literal, „*tanmaya*” înseamnă „ce constă din acesta”, „alcătuit din acesta”.

¹¹² Una dintre schemele cosmologice primitive din upanișade prezintă Universul ca având aceste trei niveluri: cerul (*dyu*), Pământul (*prthivī*) și spațiul intermediar (*antarīkṣa*) dintre acestea. Discuții cu privire la „spațiul intermediar” (*antarīkṣa*), în Dowson, *op.cit.*, p.19.

¹¹³ „*Evaika*” – literal, „doar (pe) cel unic”; ideea de unicitate este reduplicată, fiind sugerată atât de particula „*eva*” – „doar”, „însuși”, cât și de numeralul „*eka*” – „unu”, „unic”.

Abandonați (*vi-muc*)¹¹⁴ alte (*anya*) concepții (*vāc*)¹¹⁵. Acesta este podul (*setu*) către nemurire (*amṛta*).

अरा इव रथनाभौ संहता यत्र नाड्यः स एषोऽन्तश्चरते बहुधा जायमानः ।
ओमित्येवं ध्यायथात्मानं स्वस्ति वः पाराय तमसः परस्तात् ॥६॥

II.2.6. Acolo unde (*yatra*) canalele energetice (*nāḍi*) [se unesc] așa cum sunt unite (*saṃhata*) spițele (*ara*) în centrul (*nābhi*) [roții] carului (*ratha*)¹¹⁶, [acolo], în interior (*antaḥ*), el, [Sinele] acționează (*car*) și creează (*jāyamāna*) în chip felurit (*bahudhā*). [Ca fiind] *Aum*, chiar astfel meditați (*dhyai*) la acest Sine (*ātman*). Izbândă (*svasti*) vouă, în vederea [tregerii] dincolo (*para*), către [cele de] dincolo de (*parastāt*) întuneric (*tamas*)!¹¹⁷

¹¹⁴ Deși întregul context pare a avea un caracter imperativ, totuși, în această strofă, ca și în II.2.1 și II.2.6, apar forme verbale indicative, de persoana a II-a plural („*jānatha*” – „cunoașteți”; „*vimuñcatha*” – „abandonați”). În cazul frazei „abandonați alte concepții”, am profitat de bivalența gramaticală a lui „abandonați” și de sintaxa mai simplă a frazei pentru a lăsa deschisă posibilitatea interpretării ei atât ca un indicativ (după cum sugerează gramatica sanskrită) cât și ca un imperativ (după cum sugerează contextul). Am apelat la același artificiu gramatical și în cazul frazei „[ca fiind] *Aum*, chiar astfel meditați la acest Sine”, din strofa II.2.6, lăsând astfel deschisă posibilitatea de a interpreta indicativul „*dhyāyatha*” ca pe un imperativ.

¹¹⁵ „*Vāc*”- literal, „voce”.

¹¹⁶ Strofa face referință la localizarea Sinelui în inimă (*hrd*, *hṛdaya*), considerată atât drept centrul spiritual al ființei cât și drept centrul energetic, intelectual, vital (vezi Deussen, *op.cit.*, pp.207-208).

¹¹⁷ „*Svasti vaḥ pārāya tamasaḥ parastāt*” – sintagmă nu tocmai ușor de redat în română și destul de neclară și în originalul sanskrit. Pe lângă termenul „*svasti*”, derivat din „*su*” („bine”) și „*asti*” („este”) și putând fi utilizat fie ca un substantiv feminin cu sensul de „auspicii”, „binecuvântare” fie ca o interjecție cu rol de benedictiune, cum pare să fie cazul în pasajul de față, apar și două dative: „*vaḥ*” („vouă”) și „*pārāya*”. Ele nu par a fi în relație de coordonare, întrucât unul este la plural pe când celălalt apare la singular. Așa că, cel mai probabil, „*pārāya*” trimite nu la destinatarul interjecției ci la scopul în vederea căruia este formulată interjecția, sanskrita permițând utilizarea dativului cu o astfel de funcție. Această interpretare sintactică ar conduce la o traducere de genul „Izbândă (*svasti*) vouă, în vederea [tregerii] dincolo (*para*)”. Următorii doi termeni, „*tamasaḥ*” (ablativul lui „*tamas*” – „întuneric”) și prepoziția indeclinabilă „*parastāt*” („dincolo de”), formează sintagma „[ceea ce e] dincolo de întuneric”, sintagmă ce pare să funcționeze apozitional în raport cu „*pārāya*”.

[Idealismul ontologic; natura conștientă a absolutului]¹¹⁸

यः सर्वज्ञः सर्वविद् यस्यैष महिमा भुवि ।
दिव्ये ब्रह्मपुरे ह्येष व्योमन्यात्मा प्रतिष्ठितः ॥७॥

II.2.7. Acela [este] cunoscătorul tuturor (*sarvajña*), atotștiutorul (*sarvavid*), a lui este gloria (*mahimā*) în lume (*bhū*)¹¹⁹. Sinele (*ātman*) este stabilit (*pratiṣṭhita*) în ceruri (*divya*), în cetatea lui Brahmā (*brahmapura*), în eter (*vyoman*).

मनोमयः प्राणशरीरनेता प्रतिष्ठितोऽन्ने हृदयं सन्निधाय ।
तद् विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीराः आनन्दरूपममृतं यद् विभाति ॥८॥

II.2.8. [El] constă din minte (*manomaya*), este cel care guvernează (*netṛ*) suflul (*prāṇa*) și corpul (*śarīra*), este stabilit (*pratiṣṭhita*) în hrană (*anna*)¹²⁰, fiind așezat (*sannidhāya*) în inimă (*hṛdaya*). Înțelepții (*dhīra*) îl privesc (*pari-dṛś*)¹²¹ pe acesta prin mijlocirea cunoașterii (*vijñāna*). [El] se arată (*vi-bhā*) sub forma (*rūpa*) beatitudinii (*ānanda*) și ca cel nemuritor (*amṛta*).

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥९॥

¹¹⁸ Strofele II.2.7-II.2.11 expun ontologia idealistă a brahmanismului vedāntin, conform căruia realitatea ultimă are o natură conștientă, realizarea ei luând forma unui act de cogniție, de comprehensiune noetică. Idealismul monist al școlii Advaita Vedānta, în Sthaneshwar Timalisina, *Consciousness in Indian Philosophy: the Advaita Doctrine of 'Awareness Only'*, Routledge Hindu Studies Series, Routledge, Londra - New York, 2009, pp.3-7; S.K. Saksena, *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy*, Nand Kishore&Bros, Benares, 1944, pp.58-61. Natura translucid-noetică (*prajñā, cit*) a Sinelui (*ātman*), în Ibidem, pp.25-29. Metafora luminii și utilizarea ei în elucidarea naturii conștiinței, în Advaita Vedānta, în Indich, *op.cit.*, pp.39-41.

¹¹⁹ „*Bhūvi*” - literal, „în pământ”, „pe pământ”.

¹²⁰ Atât mintea (*manas*) cât și hrana (*anna*) reprezintă câteva dintre identificările arhaice ale principiului universal, Brahman, înainte ca acesta să fie închipuit într-o manieră mult abstractizată.

II.2.9. [Cel în care] nodul inimii (*hṛdayagranthi*)¹²² se rupe (*bhid*), [în care] toate (*sarva*) îndoielile (*saṁśaya*) se distrug (*chid*) și ale cărui activități (*karman*) se diminuează (*kṣī*), în acela, [atât] cele de sus (*para*) [cât și] cele inferioare (*avara*) sunt văzute (*dr̥ṣṭa*).

हिरण्मये परे कोशे विरजं ब्रह्म निष्कलम् ।

तच्छुभं ज्योतिषं ज्योतिः तद् यदात्मविदो विदुः ॥१०॥

II.2.10. În învelișul (*kośa*) cel transcendent (*para*), ce constă din aur (*hiraṇmaya*)¹²³, [se află] Brahman, cel fără pasiuni (*viraja*), fără părți (*niṣkala*). Acela este cel pur (*śubhra*), lumina luminilor (*jyotiṣām jyotis*), pe acesta l-au cunoscut (*vid*) cunoscătorii Sinelui (*ātmavid*).

[Brahman ca subiect ultim]

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः ।

तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ॥११॥

¹²¹ „*Pari-dr̥ṣ*” – literal, „a vedea de jur împrejur”. Alegerea acestui verb sugerează caracterul complet, atotcomprehensiv, al realizării lui Brahman prin cunoaștere.

¹²² Pentru sintagma „nodul inimii” (*hṛdayagranthi*), vezi *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.1.10.

¹²³ Termenul „*kośa*” – literal, „teacă”, „înveliș”, este consacrat în sistemul filosofic al brahmanismului ca desemnând învelișurile fenomenale ale realității ultime, învelișuri ce îi ocultează acesteia conștiința de sine. Unii traducători moderni au încercat interpretarea termenului în acest mod, identificând „învelișul (*kośa*) cel transcendent/înalt (*para*), ce constă din aur (*hiraṇmaya*)” cu unul sau altul dintre cele cinci „învelișuri” (*kośa*) ocultatoare consacrate din brahmanism (astfel, Singh, *op.cit.* 1987, pp.62-63, consideră că termenul s-ar referi la „învelișul ce constă din beatitudine” - *ānandamayakośa*; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.293 și Śarvānanda, *op.cit.*, p.48 – la „învelișul ce constă din cunoaștere” - *vijñānamayakośa*). Mai verosimil este ca termenul să fie doar o metaforă care să sugereze caracterul exaltat, eventual noetic-conștient (după cum reiese din partea a doua a strofei, care îi atribuie caracteristici noetice absolutului înfățișat drept „lumina luminilor” - *jyotiṣām jyotis* – și după cum interpretează și Śaṅkara - Śāstri, *op.cit.*, p.149) al naturii absolute și nu eventuala sa „ocultare”. În felul acesta, „*kośa*” s-ar referi mai degrabă la o asociere, asimilare dintre Brahman și „învelișul”, „teacă” sa, și nu la o abscondere a acestuia de către acest înveliș; de altfel, aceasta este și interpretarea lui Śivānanda, *op.cit.*, pp.250-251.

O analiză a sintagmei și alte câteva posibile interpretări ale sale, la Olivelle, *op.cit.* 1998, p.633.

II.2.11. Acolo Soarele (*sūrya*) nu strălucește (*bhā*), nici Luna (*candra*), nici stelele (*tāraka*), și nici aceste lumini (*vidyut*) nu strălucesc (*bhā*); de unde (*kutaḥ*) [să fie acolo] acest foc (*agni*)? Toate (*sarva*) strălucesc după (*anu-bhā*) el, cel cu adevărat strălucitor (*bhānta*). Datorită strălucirii (*bhāsā*) sale, toate (*sarva*) acestea sunt iluminate (*vi-bhā*).¹²⁴

[Ontologia panteistă]

ब्रह्मैवेदम् अमृतं पुरस्ताद् ब्रह्म पश्चाद् ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण ।
अधश्चोर्ध्वं च प्रसृतं ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम् ॥१२॥

II.2.12. Doar (*eva*) acest Brahman este nemuritor (*amṛta*). În față (*purastāt*) [se află] Brahman, în spate (*paścat*) [se află] Brahman, în jos (*dakṣinataḥ*) [se află] Brahman și în sus (*uttara*) [se află] Brahman.¹²⁵ Cu adevărat, acest Brahman se întinde (*prasṛta*) în jos (*adhah*) și în sus (*ūrdhva*), este toate (*viśva*) acestea, este cel superior (*variṣṭha*).

¹²⁴ Idealismul monist al upanișadelor consideră realitatea ultimă (Brahman) ca fiind de natura conștiinței (*cit*) care le manifestă pe toate; Brahman reprezintă subiectul ultim, subiectul absolut, conștiința unică ce există prin sine și prin a cărei „lumină”, conștientizare, toate sunt făcute să se manifeste.

În terminologia școlii Advaita Vedānta, doar Brahman, conștiința absolută (*cit*), posedă lumină proprie, întregul Univers existând doar ca fenomen, prin faptul că este experimentat în lumina conștiinței absolute, este „iluminat” (*bhās*) de aceasta. Vezi Nikhilānanda, *op.cit.*, p.294; Śarvānanda, *op.cit.*, pp.48-49. Sinele (*ātman*) și conștiința de sine (*svayamprakāśa*), în Brahman, *op.cit.*, pp.28-34; transluciditatea (*svaprakāśatā*) intrinsecă a conștiinței, cf. școlii Advaita Vedānta, în Saksena, *op.cit.*, pp.69-74, 98-99; Indich, *op.cit.*, pp.36-39; Timalisina, *op.cit.*, pp.17-21; cf. abordărilor moderne din Vedānta, în Arvind Sharma, *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004, pp.102-105.

Strofa reapare în literatura clasică a brahmanismului, în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI.14 și *Kātha-Upaniṣad*, V.15 (Śugu, *op.cit.*, p.248).

¹²⁵ Întrucât sanskrita a derivat termenii pentru punctele cardinale prin amplificarea, la nivel cosmic, a sensului unor cuvinte desemnând, în limbajul comun, direcțiile, „*purastāt*” (literal, „în față”) poate însemna și punctul cardinal Est, „*paścat*” poate desemna Vestul, „*dakṣinataḥ*” se poate referi la Sud iar „*uttara*” la Nord. De altfel, dată fiind extensiunea cosmică a direcțiilor cardinale, mai potrivită cu spiritul panteist al strofei, unii traducători

[Antiteza dintre contemplația eliberată și implicarea înlănțuită]

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।

तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥१॥

III.1.1.¹²⁶ Două păsări (*suparṇa*)¹²⁷ stau agățate (*pari-svañj*)¹²⁸, împreună (*sakhāya*)¹²⁹ unite (*sayuja*)¹³⁰, de același (*samāna*) copac (*vrkṣa*).¹³¹ Dintre ele, una (*anya*)¹³² mănâncă (*ad*) fructul (*pippala*)¹³³ cel dulce (*svādu*); alta (*anya*) privește (*abhi-kāś*), fără a mânca (*anaśnant*).¹³⁴

समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनीशया शोचति मुह्यमानः ।

जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ॥२॥

moderni chiar au optat pentru redarea acestor termeni prin punctele cardinale (Olivelle, *op.cit.* 1998, p.449; Singh, *op.cit.* 1987, pp.63-64; Śāstri, *op.cit.*, p.151).

¹²⁶ Strofa este preluată din *Ṛg-Veda*, I.164.20 (cf. Radhakrishnan, *op.cit.*, p.686; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.633; Hume, *op.cit.*, p.374). Este citată și în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, IV.6 (Nedu, *op.cit.* 2015, pp.190). Explicitări ale strofei, în Brian Hodgkinson, *The Essence of Vedanta. The Ancient Wisdom of Indian Philosophy*, Eagle Editions, Hertfordshire, 2006, p.54; Nagaraja Rao, *The Schools of Vedanta*, Bharatiya Vidya Studies, nr.2, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1943, p.103.

¹²⁷ „*Suparṇa*” – literal, „cu pene/frunze frumoase/bune”.

¹²⁸ „*Pari-svañj*” – literal, „a îmbrățișa”, „a strânge”, „a încercui”.

¹²⁹ „*Sakhāya*” – formă atipică pentru „*saha*”.

¹³⁰ „*Sayuja*” – formă atipică pentru „*sayujya*”.

Śānkara explicitează „*sayujā*” drept „*sarvadā yuktau*” („întotdeauna unite”) (Śāstri, *op.cit.*, p.154; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.686) iar majoritatea traducătorilor moderni speculează această interpretare din punct de vedere filosofic, considerând că ea ar face referire la asocierea firească, naturală, permanentă, dintre principiu și manifestare, condiția înlănțuită nereprezentând atât un accident cât, mai degrabă, o „funcție” a realității pure și eliberate (Śarvānanda, *op.cit.*, p.52; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.297).

¹³¹ În brahmanism, copacul (*vrkṣa*) reprezintă adeseori un simbol pentru manifestare, pentru Univers. Totuși, Śānkara optează pentru o interpretare mai restrânsă a termenului, considerând că acesta, atât în strofa de față cât și în următoarea (III.1.2), s-ar referi la corp (*śarīra*) (Śāstri, *op.cit.*, p.154); majoritatea interpreților moderni urmează sugestia lui Śānkara.

Cele două interpretări ale lui „*vrkṣa*”, ca „Univers” sau drept „corp”, au însă aceeași semnificație filosofică, atât Universul cât și corpul reprezentând elemente ce acoperă Sinele ultim (*ātman – brahman*), la nivel individual sau la nivel cosmic.

¹³² „*Anyā*” – literal, „alta”.

¹³³ „*Pippala*” – mai exact, un fel de smochină.

¹³⁴ Strofele III.1.1 și III.1.2 expun două ilustrații antitetice ale condiției înlănțuite, caracterizată de experimentare, implicare pasională, respectiv ale celei eliberate – caracterizată de contemplație neimplicată.

III.1.2.¹³⁵ În același (*samāna*) copac (*vrkṣa*), un om (*puruṣa*) scufundat (*nimagña*) [în manifestare] își jelește (*śoc*) lipsa de putere (*aniśa*), este confuz (*muhyamāna*), are parte de plăceri (*juṣṭa*). Celălalt (*anya*), atunci când îl vede (*drś*) pe cel puternic (*iśa*), [când îl vede] pe cel glorios (*mahiman*), [ajunge] liber (*viṭa*) de suferință (*śoka*).

[Transcenderea dualității karmice prin cunoaștere și dizolvare în absolut]

यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् ।

तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति ॥३॥

III.1.3. Când (*yadā*) cel care contemplă (*paśya*) îl vede (*drś*)¹³⁶ pe creatorul (*karṭr*) culorii (*varṇa*) aurii (*rukma*), pe cel care poruncește (*iśa*), pe Puruṣa, originea (*yonī*) lui Brahṁā, atunci (*tadā*) [el], cel cunoscător (*vidvas*), scuturându-și (*vidhūya*) atât meritele (*punya*) cât și păcatele (*pāpa*), [devenind] fără pată (*nirañjana*), ajunge (*upa-i*) la identitate (*sāmya*) cu cel suprem (*parama*).¹³⁷

[Realizarea absolutului (*brahman*) în propriul Sine (*ātman*)]

प्राणो ह्येष यः सर्वभूतैर्विभाति विजानन् विद्वान् भवते नातिवादी ।

आत्मक्रीड आत्मरतिः क्रियावानेष ब्रह्मविदां वरिष्ठः ॥४॥

III.1.4. Suflul (*prāṇa*) este, cu adevărat, cel care strălucește (*vi-bhā*) în toate (*sarva*) cele existente (*bhūta*). Cunoscătorul (*vidvas*), cel care cunoaște (*vi-jānat*), nu vorbește peste măsură (*ativādin*)¹³⁸. Jucându-se (*krīḍa*) în Sine (*ātman*), delectându-se (*rati*) în Sine (*ātman*), cel astfel caracterizat de acțiuni (*kriyāvat*)¹³⁹ este cel mai însemnat (*variṣṭha*) cunoscător al lui Brahman (*brahmavid*).

¹³⁵ Strofa reapare și în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, IV.7 (Nedu, *op.cit.* 2015, pp.191).

¹³⁶ Atât „*paśya*” – adjectiv folosit aici mai degrabă cu funcție substantivală cât și „*paśyate*” reprezintă forme ale aceleiași rădăcini, „*drś*”; cei doi termeni au fost traduși diferit din rațiuni de eleganță a exprimării, pentru a se evita o repetiție de genul „când cel care vede (*paśya*) îl vede (*paśyate*)”.

¹³⁷ Strofa este citată în mare măsură (lipsind doar partea finală) în *Maitrī-Upaniṣad*, VI.18 (Muller, *op.cit.* 1884, p.318-319).

¹³⁸ „*Bhavate nātivādi*” – literal, „nu este (*bhū*) unul care vorbește peste [măsură] (*ativādin*)”.

¹³⁹ Termenul „*kriyāvāneṣa*” – literal, „astfel (*eṣa*) caracterizat de acțiuni (*kriyāvān*)” este problematic în acest context întrucât este asociat condiției eliberat. Situația este cu atât mai bizară cu cât precedentele trei strofe nu fac decât să reafirme consacratul antagonism al filosofiei brahmane, dintre acțiuni (*karman*, *kriyā*) și eliberare.

सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् ।
अन्तःशरीरे ज्योतिर्मयो हि शुभ्रो यं पश्यन्ति यतयः क्षीणदोषाः ॥५॥

III.1.5. Acest Sine (*ātman*) trebuie obținut (*labhya*) prin adevăr (*satya*), asceză (*tapas*), prin cunoaștere (*jñāna*) corectă (*samyañc*), prin castitate (*brahmacarya*) permanentă (*nitya*). Asceții (*yati*), cei ce și-au restrâns (*kṣīṇa*) defectele (*doṣa*), îl văd (*dṛś*) pe acest [Sine] înlăuntrul (*antaḥ*) corpului (*śarīra*), ca fiind cu adevărat pur (*śubhra*) și constând din lumină (*jyotirmaya*).

सत्यमेव जयते नानृतं सत्येन पन्था विततो देवयानः ।
येनाक्रमन्त्यृषयो ह्याप्तकामा यत्र तत् सत्यस्य परमं निधानम् ॥६॥

III.1.6. Doar (*eva*) adevărul (*satya*) învinge (*ji*)¹⁴⁰, nu și ne-adevărul (*anṛta*). Prin adevăr (*satya*)¹⁴¹, se întinde (*vitata*) drumul (*panthan*) căii zeilor (*devayāna*)¹⁴², pe care

Śaṅkara găsește o cale de scăpare considerând că „acțiunile” (*kriyā*) avute în vedere în această strofă ar fi tocmai cele ce constituie demersul eliberator (Śāstri, *op.cit.*, p.159; vezi și Muller, *op.cit.* 1884, p.38-39; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.687; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.299; Olivelle, *op.cit.* 1998, p.634). Unii interpreți moderni au preluat sugestia lui Śaṅkara chiar la nivelul traducerii, redând „*kriyāvān*” prin „endowed with all the virtues of devotional practices” (Śarvānanda, *op.cit.*, p.55), „doing the rites” (Hume, *op.cit.*, p.374), „doing his duty” (Purohit&Yeats, *op.cit.*, p.55), „pur compiendo le azioni sacrificali” (della Casa, *op.cit.*, p.379). Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.125 nu încearcă eludarea contradicției, ci realizează corelația între condiția eliberată și săvârșirea acțiunilor printr-o conjuncție adversativă („yet doth he acts perform”). Johnston, *op.cit.*, p.312, „spiritualizează” condiția de actant, extinzând-o la un nivel absolut, și traduce „*kriyāvān*” prin „accomplishing all things”.

¹⁴⁰ Dictonul „*satyameva jayate*” – „doar adevărul învinge” a fost adoptată drept slogan național al Indiei moderne, fiind parte a emblemei naționale și fiind inscripționată pe steagul indian (O discuție asupra acestei faimoase sintagme, în M.A. Mehendale, *Satyam Eva Jayate Nānṛtam*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 81, No. 4 (Sep.- Dec. 1961), p.405, 407).

¹⁴¹ „*Satya*” – termenul desemnează realitatea, ceea ce ține de realitate, ceea ce este caracterizat de realitate și, drept urmare, „*satya*” poate avea și sensul de „adevăr”. De altfel, în sistemul idealist al upanișadelor, care echivalează realitatea cu experiența acesteia, realul și adevăratul se suprapun.

vizionarii (*r̥ṣi*), cei care și-au împlinit (*āpta*) dorințele (*kāma*), pășesc (*krama*) către acolo unde (*yatra*) este supremul (*parama*) sălaș (*nidāna*) al adevărului (*satya*).

[Paradoxul esenței transcendente a imanenței]¹⁴³

बृहच्च तद् दिव्यमचिन्त्यरूपं सूक्ष्माच्च तत् सूक्ष्मतरं विभाति ।
दूरात् सुदूरे तदिहान्तिके च पश्यन्त्वैव निहितं गुहायाम् ॥७॥

III.1.7. De asemenea, acest [Sine] este mare (*br̥hat*), divin (*divya*), de o formă (*rūpa*) de negândit (*acintya*) și apare (*vi-bhā*) [ca fiind] mai subtil (*sūkṣmatara*) decât cele subtile (*sūkṣma*). Mult mai depărtat (*sudūra*) decât cele îndepărtate (*dūra*), acesta este și aici (*iha*), în apropiere (*antika*), chiar (*eva*) aici (*iha*), în cei ce îl văd (*paśyant*) ca ascuns (*niḥita*) în cavitatea (*guhā*) [inimii lor].

[Accederea la realitate prin purificarea de omenesc]

न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर देवैः तपसा कर्मणा वा ।
ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः ॥८॥

III.1.8. Nu este perceput (*gr̥h*) de văz (*cakṣus*), nici de vorbire (*vāc*), nici de alt (*anya*) simț (*deva*), nici de asceză (*tapas*)¹⁴⁴ sau de fapte (*karman*). Însă cel care meditează (*dhyāyamāna*), [devenit] pur (*viśuddha*) și luminos (*sattva*) prin cunoaștere

Termenul apare la instrumentativ („*satyena*”), sugerându-se astfel o idee clasică a brahmanismului, cum că eliberarea se produce prin experimentarea directă a realității ultime și nu prin acțiuni, fapte (*karman*), prin experiențe umane determinate.

¹⁴² „Calea zeilor” (*devayāna*) reprezintă drumul, procesul de reabsorbție în Brahman, în care sunt implicați cei ce au ajuns la cunoașterea de sine (*ātman*).

¹⁴³ Strofele III.1.7-III.1.9 expun universalitatea principiului Brahman în contextul situației paradoxale a condiției umane. În ciuda universalității sale, în ciuda faptului că Brahman penetrează întreaga manifestare, conștiinței umane acest principiu îi rămâne necunoscut. Experiența umană instanțiază o situație întrucâtva absurdă; Brahman, principiul universal, atotprezent, se „pierde” pe sine în propriile sale emanații și ajunge chiar la situația paradoxală în care devine transcendent față de propria sa manifestare. Doar meditația, purificarea de elementele ocultatoare ale individualității, fac ca Brahman să se manifeste în mod direct către conștiință. Discuții asupra caracterului transcendent al lui Brahman, în Sharma, *op.cit.* 2007, pp.122-123; Singh, *op.cit.*, pp.2-3.

¹⁴⁴ De regulă, în textele brahmane, asceza (*tapas*) tocmai că este indicată drept unicul mijloc pentru accederea la realitatea ultimă. Pentru a evita contradicția cu sistemul vedantin, Śaṅkara interpretează aici termenul „*tapas*” ca referindu-se la practica ritualică stipulată în Veda (Śāstri, *op.cit.*, p.164).

(jñāna) și grație divină (prasāda), datorită acestui fapt (tataḥ), îl vede (dṛś) pe cel lipsit de părți (niṣkala).

एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यो यस्मिन् प्राणः पञ्चधा संविवेश ।
प्राणैश्चित्तं सर्वमोतं प्रजानां यस्मिन् विशुद्धे विभवत्येष आत्मा ॥९॥

III.1.9. Acest Sine (ātman) subtil (aṇu) trebuie cunoscut (veditavya) de către conștiință (cetas) [acolo] unde suflul (prāṇa) a pătruns (saṃ-viś) în cinci moduri (pañcadhā).¹⁴⁵ Conștiința (citta) tuturor (sarva) ființelor (prajā) este penetrată (ota) de către suflu (prāṇa). Acest Sine (ātman) se arată (vi-bhū) în cel care este pur (viśuddha).

[Supraordonarea față de experiență]¹⁴⁶

यं यं लोकं मनसा संविभाति विशुद्धसत्त्वः कामयते यांच कामान् ।

¹⁴⁵ Adică în inimă, aceasta fiind considerată locul în care este stabilit suflul vital (prāṇa), sub cele cinci forme ale sale: respirație (prāṇa), suflu descendent (apāna), suflu răspândit (vyāna), suflu ascendent (udāna) și suflu concentrat (samāna) (Nikhilānanda, *op.cit.*, p.302). Cele cinci sufluri și funcțiile lor specifice, în *Praśna-Upaniṣad*, III.5-7, Śugu, *op.cit.*, pp.343-347. Cele cinci sufluri (prāṇa, vāyu) în literatura vedică și în upaniṣade, în Kenneth G. Zysk, *The Bodily Winds in Ancient India Revisited*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, Vol. 13, Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives (2007), p.107; Deussen, *op.cit.*, pp.192-193,199-203; Guenon, *op.cit.* 1995, pp.75-76; Vasant G. Rele, *The Mysterious Kundalini. The Physical Basis of the „Kundali (Hatha) Yoga” in Terms of Western Anatomy and Physiology*, Introducere de John Woodroffe (Arthur Avalon), ed. a III-a, D.B. Taraporevala Sons & Co., Bombay, 1931, pp.50-57; în *Atharva-Veda* și în medicina āyurvedică, în Kenneth G. Zysk, *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 113, No.2, Apr. - Jun., 1993, pp.201-202,205-207; Zysk, *op.cit.* 2007, pp.109-112; cele cinci sufluri majore și cele cinci derivate, Zysk, *op.cit.* 1993, pp.209-210; Burley, *op.cit.*, pp.177-178; Satyānanda Paramahansa, *op.cit.*, pp.84; diferitele teorii despre tipurile de suflu din om (în număr de șapte, nouă, zece etc.), în literatura vedică, respectiv în Yoga, în Ibidem, pp.202-203,209; abordări comparative prāṇa – apāna, în Franklin Edgerton, *Prāṇa and Apāna*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 78, No.1, Jan. - Mar. 1958, pp.51-54; Zysk, *op.cit.* 1993, pp.198-199; P.E. Dumont, *Prāṇa and Apāna: Rejoinder*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 78, No. 1, Jan. - Mar., 1958, pp.54-56; Brown, George William, *Prāṇa and Apāna*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 39, 1919).

¹⁴⁶ Demersul religios al Vedāntei, stipulând accederea la principiul manifestării, presupune atât transcendere cât și supraordonare față de experiență. Investirea cunoașterii cu capacități „magice”, în Veda, și identitatea dintre cunoscător și magician, în Franklin Edgerton, *The Upanisads: What do They Seek, and Why?*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 49, 1929, pp.116-117.

तं तं लोकं जायते तांश्च कामास्तस्मादात्मजं ह्यर्चयेद् भूतिकामः ॥१०॥

III.1.10. Orice (*yaṃ yaṃ*) lumi (*loka*) își plăsmuiește (*saṃ-vi-bhā*) cu ajutorul minții (*manas*) și orice dorințe (*kāma*) năzuiește (*kam*), cel pur (*viśuddha*) și luminos (*sattva*) dobândește (*ji*) acele (*taṃ taṃ*) lumi (*loka*) și acele dorințe (*kāma*). De aceea (*tasmāt*), cel ce dorește (*kāma*) puteri magice (*bhūti*) să onoreze (*arc*) pe cunoscătorii Sinelui (*ātmajña*)!

[Dorința ca forță propulsoare a transmigrației]¹⁴⁷

स वेदैतत् परमं ब्रह्म धाम यत्र विश्वं निहितं भाति शुभ्रम् ।
उपासते पुरुषं ये ह्यकामास्ते शुक्रमेतदतिवर्तन्ति धीराः ॥ १॥

III.2.1. El știe (*vid*) că sălașul (*dhāman*) acestui suprem (*parama*) Brahman este acolo unde (*yatra*) sunt toate (*viśva*) stabilite (*niḥita*) și unde strălucește (*bhā*) [lumina] pură (*śubhra*). Aceia care îl venerază (*upa-ās*) pe Purușa, care sunt, cu adevărat, lipsiți de dorințe (*akāma*), acei înțelepți (*dhīra*) trec dincolo (*ati-vṛt*) de sămânța (*śukra*) [renașterii].

कामान् यः कामयते मन्यमानः स कामभिर्जायते तत्र तत्र ।
पर्याप्तकामस्य कृतात्मनस्तु इहैव सर्वं प्रविलीयन्ति कामाः ॥२॥

III.2.2. Acela care nutrește (*kam*) dorințe (*kāma*) și care se găndește (*manyamāna*) [la ele], acela se naște (*jan*) ba aici, ba acolo (*tatra tatra*), datorită dorințelor (*kāman*).¹⁴⁸

¹⁴⁷ Dorința (*kāma*) ca forță cosmică, în Dermot Killingley, „Kāma”, în Mittal & Thursby, *op.cit.*, pp.269-273. Dorința, ca principiu cosmogonic, conform Vedei, în Muir, *op.cit.*, pp.376-379. Conexiunea intrinsecă dintre dorință și înălțuire, în Killingley, *op.cit.*, pp.276-279.

¹⁴⁸ „Kāmabhiḥ” – formă de instrumentativ plural care nu poate proveni decât de la un bizar „kāman”, probabil un foarte atipic termen pentru „dorință”. „Kāman” există în sanskrită însă toate dicționarele consultate (Arthur A. MacDonell, *A Practical Sanskrit Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, p.66; V.S. Apte, *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p.349; N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1959, p.188) îl prezintă drept un termen indeclinabil, având sensul de „voluntar” „după

Însă dorințele (*kāma*) aceleia care și-a îndeplinit pe deplin (*paryāpta*) dorințele (*kāma*), ale Sinelui (*ātman*) realizat (*kr̥ta*)¹⁴⁹, pier (*pra-vi-lī*) toate (*sarva*), încă (*eva*) de aici (*iha*).

[Eliberarea prin disoluția în realitatea ultimă]¹⁵⁰

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥३॥

III.2.3. Sinele (*ātman*) acesta nu poate fi obținut (*labhya*) prin explicații (*pravacana*), nici prin gândire (*medhā*), nici prin multe (*bahu*) revelații (*śruta*)¹⁵¹. Cel pe care acest [Sine] îl învăluie (*vr̥*) - [doar] de acela poate fi [Sinele] obținut (*labhya*). Către propriul său (*sva*) corp (*tanū*), acest Sine (*ātman*) se dezvăluie (*vi-vr̥*).¹⁵²

नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात् तपसो वाप्यलिङ्गात् ।
एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वांस्तस्यैष आत्मा विशते ब्रह्मधाम ॥४॥

III.2.4. Sinele (*ātman*) acesta nu poate fi obținut (*labhya*) de către cei cu puțină (*hīna*) forță (*bala*), nici prin nepăsare (*pramāda*)¹⁵³, și nici prin asceza (*tapas*) lipsită de

plăcere/voință” și nu cum apare în textul de față, ca o alternativă neutră („*kāman*”) la masculinul „*kāma*”.

¹⁴⁹ „*Kṛta*” – literal, „făcut”, „creat”.

¹⁵⁰ Cunoașterea lui Brahman, ca fiind mai degrabă un act ontologic, de identificare cu Brahman, decât unul cognitiv, de cunoaștere a lui Brahman, în Hirst, *op.cit.*, pp.39-40. Inaccesibilitatea lui Brahman prin percepție sau inferență, ci doar prin experimentare directă (*anubhāva*), în Sharma, *op.cit.* 2007, pp.203-204. Cunoașterea lui Brahman (*jñāna*) ca experiență directă (*aparokṣānubhūti*), care se sustrage dualității subiect-obiect, în Ibidem, p.200.

¹⁵¹ „*Śruta*” – participiul trecut al rădăcinii „*śru*” - „a auzi”. Poate avea sensul restrâns de „revelație” dar și un sens mai general, de „[învățătură] auzită”, „audiție”.

¹⁵² Strofa figurează și în *Kaṭha-Upaniṣad*, I.2.23 (Śugu, *op.cit.*, pp.180-181).

¹⁵³ „Nepăsarea” (*pramāda*) avută în vedere reprezintă o stare de complacere în natural, în spontan, și de indiferență față de demersul soteriologic, nefiind vorba despre resemnare, despre lipsa de implicare în experiență, acestea fiind conotate pozitiv în soteriologia brahmană. Faptul că forța (*bala*) și o atitudine activă, o focalizare deliberată, reprezintă condiții ale accederii la Sine sugerează caracterul nesontan al experienței absolute, faptul că aceasta poate fi obținută doar printr-un efort de evadare din ordinea firească.

semne distinctive (*aliṅga*)¹⁵⁴. Unii se străduiesc (*yat*) prin aceste mijloace (*upāya*), însă, în cazul cunoscătorilor (*vidvas*) Sinele [lor] pătrunde (*viś*) în sălașul (*dhāman*) lui Brahman.¹⁵⁵

संप्राप्यैनमृषयो ज्ञानतृप्ताः कृतात्मानो वीतरागाः प्रशान्ताः
ते सर्वगं सर्वतः प्राप्य धीरा युक्तात्मानः सर्वमेवाविशन्ति ॥७॥

III.2.5. Obținându-l (*samprāpya*) pe acesta, vizionarii (*r̥ṣi*) sunt satisfăcuți (*tr̥pta*) în cunoaștere (*jñāna*), și-au realizat (*kṛta*) Sinele (*ātman*), sunt lipsiți (*vīta*) de pasiuni (*rāga*), liniștiți (*praśānta*). Ei, înțelepții (*dhīra*), uniți (*yukta*) cu Sinele (*ātman*), obținându-l (*prāpya*) pe cel omniprezent (*sarvaga*), pe cel de pretutindeni (*sarvataḥ*), cu adevărat (*eva*), penetrează (*viś*) totul (*sarva*).

¹⁵⁴ Este greu de stabilit sensul precis al sintagmei „*tapaso vāpyaliṅgāt*”, constituit din conjuncția compusă „*vā-api*” și două ablative – „*tapasaḥ*” și „*aliṅgāt*” – aflate, cel mai probabil, în relație de determinare și nu de coordonare. Această relație este sugerată de prezența conjuncției „*vāpi*” după „*tapaso*”; în sanskrită, conjuncția este plasată de obicei postclitic și astfel termenul final introdus de conjuncție pare a fi, cel mai probabil, compusul „*tapaso ... aliṅgāt*”.

Interpretarea oferită de Śaṅkara este puțin verosimilă, el considerând că „asceză” (*tapas*) ar avea sensul de „cunoaștere” iar „caracteristică” (*liṅga*) pe cel de „renunțare” (*saṃnyāsa*) (Śāstri, *op.cit.*, p.171). În felul acesta, „*tapaso ... aliṅgāt*” ar însemna „prin cunoaștere lipsită de renunțare”.

Puțini interpreți moderni consimt la interpretarea lui Śaṅkara (Nikhilānanda, *op.cit.*, p.306; Johnston, *op.cit.*, p.314). Radhakrishnan, *op.cit.*, p.690 traduce prin „austerity without an aim”. Majoritatea au considerat „*aliṅga*” drept o specificare a incorectitudinii și astfel au ajuns la traduceri gen: „through a false notion of austerity” (Hume, *op.cit.*, p.376), „by any improper austerity” (Śarvānanda, *op.cit.*, p.65), „improper austerity” (Singh, *op.cit.* 1987, p.82), „without right meditation” (Muller, *op.cit.* 1884, p.40), „meditation carelessly performed” (Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.128), „un'ascesi irregolare” (della Casa, *op.cit.*, p.381).

Olivelle, *op.cit.* 1998, p.453 interpretează sintagma „*tapaso vāpyaliṅgāt*” nu ca pe un compus determinativ ci drept unul coordinativ și, în consecință, îl redă prin „by austerity or by one without the marks”. Explicații pentru opțiunea sa în Olivelle, *op.cit.* 1998, p.635.

¹⁵⁵ „*Vidvāṃstasyaieṣa ātmā viśate brahmadhāma*” – sintagmă ușor neclară, datorită prezenței, ca atare, a rădăcinii tari a participiului trecut activ al lui „*vid*” (*vidvāms*). Am tratat-o ca pe un nominativ, utilizat oarecum apozitional în raport cu „*tasya eṣa ātmā*” (literal, „acel Sine al său”). O traducere literală a sintagmei ar fi fost: „cel cunoscător, acel Sine al său, intră în sălașul lui Brahman”; din rațiuni de eleganță a exprimării aceasă formulare a fost ușor modificată.

वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः संन्यासयोगाद् यतयः शुद्धसत्त्वाः ।
ते ब्रह्मलोकेषु परान्तकाले परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे ॥६॥

III.2.6. Asceții (*yati*) puri (*śuddha*) și luminoși (*sattva*), prin renunțare (*saṁnyāsa*) și prin unire (*yoga*)¹⁵⁶, au ca scop (*artha*) cunoașterea (*vijñāna*) bine stabilită (*sunīścita*) din Vedānta¹⁵⁷. Ei, [locuind] în lumile lui Brahmā (*brahmaloka*) până dincolo (*para*) de sfârșitul (*anta*) timpului (*kāla*), [trecând] dincolo (*para*) de moarte (*mṛta*), se eliberează (*pari-muc*) de toate (*sarva*).¹⁵⁸

¹⁵⁶ Unire (*yoga*) cu realitatea ultimă (Brahman).

¹⁵⁷ Este una dintre cele mai vechi referințe la Vedānta din literatura brahmană; se pare că, la data compunerii textului, Vedānta era deja constituită drept un curent filosofic delimitat (vezi Olivelle, *op.cit.* 1998, p.635).

¹⁵⁸ Inconsecvența cosmologic-soteriologică a brahmanismului face ca strofa III.2.6 să fie pasibilă de două interpretări ușor diferite.

Conform anumitor scheme soteriologice, eliberarea, disoluția în Brahman ar fi precedată de o stabilire provizorie în „lumea lui Brahmā” (sau Satyaloka - „lumea adevărului”), în vederea unei consumări totale și ireversibile a reziduurilor karmice, urmând ca abia în momentul epuizării totale a acestora să se realizeze reintegrarea în absolut. „Lumea lui Brahmā” ar reprezenta astfel o „ante-cameră” a stării de eliberare.

Alte teorii soteriologice susțin și ele necesitatea epuizării totale a energiei karmice deja actualizată sub forma unei condiții individuale însă consideră că această consumare exhaustivă a lor s-ar produce pe parcursul intervalului dintre momentul obținerii eliberării și moartea corpului fizic. Această perioadă intermediară este catalogată drept condiția de „eliberat în viață” (*jīvanmukti*, *jīvanmukta*) și, în cadrul economiei dinamismului karmic, deține același rol pe care, în schema precedentă, îl deținea „lumea lui Brahmā”. Moartea corpului fizic marca epuizarea completă a energiei karmice, căreia îi survenea disoluția în Brahman.

Este greu de spus care dintre cele două interpretări este mai adecvată celei de-a doua părți a strofei III.2.6. Sintagma „*brahmaloka*” poate fi interpretată drept „lumea lui Brahmā”. „*Parāntakāle*” nu are un sens tocmai clar; „*para*”, termen cu o bogată polisemie, are aici, cel mai probabil, sensul de „dincolo de”; „*anta*” are sensul de „final”, „sfârșit” iar „*kāla*” pe cel de timp. Cel mai verosimil sens compus pare să fie cel de „până dincolo (*para*) de sfârșitul (*anta*) timpului (*kāla*)” însă nu este tocmai ușor de precizat la ce anume se referă, exact, sintagma (o analiză a termenului, la Singh, *op.cit.* 1987, p.85). Chiar și așa, ar putea să se refere la un prezumtiv escatologic al epuizării totale a Karmei (în această linie par să interpreteze Mead&Chattopādhyāya, *op.cit.*, p.129; della Casa, *op.cit.*, p.381). Astfel, fraza ar putea fi interpretată ca făcând referire la prima schemă soteriologică amintită, cea care susține că disoluția în Brahman survine ulterior unei șederi temporare în „lumea lui Brahmā” (la acest tip de interpretare consimt Hume, *op.cit.*, p.376; Radhakrishnan, *op.cit.*, pp.690-691; Muller, *op.cit.* 1884, p.41).

Este posibilă și interpretarea frazei în acord cu cea de-a doua schemă soteriologică, întrucât „*brahmaloka*” poate avea și sensul de „lume a lui Brahman”, „lume care este Brahman”, „realitate absolută” iar ușor neclara sintagma „*parāntakāle*” ar putea fi considerată ca făcând

गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु ।
कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्वे एकीभवन्ति ॥७॥

III.2.7. Cele cincisprezece (*pañcadaśa*) părți (*kala*) s-au dus (*gata*) către temeiuri (*pratiṣṭha*)¹⁵⁹; și toate (*sarva*) simțurile (*deva*) [s-au dus] în zeitatea (*devatā*) corespunzătoare (*prati*) fiecăruia¹⁶⁰. Faptele (*karman*)¹⁶¹ și Sinele (*ātman*) ce constă din

referire la moartea biologică (interpretare adoptată de Nikhilānanda, *op.cit.*, p.307; Hume, *op.cit.*, p.453; Singh, *op.cit.* 1987, p.85; Śārvānanda, *op.cit.*, p. 67; Śivānanda, *op.cit.*, p.269). În ambele interpretări, este problematic faptul că termenul „*brahmaloka*” apare la locativ plural (*brahmalokeṣu*), având astfel sensul de „în lumile lui Brahṁā/Brahman”. Este dificil de găsit o explicație pentru utilizarea pluralului, în condițiile în care atât starea absolută cât și planul escatologic al „lumii lui Brahṁā” sunt unice. Śaṅkara, care interpretează această frază în linia celei de-a doua direcții exegetice, pune folosirea pluralului pe seama multitudinii celor care realizează disoluția în Brahman și, implicit, a caracterului multiplu al acestui act de disoluție (Śāstri, *op.cit.*, pp.173-174).

¹⁵⁹ Deși este evident că strofa vorbește despre o reducere ontologică, despre disoluția individualității în totalitate, în realitatea ultimă, nu este întocmai clar cum este înfățișat acest proces. Śaṅkara (Śāstri, *op.cit.*, p.175; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.308) interpretează cele cincisprezece părți (*kāla*) pe baza unei scheme ce figurează în *Praśna-Upaniṣad*, VI.4 și care explicităză condiția umană drept un ansamblu rezultat din însumarea a cincisprezece elemente: credința (*śraddhā*), spațiul/eterul (*kha*), vântul/aerul (*vāyu*), lumina/focul (*jyotis*), apa (*āpas*), pământul (*prthivī*), facultățile senzoriale (*indriya*), mintea (*manas*), hrana (*anna*), puterea/forța (*vīrya*), acea (*tapas*), formulele sacre (*mantra*), faptele (ritualice) (*karman*), lumile (*loka*), numele (*nāman*) (Śugu, *op.cit.*, pp.405-408).

Explicitarea strofei III.2.7 pe baza paragrafului VI.4 din *Praśna-Upaniṣad* își găsește sprijin în faptul că strofa imediat următoare din *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.2.8, se regăsește în paragraful următor din *Praśna-Upaniṣad* (VI.5) și astfel pare a fi vorba de un același text ce figurează, în formulări ușor diferite, în ambele scrieri.

Olivelle, *op.cit.* 1998, p.635 propune o altă interpretare a celor cincisprezece „părți”, drept însumarea celor cinci facultăți senzoriale, a celor cinci facultăți de acțiune și a celor cinci sufluri.

¹⁶⁰ „*Deva*” – literal, „zeu”. Desemnarea facultăților senzoriale prin termenul „*deva*” este realizată pe temeiul considerării corpului uman drept un microcosmos, la nivelul căruia pot fi regăsite toate forțele ce operează la nivel macrocosmic, inclusiv zeitățile ce guvernează diferite planuri ale manifestării. Vezi *Atharva-Veda*, XI.8.32, Padoux, *op.cit.*, p.24!

Śaṅkara interpretează retragerea facultăților senzoriale (*deva*) în „zeitatea” (*devatā*) corespunzătoare ca o retragere a fiecărui element individual în nivelul cosmic corespunzător (vederea în Soare, auzul în vânt etc.), fiind astfel vorba despre o disoluție a individualului în universalitate (Śāstri, *op.cit.*, p.175; Nikhilānanda, *op.cit.*, p.308).

¹⁶¹ Faptele (*karman*) întruchiează manifestarea propulsată și întreținută de energia karmică, pe când „Sinele ce constă din cunoaștere” (*vijñānamaya ātman*) reprezintă realitatea ultimă, având o natură conștient-noetică.

cunoaștere (*vijñānamaya*), toate (*sarva*) devin una (*ekī-bhū*) în cel suprem (*para*) și inalterabil (*avyaya*).

यथा नद्यस् स्यन्दमानास् समुद्रे अस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।
तथा विद्वान् नामरूपाद्विमुक्तः परात्परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥८॥

III.2.8. Așa cum (*yathā*) râurile (*nadī*) care se varsă (*syandamāna*) în ocean (*samudra*) merg (*gam*) către distrugerea (*āsta*) [lor] pierzându-și (*viḥāya*) numele (*nāman*) și forma (*rūpa*), tot așa (*tathā*), cel cunoscător (*vidvas*), eliberat (*vimukta*) de nume (*nāman*) și de formă (*rūpa*), merge (*upa-i*) către Purușa, cel mai înalt (*para*) decât cele înalte (*para*), cel divin (*divya*).

स यो ह वै तत् परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति नास्याब्रह्मवित् कुले भवति ।
तरति शोकं तरति पाप्मानं गुहाग्रन्थिभ्यो विमुक्तोऽमृतो भवति ॥९॥

III.2.9. Acela care chiar (*ha vai*) îl cunoaște (*vid*) pe acest suprem (*parama*) Brahman, acela devine (*bhū*) Brahman însuși (*eva*). În neamul (*kula*) lui nu există (*bhū*) niciun necunoscător al lui Brahman (*abrahmavid*). [El] trece peste (*tī*) suferință (*śoka*), trece peste (*tī*) păcat (*pāpmāna*), s-a eliberat (*vimukta*) de nodul (*granthi*) din cavitatea [inimii] (*guhā*) și devine (*bhū*) nemuritor (*amṛta*).

[Inițierea în cunoașterea vedică]

तदेतदचाभ्युक्तम् ।
क्रियावन्तः श्रोत्रिया ब्रह्मनिष्ठास् स्वयं जुहवत एकर्षि श्रद्धयन्तः ।
तेषामेवैतां ब्रह्मविद्यां वदेत शिरोव्रतं विधिवद् यैस्तु चीर्णम् ॥१०॥

III.2.10. Acest [lucru] este afirmat (*abhyukta*) în aceste imnuri (*ṛc*):

Celor care îndeplinesc ritualurile (*kriyāvant*), celor versați în revelații (*śrotriya*), celor stabiliți (*niṣṭha*) în Brahman, celui care fiind credincios (*śraddhayant*), aduce de

unul singur (*svayaṃ*) ofrande (*hu*) lui Ekarṣi¹⁶², celor care au practicat (*cīrṇa*) *Śirovrata*¹⁶³ potrivit ritualului (*vidhivat*), doar lor [să le fie] spusă (*vad*) această știință despre Brahman (*brahmavidyā*).

तदेतत् सत्यमृषिरङ्गिराः पुरोवाच नैतदचीर्णव्रतोऽधीते ।

नमः परमऋषिभ्यो नमः परमऋषिभ्यः ॥११॥

III.2.11. Acesta este adevărul (*satya*) pe care vizionarul (*rṣi*) Aṅgiras l-a spus (*vac*) demult (*purā*). Acesta să nu fie studiat (*adhi-i*) de cel care nu [respectă] austeritățile (*vrata*) și regulile (*cīrṇa*). Închinare (*namas*) către supremii (*parama*) vizionari (*rṣi*)! Închinare (*namas*) către supremii (*parama*) vizionari (*rṣi*)!

¹⁶² „Ekarṣi” - numele unui „vizionar” (*rṣi*) care uneori apare ca fiind căpetenia acestora. Discuții cu privire la „vizionarii” vedici, în Danielou, *op.cit.*, pp.316-319.

¹⁶³ *Śirovrata* - ritual răspândit printre adepții *Atharva-Vedei* și care consta în a purta pe cap un vas în care se găsește combustibil arzând.

Sabina AVRAM*

DEGENERESCENTȚA UNULUI ÎN MULTIPLICITATE, CONFORM INTERPRETĂRILOR LUI MOISE MAIMONIDE LA GENEZA I-V

THE DECAY OF THE ONE INTO MULTIPLICITY, ACCORDING TO THE INTERPRETATIONS GIVEN BY MOSES MAIMONIDES TO GENESIS I-V

- Abstract -

The following article will discuss the problem of the One and the Many and their relationship. The investigation will be based upon the story of Genesis 1-5 and the interpretation given to this by Moses Maimonides. We divided the text into several episodes, trying to discover the details that could help us understand the way the connection between multiplicity and oneness was envisaged. The article also notices their disjunctive elements, as they appear, one by one, along the narration.

Keywords: Bible, Genesis, Moses Maimonides, Hebrew, multiplicity, oneness, creation, knowledge, good, evil.

Problema Unului și a Multiplului a reprezentat o temă importantă în filosofiele și teologiile elaborate în Antichitate și la începutul Evului Mediu; nici teologia iudaică, mai ales în formele sale influențate de elenism, nu s-a sustras acestei tendințe. La fel ca în alte tradiții religioase, trecerea dinspre Unitate către multiplicitate a fost investită cu conotații negative, sub multiple aspecte ea fiind asociată Căderii.

O instanțiere sugestivă a acestui gen de interpretare a Creației și Căderii este oferit de Moise Maimonide (1135-1204); pentru acesta, Dumnezeuul Torei și implicit Dumnezeuul Genezei este Principiul Unic care a adus Universul multiplu în

* Universitatea din București (sabina.avram@drd.unibuc.ro).

existență¹. În spirit aristotelic, actul creației este asociat ideii de mișcare inițială „Acest Prim Mișcător al sferei este Dumnezeu, slăvit fie numele Lui!”²

1. Episodul cosmogonic

Trecerea Unului înspre Multiplu este abordată cu precădere în exegeza pe care Maimonide o face la primele cinci capitole ale Genezei. În cele ce urmează, textul biblic va fi analizat în lumina heremeneuticii lui Moise Maimonide, urmărindu-se tema alterației Unului, către o multiplicitate tot mai decăzută.

Pasajul cosmogonic debutează cu sintagma *Elohim bara et...*³ – prepoziția *et*⁴, intraductibilă, este formată din prima literă a alfabetului ebraic, *alef* și din ultima literă *tav*. Astfel, chiar dacă în alte limbi *et* nu spune *nimic*, rabinii sunt de părere că acest scurt cuvânt mut, cuprinde toate cuvintele Torei și ca urmare *toată creația*, de la început (*alef*) până la sfârșit (*tav*).⁵ Mergând pe același model și expresia „cerul și pământul” reprezintă întreaga creație, cele două elemente cuprinzând tot ce se află în ele și între ele, de sus până jos și invers. Altă interpretare îl traduce pe *et* prin „cu”, transmițând însă aceeași idee a *totului* – Dumnezeu a creat împreună cu cerul tot ce era în cer și împreună cu pământul tot ce era pe pământ, fapt care denotă că lucrurile au fost create simultan, urmând să fie apoi diferențiate.⁶

Viziunea asupra lui *Elohim*, Creatorul „cerului și al pământului”, este una univoc monoteistă în spațiul iudaic. „Eu, Domnul, am făcut toate aceste lucruri, Eu singur am desfășurat cerurile, Eu am întins pământul. Cine era cu Mine?” (Isaia 44:24b)⁷ „La început, El a creat un individ unic, în așa fel ca ereticii să nu poată pretinde că există mai multe puteri în cer.” (Sanh., 38a) „Copiii mei, fiecare dintre lucrurile pe care le-am creat în univers are o pereche, fie că este cerul și pământul, soarele și luna, sau Adam și Eva, de pildă, sau încă lumea aceasta și lumea care va să vină. Dar Eu sunt singur și unic în univers.” (Deuteronom, 2:31).

¹ Halper, p. 3. Maimonides, *Commentary on the Mishnah Sanhedrin*, ch. 10, trans. Marc Mermelstein.

² Moises Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, II:1, apud. Madeea Axinciuc, *Profetul și Oglinda Fermecată. Despre imaginație și profeție în Călăuza Rătăciților de Moise Maimonide*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 204.

³ „Dumnezeu a creat *et...*”

⁴ Particula *et* nu are echivalent în limba română, ea se așază între un verb și un substantiv articulat și marchează acuzativul. În limba engleză este tradusă prin „with”, însă, în ebraică, există o altă prepoziție distinctă pentru acest cuvânt.

⁵ Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah – As Refracted through the Generations*, Continuum International Publishing Group, New-York, 2006, p.49.

⁶ Maimonides, II.30, p.350.

⁷ *Biblia*, traducerea Dumitru Cornilescu, ediția de studiu Thompson, Editura Universității Emanuel, Oradea, 2002.

Din primul verset al Genezei și până în versetul patru al celui de-al doilea capitol, Creatorul este numit *Elohim*. *El* este cel mai vechi cuvânt semitic care se referă la divinitate, iar lingviștii sunt de părere că înțelesul său de bază trimite către „putere”, „cel puternic”⁸. Însă terminația „-im” (*yod, mem*) indică, în limba ebraică, pluralul masculin. Pe de altă parte, verbul *bara* („a crea”), care îl însoțește, are formă de singular masculin, la fel ca toate verbele atribuite lui *Elohim* în aceste cinci capitole, cu excepția Gen. 1:26 și Gen. 3:22. În *Gen. 1:26*; la momentul facerii omului, adresarea Creatorului indică pluralul „să facem om în chipul nostru și după asemănarea noastră”.

În această privință, Maimonide susține că *Elohim* este un termen echivoc, care poate trimite la divinitate, îngeri sau conducători.⁹ În contextul de față, *Elohim* se referă la Creatorul lumii, cel din care toate celelalte încep să fie, ca urmare, face referire la divinitate, la principiul unic.¹⁰ Maimonide accentuează ideea că Dumnezeu este singularitatea perfectă, Unul prin desăvârșire. Dumnezeu nu are *părți* și nici nu se aseamănă cu vreuna din *părțile* create, iar singura cale prin care divinitatea poate fi descrisă este cea *apofatică*.¹¹ În viziunea *celui de-al doilea Moise*¹², Creatorul din Geneza 1 este Principiul Unic, care nu se aseamănă cu nimic din ceea ce omul poate cunoaște în lume și în care nu există posibilitate de scindare, fiind Unul. Iar acest singur Dumnezeu este cel care generează existența și păstrează ordinea necesară a lucrurilor.¹³

La început – cerurile și pământul

Expresia „cerul și pământul” este un simbol al întregii lumi create, un simbol pentru tot ceea ce a fost făcut *la început*, pentru tot ce este sus și tot ce este jos. La început, Unul a făcut ca *cele multe* să existe. Acțiunile care se referă la actul aducerii lumii în existență, de-a lungul întregului episod cosmogonic sunt: *bara* („a crea”), *amar* („a spune”), *badal* („a separa”), *qara* („a numi”), *asah* („a face”), *barak* („a binecuvânta”) și *qadaș* („a sfinți”). Sunt de găsit șapte feluri prin care Dumnezeu (Unul) a creat *total*, prin care a făcut *părțile* și le-a așezat într-o ierarhie.

⁸ Paul Summer, “*Elohim*” in *Biblical Context*, ultima accesare: 2.06.2017.

<http://www.hebrew-streams.org/works/monotheism/context-elohim.html>

⁹ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, I.2.

¹⁰ Maimonides, II.13, *ed.cit.*, p. 281.

¹¹ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, I:50, tr. de M. Friedländer. <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp060.htm>. Ultima accesare: 2.06.2017.

¹² Moses Maimonides, Middle Ages Reference Library, The Gale Group, 2001 (<http://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/moses-maimonides>). Ultima accesare: 2.06.2017.

¹³ Maimonides, I.58, *ed.cit.*, p.137.

Unul, chiar dacă nu face parte din ierarhie, îi conferă acesteia *unitate*, „el este Unul prin diferența absolută față de multiplul întemeiat de/prin el”.¹⁴

Dacă primul verset reprezintă tema întregii cosmogonii, atunci „începutul” reprezintă întreg timpul creației cu toate cele șapte momente ale sale, iar ce ar fi putut exista înainte de acest început, în afară de Creator, este cu totul acoperit de mister. De-a lungul timpului, rabinii s-au declarat împotriva cercetării lucrurilor neștiute, ascunse, nedezevăluite care privesc precedența acestui *bereșit* al primului verset din Biblia Ebraică. În acest sens, în *Talmud* se spune: „După cum *bet* este închis în toate direcțiile, exceptând partea dinainte, tot astfel nu-ți este îngăduit să te ocupi de investigații privind ceea ce este, fie înainte, fie înapoi, ci trebuie să te ocupi doar de timpul prezent al creației.” (p. Hag., 77c).¹⁵

În concepția rabinică, Tora este prima creație a lui Dumnezeu. În cartea proverbelor, *înțelepciunea* vorbește despre sine și face cunoscut faptul că este pre-existentă creației (Proverbe 8:22-31).

Rabinii socotesc că această înțelepciune este Tora, iar Rabi Akiva admite nu doar faptul că aceasta a fost înaintea creației ci a fost și instrumentul prin care lumea a fost creată.¹⁶ Cu toate acestea, pasajul de față nu abordează în mod explicit sau implicit acest subiect.

Timpul, în schimb, este clar precizat în acest context.

Timpul este o noțiune căreia și Maimonide îi acordă destul de mare atenție. El validează definiția aristoteliană a timpului conform căreia acesta reprezintă *măsurarea desfășurării temporale dintre două momente* (Fizica 4:11, 219b)¹⁷. Cu toate că atestă teoria lui Aristotel cu privire la ce ar putea însemna timpul, Maimonide discută pe un alt ton ipoteza aristoteliană care susține eternitatea creației. În această privință Maimonide scrie că timpul însuși este o creație accidentală, prin urmare timpul a apărut odată cu creația.¹⁸

Fără formă și gol - Tohu va'bohu

Primul detaliu care se desprinde din primul verset este acela că „pământul era lipsit de formă și gol”. În această primă parte a celui de-al doilea verset naratorul nu mai folosește expresia „cerul și pământul”, cadrul se restrânge asupra *pământului*. Însă și termenul *ereț* („pământ”), spune Maimonide, este un termen

¹⁴ Madeea Axinciuc, *Despre Ierarhiile Divine. Fascinația Unului și lumile din noi – temeuri pentru pacea religiilor*, Editura Humanitas, București, 2015, p. 100.

¹⁵ *Talmudul*, traducere din franceză C. Litman, editura Hasefer, București, 2000, p.74.

¹⁶ Jewish Virtual Library, *Judaism: The Written Law – Torah*, Ultima accesare: 2.06.2017. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/the-written-law-torah>

¹⁷ Florin George Popovici, *Spațiu și timp – abordări filosofice*, Ultima accesare: 2.06.2017. <https://floringeorgepopovici.wordpress.com/2011/08/10/spatiu-si-timp-abordari-filosofice/>

¹⁸ Maimonides, II.30, *ed.cit.*, pp.349-350.

echivoc folosit în sens general , dar și în sens particular.¹⁹ Acest al doilea verset implică sensul general al cuvântului, referindu-se la tot ceea ce există în zona *sublunară*, în *zona celor patru elemente*.²⁰ Pământul (*ereṭ*), apa (*maim*), aerul sau vântul (*ruah*), iar întunericul (*hošekh*) este interpretat de Maimonide drept elementul foc, dând ca exemple versete ca: „Întunericul deplin e pregătit pentru bogățiile lui. Un **foc** neaprinș de nimeni le va mistuiși va distruge ce a rămas în cortul lui.”²¹ (Iov 20:26), Deuteronom 4:36, Deuteronom 5:20.²²

În stadiul acesta, pământul este nelocuibil, *lipsit de formă și gol*, nedesăvârșit încă. Aflate încă într-o formă a haosului primordial – *tohu va'bohu*, lucrurile nici nu sunt legate, nici nu sunt separate, însă în același verset apar câteva elemente (*întuneric*, *adânc*, *ape* și *vânt* sau Duh) care deja sunt menționate, delimitându-se astfel în amalgamul lipsit de formă și gol. Chiar dacă, în pasajul de față ele primesc nume, aceste numiri aparțin cadrului descriptiv și nu sunt exprimate printr-o adresarea directă a Creatorului.

Cuvântul *ruah* preia o altfel de importanță față de celelalte elemente care apar după expresia *tohu va'bohu*, pentru că în contextul acesta, îi este atribuit lui Dumnezeu. Literatura rabinică înclină către varianta de interpretare a cuvântului *ruah* prin „vânt” în redarea acestui pasaj, susținând că *vântul* este un factor necesar creării lumi.²³ În viziunea lui Maimonide, interpretarea lui *ruah* nu poate face abstracție de context. Într-adevăr, înțelesul de bază al cuvântului ar fi „vânt” sau „aer”, cel mai puțin palpabil, dar și indispensabil din rândul celor patru elemente ale lui Aristotel. Fiind un termen echivoc, Maimonide îi găsește acestuia cinci sensuri care se pot referi, pe rând, la suflarea vântului, la spiritul animal, la ceea ce rămâne din om după ce moare, la duhul profetic și la voință,²⁴ iar atunci când îi este atribuit lui Dumnezeu, termenul preia cel de-al cincilea sens și anume cel al voinței.²⁵

Textul va descoperi pe parcurs actele creației care vor aduce ordinea în rândul pluralității, explicând, în felul acesta, trecerea de la *tohu va'bohu* înspre *kalah* („întreg”, „complet”, „desăvârșit”, „terminat”), termen care apare în versetele 1 și 2 ale celui de-al doilea capitol. Așadar, următoarele versete descriu felul în care lucrurile încep să existe, unul după altul, transformând ceea ce este nedeslușit, nedefinit, în ceea ce ajunge să fie deplin, finalizat în versetul 3 al capitolului 2. Fiecare element în parte va fi necesar creației, pentru a înceta să mai fie „lipsită de

¹⁹ Ibidem, p.350.

²⁰ Ibidem.

²¹ *Biblia. Noua traducere în limba română*, First Edition, International Bible Society, 2007.

²² Maimonides, II.30, *ed.cit.*, p.351.

²³ *Talmudul*, *ed.cit.*, p.82.

²⁴ Moses Maimonides, I.40, *ed.cit.*, p.90.

²⁵ Ibidem, pp.90-91.

formă și goală”. Lipsa oricărui element al *mulțimii* ar putea însemna nedesăvârșirea ei, fiecare element va fi necesar ordinii cosmice.

Lumina

Prima adresare directă este exprimată în versetul 3. Dumnezeu spune „*Să fie lumină!*”, lumina fiind un element individualizat de care *pământul* are nevoie pentru a nu mai fi „fără formă și gol”. Aceasta este prima adresare a Creatorului, în care *vorbește și lucrurile iau ființă*.

Are loc o primă separare între lumină și întuneric, care își găsește funcționalitatea într-un registru complementar, urmează o *numire*: lumina este numită „zi” și întunericul este numit „noapte”, construindu-se astfel o delimitare amănunțită care merge și mai departe către: o seară și o dimineață, întrunind *ziua întâi*. Acest prim element, ajunge în zona sensibilului doar la nivel de simț al văzului, iar forma și conținutul elementelor pot fi observate doar prin intermediul acestei *părți* a creației. Odată cu lumina, este menționat și întunericul, astfel lucrurile primesc identitate și sunt separate de celelalte „deopotrivă prin atribute pozitive și negative”.²⁶ Despre întuneric nu este menționat actul facerii/rostrii.

Problema recurentă legată de acest pasaj se referă la distanța temporală care separă lumina creată în prima zi și luminătorii despre care se vorbește de abia în *ziua a patra*. În acest sens părerile sunt împărțite. În *Mișna* apare scris faptul că în *prima zi* au fost creați și luminătorii, însă au fost așezați pe bolta cerului în *a patra zi*. În perioada post-mișnaică, școala Shamaï afirmă că cerurile au fost create înainte de pământ, așa cum sunt enumerate în primul verset. Școala lui Hillel contrazicea această teorie, însă rabinii ajung să se decidă asupra faptului ca *cerul* și *pământul* au fost create în același timp conform Isaia 48:13 - „Mâna Mea a pus temeliiile pământului și dreapta Mea a întins cerurile; când le chem, ele se înfățișează împreună.”²⁷ Rabi Isaac, pe de altă parte, susține că lumina a fost prima creată, însă aceasta nu se supune ordinului material pentru că doar printr-o *lumină spirituală care iradiază din Dumnezeu, poate fi organizat haosul*.²⁸ Dacă mergem pe firul gândirii maimonidiene, se va vedea că luminătorii au fost și ei creați în *prima zi*, dar au fost *suspendați* pe cer în *ziua a patra*.²⁹

Tot în cadrul acestui episod, apare pentru prima dată expresia „Și a văzut Dumnezeu că bună era lumina”, fiind prezent aici primul *tov* („bun”). Astfel, de

²⁶ Madea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.136.

²⁷ Paul Isaac Hershon, *Genesis With a Talmudical Commentary*, Samuel Bagster and Sons, London, 1883, p.9.

²⁸ *Talmudul, ed.cit.*, p.82.

²⁹ Maimonides, II.30, *ed.cit.*, p.350.

fiecare dată când Dumnezeu *se uită* către un element al creației și *vede* că este *tov*, ne este clar că acesta are formă, este întreg, este finisat.³⁰

Separarea cerurilor

În versetul 6, Dumnezeu creează *întinderea* dintre apele de sus și apele de jos, întindere pe care o numește „ceruri”. Astfel, din nou are loc o separare, de data aceasta în domeniul spațial, care se desfășoară în *Ziua a Doua*. Unele dintre explicațiile talmudice ilustrează cuvântul *șamaim* ca fiind o alipire între *șem* și *maim* (amplasarea apelor) sau *eș* și *maim* (foc și apă). (Hag., 12a) Astfel, pe fondul acestor interpretări, se poate spune că, pentru a ajunge la forma lor completă, unele elemente sunt separate, iar altele se întrepătrund. Talmudul remarcă faptul că există, în limba ebraică, șapte cuvinte care se referă la „cer”³¹. În pasajul de față, termenul folosit este *raqia* care, spun rabinii, „este ceea ce suportă soarele, luna, stelele și planetele”³², referindu-se astfel la galaxii. Același termen pentru „cer” va fi folosit și în Gen. 1:14. Fiecare dintre cei șapte termeni denumește câte o funcție a cerului, însă doar *șamaim* le include pe toate, tot așa și *numirile* lui Dumnezeu exprimă attribute ale sale, însă doar numele pe care Moise îl primește pe Sinai îi cuprinde esența.

Separarea Pământului

Prin *adunarea* apelor se *separă* uscatul, iar din rodul acestuia iau ființă alte elemente, lucrurile fiind din ce în ce mai distincte și numeroase.

În sfera pluralității se poziționează lucrurile într-o ierarhie a lor, ierarhie care va menține un bun mers al celor care sunt bune. Întreaga înșiruire a elementelor pământului exemplifică la scara largă un ciclu al naturii, codul unui mod de interacționare între elemente de la cele mai mari până la cele mai mărunte și invers.

Întreaga vegetație este însă produsă de pământ și nu de Dumnezeu în mod direct.³³ Pământul, un element deja conturat, format, primește porunca de a da mai

³⁰ John H. Seilhamer, *op.cit.*, p.88.

³¹ *Vilon* se referă la *cerul* care „se înfășoară în zori și se desfășoară seara” (Isaia 40:22). *Șehakim* are în vedere imaginea *cerului* care trimite mană celor drepti. (Psalmul 78:23). *Zevul* este „sediul Ierusalimului ceresc” (Isaia 69:15). *Maon* este locuința cetelor de îngeri (Psalmul 42:8; Deuteronom 26:15). Mahon „conține rezervele de zăpadă, de grindină, de rouă vătămătoare, de picuri rotunde, dăunătoare ierburilor; porțile sale sunt din flăcări”; (1 Regi 8:39). În *aravot*, spun rabinii, se află dreptatea, judecata, caritatea, domeniile vieții, ale păcii, ale binecuvântării; acolo se află sufletele celor drepti, spiritele și sufletele care așteaptă să fie create și roua cu ajutorul căreia, în viitor, Sfântul Unic (binecuvântat fie El!) va învia morții. Acolo sălășluiesc ofanimii, serafimii, sfintele haiyot, îngerii care fac slujbe, tronul slavei și Regele, Dumnezeul cel viu, sublim și slăvit, care se află deasupra lor...” (Psalmul 68:4). Cf. *Talmudul*, *ed.cit.*, pp.78-79.

³² Ibidem, p.78.

³³ John H. Seilhamer, *op.cit.*, p.94.

departe viață. Astfel, părți ale creației *fac sa fie*, dau viață altor părți distincte. „Părțile întregului se deosebesc unele de altele, însă păstrând unitatea întregului.”³⁴

Nu mai este vorba de numire, separare sau coagulare, ci despre conlucrarea pluralității spre *a fi*. Însă, *pământul* ca element al creației nu ar putea crea ceva *ex nihilo*, ci ar putea doar produce viață din viața pe care el însuși a primit-o.

Luminătorii

Din domeniul lucrurilor mici se revine în domeniul lucrurilor mari. *Ziua a Patra* poate fi înțeleasă ca un corespondent al *Zilei Întâi*, fiind mai degrabă o extensie a acesteia din urmă. Se deslușește forma luminătorilor, care se deosebește în funcție de însărcinarea pe care o primesc, fiind plasați pe întinderea cerului. Creația din cea de-a patra zi stă în raport cu cele întâmplare în zilele anterioare. Astfel, în primul rând, încadrarea sau poziționarea luminătorilor are loc în spațiul *întinderii*, despre care primim informații în ziua a doua. Iar funcționalitatea lor este dedicată uscatului, prevestit în ziua a treia.

La sfârșitul creației din *Ziua a Patra* separă din nou lumina de întuneric, însă luminătorului cel mic, luminătorului cel mare și a stelelor, ei sunt mai degrabă *abundența* cerului, cele care-l *fac să fie plin*.

Păsările și peștii

Ziua a Cincea se construiește și ea în urma detaliilor anterioare. Forma apelor de jos primește viața ființelor acvatice, iar forma *întinderii dintre ape*, primește viața ființelor zburătoare. Acestea sunt și primele forme animate, care primesc o primă *binecuvântare* „Fiți roditori!”, care se referă la a da în continuare curs vieții. Față de lucrurile create până acum și ființele create în *Ziua a Cincea* se stabilește o altfel de diferențiere prin faptul că acestea din urmă sunt însuflețite, conțin în alcătuirea lor *nefeș* și pentru că primesc binecuvântarea care are ca obiect perpetuarea, a da naștere altor ființe însuflețite la rândul lor (care vor avea *nefeș*).³⁵ Astfel, firmamentul și apele de jos își primesc *abundența*.

Fiarele și omul

Uscatul, la rândul lui, primește viața ființelor adaptate mediului terestru. Omul, spre deosebire de animalele câmpului, preia un cu totul alt statut, momentul facerii lui, creează o notă distinctivă foarte bine accentuată în contrast cu facerea celorlalte lucruri.

Dacă până acum textul a insistat asupra creației ca materie, creația a tot ceea ce se vede și se cunoaște prin intermediul simțurilor, în momentul facerii omului, naratorul îl descrie pe acesta prin prisma celor două atribute care depășesc zona vizibilului. Chiar dacă, la o primă vedere, s-ar spune că acești doi termeni, *țelem* și *demut*, se referă la o imagine vizuală, însemnătatea lor aici depășește acest

³⁴ Madea Axinciuc, *op.cit.* 2015, p.103.

³⁵ John H. Seilhamer, *op.cit.*, p.94.

registru.³⁶ Aceste două elemente fac parte din constituția omului, arătându-se prezente însă la nivel de intelect, conform lui Maimonide.

Așadar, intelectul trece în registrul invizibil, poziționat la nivel lăuntric, conectându-l pe om cu lumea imaterială, cu *inteligibilul*.³⁷

Chiar dacă și celelalte ființe animate primesc *nefeș*, parte imaterială, diferența clară dintre om și celelalte elemente create se referă la intelect. Drept pentru care, în același verset, este și mai bine nuanțată treapta ierarhică pe care este poziționat omul față de celelalte lucruri, fiindu-i dat să stăpânească pământul și tot ceea ce există pe pământ. Cu toate acestea, nici omul nu ar putea exista în absența celorlalte elemente și nici restul creației nu ar fi completă fără om. Astfel, pornind de la pământul *cel lipsit de formă și gol*, lucrurile prind formă și primesc utilitate până când lumea devine un mediu prielnic pentru cel care urma să o stăpânească. Superioritatea omului în interiorul ierarhiei multiplului se conturează și în contextul *microcosmosului* și *macrocosmosului*. Singur, omul oglindește imaginea cosmosului, el însuși devenind un microcosmos.³⁸

Următorul verset pune accent pe complementaritate – Dumnezeu creează om: bărbat și femeie, însă vom vedea că în episodul următor accentul este pus pe o distincție mult mai clară de gen, apropiind cititorul de povestea episodului 3.

Versetul 28 anunță a doua binecuvântare, de data aceasta mult mai amplă, care va fi adresată omului. Pe lângă rodnicia pântecului, omului îi sunt date în stăpânirea și predate toate cele care sunt pe pământ, în administrarea și spre folosința lui. Astfel, celelalte lucruri îl pot cunoaște pe Dumnezeu prin om.

Ultimul verset al capitolului întâi, concludă prin expresia „și a văzut Dumnezeu tot ceea ce făcuse și iată că erau foarte bune”. Aici apare cel de-al șaselea *tov*, deci la momentul acesta tot ceea ce este făcut, este cu desăvârșire bun.

Primul verset al celui de-al doilea capitol începe ca o concluzie a celui precedent. Acest verset stă în oglinda primului verset al primului capitol. *Cerurile și pământul și toate cele ale lor* au fost făcute astfel.

³⁶ Maimonide, I.3, *ed.cit.*, p.23.

„... intelectul pe care Dumnezeu l-a revărsat înspre om și care reprezintă perfecțiunea ultimă a acestuia este cel cu care a fost înzestrat Adam înaintea neascultării. De aceea s-a spus despre el că a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Din același motiv Dumnezeu i s-a putut adresa și i-a dat porunci, după cum se spune: A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă [...]”, Maimonide, I.2, apud Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.220.

³⁷ Maimonide, I.4, *ed.cit.*, p.27.

³⁸ Maimonide, I.72. „Se poate face orice comparație pornind de la orice individ cu un organism complet dintre animale, și totuși, nu ai auzit niciodată ca vreunul dintre cei vechi să spună că măgarul sau calul ar fi o mică lume.”, Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p. 129.

Şabatul

Ceea ce întregeste întregul act cosmogonic, în cea de-a Şaptea Zi, este *odihna*. Odată cu *odihna* vine şi cea de-a treia binecuvântare adresată zilei cu numărul şapte. Naratorul nu dezvăluie cuvintele cu care a fost ultima zi binecuvântată, însă spre deosebire de toate celelalte lucruri ziua a şaptea nu este doar binecuvântată, dar şi sfinţită. Astfel, apare pentru prima dată termenul *qadaş* - „a consacra”, „a dedica”, „a sfinţi”. În ziua a şaptea nu mai are loc nici o separare sau umplere, aceasta este ultima *parte* care întregeste creaţia.³⁹

2. Episodul poruncii

Versetul 5 revine la momentul celei de-a Treia Zile a creaţiei. Acest al doilea episod se concentrează asupra elementelor creaţiei care vor fi direct afectate în urma încălcării poruncii pe care omul o va primi.⁴⁰ Întoarcere în timp a firului narativ, nu doar evidenţiază aceste elemente, ci le şi construieşte o descriere mai amănunţită.⁴¹ În acest chip, aflăm că alte elemente propice *încolţirii ierbii* sunt ploaia şi aburul care se ridică, lucruri care funcţionează tot pe principiul complementarităţii. Factorii importanţi pe care naratorul îi are în vedere sunt în acest verset sunt: iarba, ploaia, aburul şi omul care nu exista încă, la momentul celei de-a Treia Zile. Astfel, în interiorul mulţimii creaturilor, lucrurile funcţionează ca într-un organism. Chiar dacă sunt individualizate prin formă şi conţinut, nu există posibilitatea detaşării totale a unui lucru de toate celelalte care sunt.

Versetul 7, în continuarea acestui episod, revine asupra creării omului. Verbul folosit în acest verset pentru a indica acţiunea Creatorului în a-l întocmi pe om este *yaţar* – „a face”/„a făuri”/„a produce”, verb „care subscie regimul acţiunii în genere, deci regimul existenţelor pozitive, căci orice acţiune are drept rezultat o existenţă pozitivă, raportându-se întotdeauna la ceva existent”⁴².

Apar detalii cu privire la *suflu în nări, suflare de viaţă, suflet viu*. Spre deosebire de primul episod în care accentul este pus pe asemănarea omului cu Dumnezeu, de această dată accentul cade pe parte fizică şi pe cea sufletească. Acest pasaj, în contrast cu Gen. 1:26, explică faptul că omul a fost *întocmit* din ţărâna pământului şi nu-l diferenţiază pe acesta de celelalte fiinţe vii, decât printr-o descriere amănunţită a *întocmirii* lui. Iar prin aceasta este încă o dată anticipat rezultatul ulterior al încălcării poruncii, care va fi urmat de sentimentul continuu al înţelegerii privaţiei ca rău.

³⁹ Maimonide, II.32, pp.359-360.

⁴⁰ John H. Seilhamer, *op.cit.*, p.97.

⁴¹ Ibidem, p.95.

⁴² Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.135.

Versetul 8 reduce atenția dintr-un plan larg într-un plan închis, imaginea de fundal fusese construită în primul episod, acum atenția este îndreptată asupra unui detaliu al creației care, astfel decupat, primește o anumită importanță. Grădina Eden, devine astfel un loc special în ierarhia multiplului, așezată la răsărit, pe suprafața rodnică a pământului.

Versetul 9 aduce într-un prim plan și mai detaliat, alți doi factori importanți în interiorul narațiunii, *pomul vieții* și *pomul cunoașterii binelui și răului*, după care ni se face o descriere minuțioasă a hărții care conturează Edenul. Autorul acordă o mare atenție descrierii amănunțite a grădinii Edenului, având în vedere abundența și bogăția locului. Pe parcursul versetelor 10-14, se descriu amănunțit poziționarea râurilor și prezența pietrelor prețioase, elemente despre care nu se vorbește inițial în interiorul creației.

Versetul 15 apare în oglinda versetului 5. De la momentul în care „nu era om să lucreze pământul” până la momentul în care omul este așezat în Eden ca „să lucreze pământul și să-l păzească”. Altă oglindire, privită dintr-un unghi mai îndepărtat se poate observa, după cum am văzut, între primul episod care descrie facerea omului și al doilea episod. Primul are în vedere partea *nevăzută* din om (Gen. 1:26), fără să se refere la forma fizică de care se va ocupa, însă, acest al doilea episod (Gen. 2:7).

Următorul act surprinde prima adresare directă a Creatorului către o parte al creației sale care este capabil de pricepere, dar și de comunicare. „Căci poruncile nu se dau animalelor și ființelor lipsite de intelect. Prin intelect se distinge între adevăr și fals și acesta [intelectul] era perfect și nevătămat, întreg în Adam.”⁴³

Astfel, versetele 15 și 16 cuprind porunca dată omului, care se interpune în descrierea cadrului restrâns pornit de la versetul 5, folosindu-se de elementele asupra cărora atenția naratorului se întoarce. Acesta reprezintă momentul de maximă importanță al episodului, moment în care proximitatea dintre Creator și un element al creației se intensifică profund.⁴⁴

Versetul 19 revine la facerea ființelor terestre și surprinde capacitatea omului de a numi animalele, acțiune pe care doar Dumnezeu o face de-a lungul primului capitol atunci când elementele creației iau ființă. În lumea iudaică, numele au o importanță aparte, iar rostirea lor indică esență celui care poartă numele. Astfel, rangul omului în ierarhia celor multe este bine conturat și în acest pasaj.

Următorul verset revine la motivul complementarității. Trupul omului (*adam*) își primește forma din pământ (*adamah*), iar goliciunea lui se resimte la nivelul nepotrivirii cu vreuna dintre celelalte ființe ale creației. Pentru a umple această lipsă se decurge tot la principiul separator (desprinderea coastei) prin care și

⁴³ Maimonide, I.2, apud Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.220.

⁴⁴ Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.208.

trupul femeii prinde formă și prin cel al diferențierii *iş* (soț) – *işah* (soție). În felul acesta, Hava, pe care tot Adam o numește, umple lipsa acestuia din urmă.

Ultimul verset al capitolului va deschide și el cadrul celui de-al treilea episod, oglindind versetul 7 din capitolul următor.

3.Episodul încălcării poruncii

Șarpele, noul personaj apărut brusc în poveste, se diferențiază de celelalte *fiare ale pământului* prin viclenie, însă termenul ebraic (*arum*) indică mai degrabă valențele pozitive ale cuvântului - înțelepciune și istețime.⁴⁵ Elementele creației, la acest moment, sunt deja conturate, desăvârșite, bune (*tov*). Personajul șarpelui din capitolul 3 se diferențiază de celelalte, nu prin același principiu al separației care avea ca rezultat complementaritate, ci printr-o diferențiere în rang, drept pentru care este prezentat individual în acest moment al narațiunii. Șarpele le întrece în iscusință pe toate celelalte *fiare* și este capabil să i se adreseze omului, ba chiar să-i schimbe percepția cu privire la cele spuse de Dumnezeu.

În iudaism s-a dezvoltat teoria conform căreia șarpele este simbol pentru *Yetzer Ha'ra* – „impuls rău/spre rău“, „înclinație rea/spre rău“ sau „imaginație“, „fantezie“, „fantasme“⁴⁶, care îndepărtează pe om de Dumnezeu.⁴⁷

În această primă parte a episodului, se coagulează și primul dialog între două dintre personaje - șarpele și femeia. De aici încolo lucrurile iau o altfel de întorsătură. Momentul apariției șarpelui, deja prevestește o schimbare abruptă de peisaj.

Versetele 2 și 3 sunt în oglinda versetelor 16 și 17 ale capitolului anterior. Elementul care apare în plus în reformularea poruncii de către femeie este acel „nici sa nu-l atingei“. Iar răspunsul șarpelui vine ca o reasigurare a formulării femeii, plasându-se într-o poziție antitetică față de poruncă din capitolul 2: „sigur vei muri“ vs. „cu siguranță nu veți muri“.

Versetul 6 descoperă șirul gândurilor și ulterior al acțiunilor Havei care vin ca un singur val progresiv – văz, gând, faptă. Expresia „a văzut ca era bun“ apare de șapte ori în momentul creației, fiindu-i atribuită lui Dumnezeu, care se *uită* și *vede* că lucrurile făcute, lucrurile care au prins o formă, care sunt deslușite, sunt bune.

În felul acesta va privi femeia fructul, observându-i astfel calitățile. După cele două fraze pe care șarpele i le adresează, aceasta se uită spre rodul copacului și „vede că e bun“. Noua *teorie* propusă de *șarpe*, va produce în scurt timp

⁴⁵ John H. Seilhamer, *op.cit.*, p.103.

⁴⁶ Madea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.173.

⁴⁷ Rabbi Zave Rudman, *Reconstructing the drama of the tree and the snake*, Jewish Pathways, Chumash Themes, Class #3, 2007, p.5.

dezechilibru în interiorul creației, ideea în sine fiind contrară poruncii. Nimic din mulțimea creaturilor nu a putut fi pus sub umbra îndoielii, însă ceea ce a venit după, sub formă de cuvânt nematerializat a fost pus la îndoială în mintea femeii. Astfel după ce consumă fructul și îl împarte cu soțul său, primul lucru pe care amândoi îl observă este goliciunea de care le este rușine, stabilind acest fapt ca fiind rău. Existența răului însă, ridică niște probleme în contextul în care toate câte sunt, sunt bune.

Dacă verbul *yatzar* („a face”) are în vedere existența pozitivă, verbul *bara* („a crea”) se referă la creația ex nihilo, astfel încât „privite în ceea ce sunt, lucrurile stau sub semnul *facerii*, privite în ceea ce nu sunt, ele stau sub semnul *creației*.”⁴⁸ Astfel, din punct de vedere ontologic, răul nu există, însă omul îl identifică pe acesta în *privație* și ca urmare în materie, aceasta din urmă stând sub semnul privației.

Versetul 7 este prezis, după cum am văzut, de ultimul verset al capitoului 2. În 2:25, nu exista rușinea, însă ea era prevestită, pentru că în 3:7, deși nu mai apare cuvântul rușine, sunt prezentate reacții sau acțiuni fondate pe sentimentul rușinii. Iar acest sentiment implică un anume grad ridicat de conștientizare a propriei persoane. „*Am auzit vocea Ta în grădină și m-am temut căci eram gol și m-am ascuns.*”(Gen. 3:10)

Versetul 8 accentuează momentul de ruptură în comunicarea om – Dumnezeu. Nu este în niciun caz vorba despre neștiința lui Dumnezeu în ceea ce privește localizarea omului, ci despre semnalarea **relocalizării** omului, după momentul încălcării poruncii. „*Unde ești?*”(Gen. 3:9) Omul nu mai este *la locul lui*, nu-și mai găsește locul în ierarhia celor multe, pentru că de acum o percepe printr-o altă prismă.

Acest episod reprezintă un moment de răspântie, naratorul face o clară distincție între momentul precedent și cel antecedent încălcării poruncii. În primul rând sunt afectate relațiile dintre personaje, apoi este schimbat cadrul și nu în ultimul rând toate aceste diferențe au în vedere starea interioară a omului. Dacă omul va percepe privația ca rău, și prin urmare, materia ca sursă a răului, atunci moartea trupului va deveni relevantă, intuind în aceasta din urmă cel mai mare rău. Aproximându-se de materie și depărtându-se de starea în care intelectul îi era nealterat, percepția omului devine una diformă.⁴⁹

Încă un element care accentuează înclinația omului spre partea sa materială este învelitoarea pe care și-o țese pentru a-și ascunde goliciunea. „[...] erau goi și au cusut frunze de smochin și și-au făcut învelitoare.”(Gen. 3:7)

⁴⁸ „Prin urmare, creația nu presupune doar scoaterea din neant, ci și privația, odată lucrul înfăptuit. Verbul a face surprinde acțiunea în aspectul ei pozitiv. Verbul a crea, mai profund, îi redă lucrului umbra lui.”, Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.136.

⁴⁹ Rabbi Zave Rudman, *op.cit.*, p.3.

Dacă până acum lucrurile erau sau nu erau, pe principiul adevăr/fals, erau bune în contextul în care erau și rele în contextul în care nu erau, de acum „se trece de la cunoașterea necesară la cunoașterea opiniilor probabile, de la adevăr și fals la bine și rău.”⁵⁰

Omul înțelege printr-o altă prismă ierarhia lucrurilor. Această nouă percepție îl poziționează într-un fel de falsă singularitate; ceea ce îl deosebea de celelalte lucruri era zona intelectuală, asemănarea lui cu Dumnezeu, însă poziționarea sa era una de interiorizare în cadrul multiplului. Omul devine conștient de propria persoană și de propriile-i preferințe. În felul acesta, el se depărtează cu fiecare pas de voința divină, iar *imaginea răului* devine din ce în ce mai prezentă, după cum vom vedea și în următorul episod. În același timp, această percepție asupra lumii în care se află creează dizarmonie între om și divinitate, între om și restul creației, între om și om, între om și el însuși.

Începând cu versetul 10, lucrurile escaladează foarte rapid. Încă din versetul 6 apare prima urmare a încălcării poruncii, și anume rușinea, apoi apare teama, după care dezvinovățirea, disculparea, justificarea. Șirul învinuirii merge până la primul personaj prezentat în capitolul 3. Iar versetul 12 se oglindește cu, fiind exprimat, în ambele cazuri, felul în care bărbatul se raportează la soția sa: „*În sfârșit, os din osul meu și carne din carnea mea este aceasta, se va numi femeie căci din bărbat a fost luată.*”(Gen. 2:23) Vs. „*Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, ea mi-a dat din pom și am mâncat.*”(Gen. 3:12).

De la versetul 14 începe șirul blestemelor, care se încheie la versetul 19. Echilibrul este stricat, de acum lumea va funcționa și sub pecetea blestemului, nu doar a binecuvântării. Blestemul atribuit omului vizează ceea ce îi fusese dat în stăpânire – de acum pământul nu va mai da numai sămânță și rod, ci va produce simultan cu acestea *spini și ciulini*.⁵¹ Astfel, însuși modul de funcționare al elementelor multiplului va avea întipărite ambele fațete ale *monedei* dualismului. Blestemul atribuit femeii are în vedere transmiterea vieții mai departe, întreg actul procreerii va fi înscris cu însemnele plăcerii pe-o parte și cu ale durerii pe cealaltă parte. Cât despre blestemul șarpelui, acesta accentuează problema dizarmoniei pe care acesta o creează, existând întotdeauna împotrivire între el și celelalte fiare ale pământului, între el și om. Având în vedere *yetzer ha'ra* în acest context, vom înțelege *împotrivirea* la un nivel lăuntric, lipsa armoniei care pornește dinăuntru se extinde și către afară.

În versetul 20 se concretizează o nuanță a stăpânirii omului asupra femeii, prin faptul că îi dă nume. „Și a numit-o omul pe soția sa Hava...”(Gen 3:20) Versetul 22 surprinde monologul Creatorului, care pare să îndreptățească discursul anterior

⁵⁰ Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.134.

⁵¹ Rabbi Zave Rudman, *op.cit.*, p.4.

al șarpelui. Omul devine într-adevăr ca Dumnezeu, cunoscător al binelui și al răului, însă necunoscător al esenței lucrurilor, drept pentru care percepția lui va fi de acum una distorsionată care îl va îndepărta atât de Creator cât și de creație. Omul, fiind atras în zona binelui și a răului (frumosului și a urâtului)⁵² nu va putea construi o ierarhie autentică prin prisma căreia să perceapă existența. „Urâtul și frumosul există în opiniile probabile și nu în lucrurile inteligibile.”⁵³

Acest episod se încheie cu alungarea, omului din Eden, aceasta fiind ultima repercusiune directă a încălcării.

4. Viața de după Eden

Al patrulea capitol se deschide cu împlinirea binecuvântării pe care omul și soția lui o primesc în timpul actului Creator. „Fiți roditori și înmulțiți-vă și umpleți pământul...” (Gen. 1:28) Iar din actul procreării se nasc cei doi fii – Cain și Hebel, însă lucrurile se întâmplă de acum în afara spațiului edenic.

Cain este lucrător al pământului, la fel ca tatăl său, iar Hebel păzitor de oi. Autori ca John Seilhamer sunt de părere că așa cum mute alte elemente plasate în text sunt indicii care anticipează evenimentele următoare, și acest pasaj al darului adus de Hebel, poate prevesti aducerea jertfelor la Templu de mai târziu. Următoarea jertfă animală amplasată în textul ebraic este cea a lui Iacov (Gen. 31:54), apoi jertfa de Paști (Exod 12:27), prima jertfă adusă în tabernacol (Exod 29:14) și așa mai departe.⁵⁴ Cu toate acestea, pasajul nu dezvăluie detaliile care ar putea să creeze în mintea cititorului arderea jertfei pe un altar,⁵⁵ putem presupune lucrul acesta doar prin prisma evenimentelor viitoare. În privința cultului sacrificial Maimonide este destul de împotrivor.⁵⁶ Filosoful este de părere că influența popoarelor din jur și-a spus cuvântul în contextul acesta.⁵⁷

Problema lui Cain, spre deosebire de cea a părinților lui, este adusă într-un plan mult mai bine concretizat și mai accentuat. Sentimentele pe care părinții lui le trăiesc după încălcarea poruncii sunt rușinea și vina, la Cain lucrurile se intensifică, fiind stăpânit de gelozie și furie: „De ce te-ai înfuriat și de ce ți s-a posomorât

⁵² Maimonide, I.2, apud Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.133.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ John H. Seilhamer, *op.cit.*, p.116.

⁵⁵ Maimonide, *The Guided of the Perplexed*, III.32, apud Israel Drazin, *An Unusual Interpretation of Cain and Abel's Sacrifice*, în „Thoughts”, 22 iunie 2014.

<http://booksnthoughts.com/an-unusual-interpretation-of-cain-and-abels-sacrifice/>

⁵⁶ Maimonide, *The Guide of the Perplexed*, III.32, apud Ibidem.

⁵⁷ Maimonide, *The Guide of the Perplexed*, III.32, tr. de Friedländer, disponibilă pe <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp168.htm>. Ultima accesare: 2.06.2017.

fața?”(Gen. 4:6). Iar aceste stări interioare izbucnesc sau au ca rod fapte extrem de violente.

Episodul în discuție accentuează perpetuarea stării decadente a om după ieșirea din Eden, care pare să-i afecteze relația cu Dumnezeu, cu ceea ce îl înconjoară, adică celelalte elemente ale multiplului, ba chiar și cu sine. Versetele cinci și șase surprind o întoarcere a lui Cain spre sine, o frustrarea rezultată din percepția distorsionată asupra lucrurilor care se perpetuează odată cu numărul descendenților. Iar acest fapt generează în el un simțământ al geloziei și al furie. „...și Cain s-a înfuriat foarte tare și i s-a posomorât fața.”(Gen. 4:5) Sentimentul geloziei se naște în urma comparației pe care Cain o face cu privire la jertfa sa și jertfa fratelui său. „Numai surprinse în ierarhia lor, adică relativ, unele față de altele, își dau la iveală imperfecțiunea, nedeșăvârșirea.”⁵⁸

Versetul 7 punctează foarte clar problema dualității. Zona creației este pecetluită prin om de rodul binelui și de rodul al răului. La fel cum pământul va da simultan sămânță și ciulini, sămânța fiind pârga rodului, iar ciulinii vor avea ca rod spinii, tot așa vor rodi și binele concomitent cu răul. „Iată, îți pun azi înaintea viața și binele, moartea și răul.” (Deuteronom 30:14). „Iau azi cerul și pământul martori împotriva voastră că ți-am pus înaintea viața și moartea, binecuvântarea și blestemul. Alege viața, ca să trăiești, tu și sămânța ta.” (Deuteronom 30:19)

Avertismentul lui Dumnezeu pentru Cain nu reușește să schimbe intensitatea stărilor sale dezvoltate în zona afectului. Astfel, Cain se îndepărtează starea de starea de înțelegerea a voințe divine prin apropierea sa de lumea sensibilă și în același timp se îndepărtează și de celelalte elemente ale multiplului prin această individualizare puternică.

Rodul gândului este fapta, Cain ucigându-l pe Hebel, iar în continuare acțiunea se desfășoară în oglindă cu episodul anterior al încălcării poruncii. Ca urmare a faptei vine, prin înlănțuire, blestemul. Însă de această dată, omul este blestemat de către un alt element al creației. Dacă în primă fază pământul este blestemat din cauza omului, acum omul este blestemat de pământ. „...blestemat ești tu de pământul care și-a deschis gura să ia sângele fratelui tău din mâna ta.”(Gen. 4:11). Și încă o dată este accentuată starea dizarmonioasă din planul creației.

În urma pedepsei și în urma primirii semnului protector pe care Cain îl primește, acesta părăsește *locul* în care se afla, pleacă „de la fața lui Dumnezeu”(Gen. 4:16). Acest fapt oglindește părăsirea grădinii Edenului din episodul anterior, la fel cum prima relatare după acest eveniment este actul procreerii. Astfel, după fiecare sfârșit urmează un nou început, pus însă sub semnul aceluiași tipar.

⁵⁸ Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.136.

Dacă privim acest episod prin prisma luptei interioare a primului om, luptă care se declanșează în urma părăsirii Edenului, observăm cum o scindare lăuntrică are loc, cum *ceva* în interior moare și *altceva* este orbit de gelozie și furie, acestea din urmă fiind rezultatele unei individualizări nocive. Din momentul acesta omul se interiorizează din ce în ce mai mult și pierde legătura armonioasă cu *celelalte*, fiind orbit de ignoranță. „Orice ignorant își imaginează că întregul univers nu există decât pentru propria persoană, ca și cum n-ar mai exista altă ființă în afara lui.”⁵⁹

Versetele 17 și 18 ale capitolului 4 continuă genealogia lui Cain până la Lameh. Iar acesta din urmă întărește același principiu al decăderii până la *răzbunare*. „*Căci de șapte ori va fi răzbunat Cain și Lemeh de șaptezeci și șapte de ori.*” (Gen. 4:24).

5. Episodul genealogiei

Ultimul episod se află în sfera genealogiei, trasând descendența fiilor lui Adam până la Noah. Iar motivele permanent indicate de-a lungul întregului capitol sunt viața și moartea ca reprezentante ale binelui suprem și ale răului suprem în percepția omului. Astfel, iminența morții trupului provoacă în om un sentiment profund de teamă; teamă pentru propria persoană, teama ca ceva din afara ar putea afecta ceva dinăuntru. În felul acesta se creează discrepanța dintre înăuntru și afară, dincoace și dincolo și este declanșat instinctul de supraviețuire care învăluie și mai adânc claritatea capacității intelective deja afectate.

Versetul 3 al capitolului dezvăluie momentul nașterii celui de-al *treilea* fiu al lui Adam, Șet. „Și a trăit Adam o sută treizeci de ani și a născut [un fiu] în asemănarea sa, precum chipul său și i-a pus numele Șet.” Spre deosebire de versetele în care este anunțată nașterea primilor doi fii, versetul de față îl reflectă pe cel din Gen. 1:26: *Să facem om în chipul nostru, după asemănarea noastră*. Aceste este detaliul în baza căruia Maimonide își construiește interpretarea singurului și adevăratului fiu al lui Adam.⁶⁰ Cei care vor mai veni, vor fi de asemenea descendenți pe linia lui Șet, nicidecum a lui Cain.

6. Concluzii

Lucrurile pornesc rând pe rând prin capacitatea creatoare a Dumnezeuului - Unu și ajung să fie în totalitatea lor *foarte bune* la sfârșitul creației. Chiar dacă toate lucrurile sunt bune în contextul în care *sunt*, ele sunt așezate într-o ierarhie care desemnează ordinea în mijlocul celor *multe*. Iar din Geneza 1-5 putem deduce faptul

⁵⁹ Maimonide, apud Ibidem, p.137.

⁶⁰ Maimonide, II.30, *ed.cit.*, p.357.

că *partea* celor *multe* care primește un loc aparte în interiorul ierarhiei este omul, fiindu-i dat în stăpânire pământul.

Din cauza aplecării omului înspre *un sine* care se poziționează în zona simțurilor, are de suferit întreg pământul care-i fusese dat în stăpânire. Omul, prin încălcarea poruncii aduce dezechilibru în interiorul lumii sale și nemaîntelegând ierarhia divină a lucrurilor va *propune* o alta, nearmonioasă. Iar din moment ce intelectul omului este alterat, capacitatea sa de percepție este distorsionată, în consecință, la fel va fi și capacitatea sa de conducere și stăpânire. Astfel, omul se va alipi de percepția rezultată din simțuri și se va îndepărta de cea care ar proveni prin prisma intelectului, iar „orice lucru perceput prin simțuri este întotdeauna material, fiind corp sau într-un corp”⁶¹. Odată cu lumina neclară prin care le vede pe celelalte, omul naște prin greșeala sa repercursiuni directe asupra lor; o altă urmare a încălcării se oglindește în blestem, iar acesta din urmă pune amprenta dimensiunii duale (bine/rău) chiar și în alcătuirea elementelor pământului. (Gen. 3:17-19).

Dacă prisma omului este încețoșată de vâlul binelui și al răului (*frumosului* și *urâtului*), privindu-se chiar și pe sine, el va găsi același dualism în permanență prezent, dualism sub semnul căruia el însuși va fi un izvor al frumosului și al urâtului. Iar imaginația, încă un element care îl distinge pe om de celelalte, va funcționa sub același aspect al dualității.

Reapropierea de zona inteligibilă ar necesita o reconstituire a ierarhiei divine, care s-ar putea materializa doar printr-o înțelegere și o vedere clară, neîmpânzită și nealterată de zona afectului.

⁶¹ Al-Kindī, *Despre filosofia primă*, Ediție bilingvă, Polirom, Iași, 2017, p.47.

I. Traducere (Geneza 1-5)

בראשית 1

א בראשית ברא אלהים, את השמים
ואת הארץ :

ב והארץ הייתה תהו ובהו וחשך על-פני תהום
ורוח אלהים מרחפת על-פני המים :

ג ויאמר אלהים יהי אור ויהי-אור :

ד וברא אלהים את-האור כי-טוב ויבדל אלהים
בין האור ובין החשך :

ה ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה
ויהי-ערב ויהי-בקר יום אחד : { פ }

Geneza 1

1. La început, a creat⁶² Dumnezeu⁶³ cerurile⁶⁴ și pământul.

2. Și⁶⁵ pământul era lipsit de formă⁶⁶ și gol⁶⁷ și întuneric era pe suprafața adâncului și Duhul⁶⁸ Lui Dumnezeu plutea⁶⁹ pe deasupra apelor.

3. Și a spus Dumnezeu: *Să fie lumină!* Și a fost lumină.

4. Și a văzut Dumnezeu că bună era lumina și a separat⁷⁰ Dumnezeu lumina de întuneric⁷¹.

5. Și a numit⁷² Dumnezeu lumina *zi* și întunericul *noapte* și a fost o seară și a fost o dimineață: ziua întâi.

⁶² În limba ebraică *bara*, „a crea”. Termenul trimite la neființă, ceea ce înseamnă că Dumnezeu a scos din neant, *ex nihilo*. Vezi Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.135.

⁶³ În limba ebraică *Elohim*. Termenul poate desemna: „Dumnezeu”, „Dumne(zei)”, „fapturi divine”, „înger”.
⁶⁴ Substantivul *šamaim* este defectiv de singular, având o formă de dual care, de obicei, se traduce în română prin „cer” sau „ceruri”

⁶⁵ În limba română conjuncția *waw* prin „și”. În ebraica biblică și în textul de față apare construcția gramaticală *waw consecutiv* sau *conversiv* care creează o legătură puternică între acțiuni și sugerează amplificarea a lor. Deși apare foarte des, am ales să păstrez prezența lui în traducere prin conjuncția „și”.

⁶⁶ Alte sensuri ale lui *tohu*: „dezordine”, „ireal”, „gol”. Vezi F. Brown, S. Driver, C Briggs, *The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic: coded with the numbering system from Strong's Exhaustive concordance of the Bible*, Peabody, Hendrickson, Massachusetts, 2014, p.1062.

⁶⁷ În ebraică *tohu va'bohu* reprezintă un joc de cuvinte.

⁶⁸ Alte sensuri ale lui *ruah*: „vânt”, „adiere”, „sufflare”, „minte”, „spirit”.

⁶⁹ Lit.: „a pluti în aer”, „a plana”.

⁷⁰ Alte sensuri ale lui *badal*: „a despărți”, „a divide”, „a împărți”.

⁷¹ Lit.: „între lumină și între întuneric”.

ו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רִקִּיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי
מִבְדִּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם :

ז וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-הַרְקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם
אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרִקִּיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל
לָרִקִּיעַ ; וַיְהִי-כֵן :

ח וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרִקִּיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-
בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי : { פ }

ט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם
אֶל-מָקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הִצְבָּשָׁה וַיְהִי-כֵן :

י וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַצִּבְּשָׁה אֶרֶץ וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם
קָרָא מַיִם וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב :

יא וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאֶרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב
מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זָרְעוּ-בוֹ
עַל-הָאֶרֶץ ; וַיְהִי-כֵן :

יב וַתִּצְאָה הָאֶרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֶיהָ
וְעֵץ עֵשֶׂה-פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ-בוֹ לְמִינֶיהָ ; וַיִּרְא
אֱלֹהִים כִּי-טוֹב :

יג וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי : { פ }

6. Și a spus Dumnezeu: *Să fie o întindere*⁷³ *între ape*⁷⁴ *și au fost separate apele*⁷⁵!

7. Și a făcut Dumnezeu întinderea și a separat apele care erau dedesubtul întinderii de apele care erau deasupra întinderii; și așa a fost.

8. Și a numit Dumnezeu întinderea *ceruri* și a fost o seară și a fost o dimineată: ziua a doua.

9. Și a spus Dumnezeu: *Să se adune apele de sub cer într-un loc și să se vadă uscatul!* Și așa a fost.

10. Și a numit Dumnezeu uscatul *pământ* și strângerea de ape a numit-o *mare* și a văzut Dumnezeu că sunt bune.

11. Și a spus Dumnezeu: *să-ncolțească pământul iarbă, verdeață care dă sămânță, pom care dă rod după soiul lui, a cărui sămânță este în el pe pământ!* Și așa a fost.

12. Și a dat pământul iarbă, verdeață care dă sămânță și pom care dă rod după soiul lui și a văzut Dumnezeu că sunt bune.

13. Și a fost o seară și a fost o dimineată: ziua a treia.

⁷² Alte sensuri ale lui *qara*: „a chema”, „a striga”, „a proclama”.

⁷³ Sau: „firmament”, „suprafață extinsă”.

⁷⁴ Subst. *maim*, la fel ca *šamaim*, este defectiv de sg.; se traduce în limba ro. cu „apă” sau „ape”.

⁷⁵ Lit.: „și a fost separare între ape de ape”.

יד וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרֵת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם
לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לְאֵתוֹת
וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּלְשָׁנִים:

טו וְהָיוּ לְמֵאוֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל-
הָאָרֶץ וַיְהִי-כֵן:

טז וַעֲשֵׂה אֱלֹהִים אֶת-שְׁנֵי הַמֵּאוֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת-
הַמֵּאוֹר הַגָּדֹל לְמַמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת-הַמֵּאוֹר
הַקָּטָן לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים:

יז וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר
עַל-הָאָרֶץ:

יח וּלְמַשֵּׁל בָּיוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין
הַחֹשֶׁךְ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב:

יט וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם רִבְעִי: {פ}

כ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה
וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל-הָאָרֶץ עַל-פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם:

כא וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַתַּנִּינִים הַגְּדֹלִים וְאֵת
כָּל-נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמִשָּׁת אֲשֶׁר שָׂרָצוּ הַמַּיִם
לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל-עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים
כִּי-טוֹב:

14. Și a spus Dumnezeu: *Să fie luminători pe întinderea cerului care să despartă ziua de noapte și ei să fie semne pentru anotimpuri*⁷⁶ și pentru zile și pentru ani.

15. Și ei să înceapă să dea din întinderea cerului lumină pe pământ⁷⁷! Și așa a fost.

16. Și a făcut Dumnezeu doi luminători mari, pe luminătorul cel mare să stăpânească ziua și pe luminătorul cel mic să stăpânească noaptea și stelele.

17. Și i-a pus⁷⁸ Dumnezeu pe întinderea cerului să lumineze pământul,

18. și să stăpânească ziua și noaptea și să separe lumina de întuneric și a văzut Dumnezeu că sunt bune.

19. Și a fost o seară și a fost o dimineață: ziua a patra.

20. Și a spus Dumnezeu: *Să abunde apele de ființe*⁷⁹ *vii și pasărea să zboare pe deasupra pământului, pe fața întinderii cerului.*

21. Și a creat Dumnezeu peștii cei mari și toate viețuitoarele⁸⁰ ce se mișcă, ce abundă în mare după soiul lor și

⁷⁶ Lit.: „sezoane”, „perioade de timp”, „sărbători”.

⁷⁷ Lit.: „și fie ca ei să producă din întinderea cerului lumină peste pământ”.

⁷⁸ Lit.: „i-a dat”.

⁷⁹ Alte sensuri pentru *nefeș*: „suflet”, „viețuitoare”, „sine”, „persoană”, „dorință”, „emoție”, „pasiune”. Vezi F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *op.cit.*, p. 657.

⁸⁰ Același termen, *nefeș*.

toate păsările înaripate după soiul lor și a văzut Dumnezeu că sunt bune.

כב וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים לְאָמֹר פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ
אֶת-הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהַעֹף יִרְבַּ בָּאָרֶץ :

22. Și le-a binecuvântat Dumnezeu spunând: *Fiți roditori și înmulți-vă și umpleți apele mărilor⁸¹ și pasărea să se-nmulțească pe pământ.*

כג וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם חַמִּישִׁי: {פ}

23. Și a fost o seară și a fost o dimineață: ziua a cincea.

כד וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ
בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיֵּיתוֹ-אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי-כֵן :

24. Și a spus Dumnezeu: *Să dea pământul ființă vie după soiul ei, bovine și târătoare⁸² și fiare ale pământului după soiul lor! Și așa a fost.*

כה וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-חַיֵּית הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת-
הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל-רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ
וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב :

25. Și a făcut Dumnezeu fiarele pământului după soiul lor și bovinele după soiul lor și toate târătoarele pământului⁸³ după soiul lor și a văzut Dumnezeu că toate sunt bune.

כו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ
וַיִּרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-
הָאָרֶץ וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ עַל-הָאָרֶץ :

26. Și a spus Dumnezeu: *Să facem⁸⁴ om⁸⁵ în chipul⁸⁶ nostru, după asemănarea⁸⁷ noastră și să*

⁸¹ Lit. „umpleți apele în mări”.

⁸² Sau „reptile”.

⁸³ Aici apare pentru prima dată termenul *adamah* - „pământ” și nu *eretz*.

⁸⁴ Acest plural poate sugera acordul cu forma de plural a numelui *Elohim*.

⁸⁵ Termenul *adam* se poate referi la: „om”, „omenire”, „Adam” – numele primului om făcut.

⁸⁶ Termenul *telem* poate fi tradus și prin „imagine”. În viziunea lui Maimonide, nu se referă la forma sau configurația exterioară, Dumnezeu neavând trup, ci la o anume intuiție intelectuală cu care omul este înzestrat. Vezi Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp.22-23, și Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.258.

⁸⁷ Termenul *demut*, derivat de la verbul *damoh*, care înseamnă „a se asemana cu...”, semnificând asemănarea în privința unei noțiuni, idei. Vezi Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, *ed.cit.*, p.22, și Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.258.

domnească⁸⁸ peste peștii mării și peste păsările cerului și peste bovine și peste tot pământul și peste toate târâtoarele care mișună pe pământ!

כו וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצֶלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

27. Și a creat Dumnezeu omul în chipul Său, în chipul Lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie i-a creat.

כח וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ וּכְבִּשְׁתֶּהּ וַיְרֶדוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ:

28. Și i-a binecuvântat Dumnezeu și le-a spus Dumnezeu: Fiți roditori și înmulțiți-vă și umpleți pământul și supuneți-l și stăpâniți peste peștii mării și peste pasărea cerului și peste toate viețuitoarele care mișună pe pământ.

כט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת-כָּל-עֵשֶׂב זֶרַע זָרַע אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וְאֶת-כָּל-הָעֵץ אֲשֶׁר-בּוֹ פְּרִי-עֵץ זֶרַע זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֶכְלָה:

29. Și a spus Dumnezeu: Iată, v-am dat toată verdeața care aduce sămânță pe fața întregului pământ și toți pomii în care este rodul altor pomi care aduc sămânță, aceasta vă va fi pentru mâncare

ל וּלְכָל-חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל רוֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת-כָּל-גֵּרֶק עֵשֶׂב לְאֶכְלָה; וַיְהִי-כֵן:

30. și toate fiarele pământului și toate păsările cerului și tot ce mișună pe pământul care are în sine suflare de viață și toată verdeața pentru mâncare; și așa a fost.

לא וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי: {פ}

31. Și a văzut Dumnezeu tot ceea ce făcuse și iată că erau foarte bune și a fost o seară și a fost o dimineață: ziua a șasea.

⁸⁸ Lit.: „ei să domnească”.

בְּרֵאשִׁית 2

Geneza 2

א וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צָבָאם :

ב וַיִּכְלּוּ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה :

ג וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת : {פ}

ד אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בַּיּוֹם עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים--אֶרֶץ וְשָׁמַיִם :

ה וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהוָה בָּאָרֶץ וְכָל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ וָאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת-הָאֲדָמָה :

ו וַאֲדָם יָעַל מִן-הָאָרֶץ וַהֲשָׁקָה אֶת-כָּל-פְּגִי הָאֲדָמָה :

ז וַיִּצֹר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֹפֶר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשֹׁמֶת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם

1. Și [astfel] au fost făcute⁸⁹ cerurile și pământul și toată oștirea lor.

2. Și a sfârșit Dumnezeu în ziua a șaptea lucrarea pe care o făcuse și s-a odihnit în ziua a șaptea de toată lucrarea pe care o făcuse.

3. Și a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea și a sfințit-o căci în ea s-a odihnit de toată lucrarea pe care a creat-o Dumnezeu pe care a făcut-o.

4. Aceasta este istoria⁹⁰ cerului și a pământului când au fost create în ziua în care a făcut Domnul⁹¹ Dumnezeu pământul și cerurile.

5. Și Domnul încă nu făcuse toată verdeața câmpului pe pământ și toată iarba câmpului încă nu încolțise căci nu dăduse Domnul Dumnezeu ploaie pe pământ și nu era om să lucreze pământul.

6. Și un abur s-a ridicat⁹² din pământ și a udat toată fața pământului.

7. Și l-a întocmit⁹³ Domnul Dumnezeu pe om din țărâna

⁸⁹ Lit.: „sfârșite”, „terminate”.

⁹⁰ Alte sensuri pentru *toldah*: „descendență”, „generație”, „genealogie”.

⁹¹ Apare pentru prima dată numele tetragramat *Yod, He, Waw, He*.

⁹² Alte sensuri ale lui *alah*: „a merge în sus”, „a se ridica”, „a urca”. Vezi F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *op.cit.*, p.748.

⁹³ Pentru facerea omului nu se folosește *bara*, ci *yațar*: „a face”, „a făuri”, „a produce”, „a modela”, „a forma” – ca acțiune directă, raportându-se la ceva deja existent. Vezi Madeea Axinciuc, *op.cit.* 2008, p.135.

לְנֶפֶשׁ חַיָּה :

pământului și a suflat în nările lui suflare de viață și a fost omul un suflet viu.

ח וַיֵּטַע יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-בְּעֶדֶן--מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר :

8. Și a plantat Domnul Dumnezeu o grădină în Eden⁹⁴ la răsărit și l-a pus acolo pe omul pe care îl întocmise.

ט וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאֲדָמָה כָּל-עֵץ נֹחֵמַד לְמַרְאֶה וְטוֹב לְמֵאֵכֶל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע :

9. Și Domnul Dumnezeu a făcut să-ncolțească pe pământ toți pomii plăcuți la vedere și buni de mâncare și pomul vieții în mijlocul grădinii și pomul cunoașterii binelui și răului.

י וְנָהָר יֵצֵא מֵעֶדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת-הָגֶן וּמִשָּׁם יִפְרָד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רְאשִׁים :

10. Și un râu ieșea din Eden ca să ude grădina și de acolo se despărțea și se făceau patru capete.

יא שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֶת כָּל-אֶרֶץ הַחוּלָה אֲשֶׁר-שָׁם הַזָּהָב :

11. Numele celui dintâi este Pișon cel care înconjoară toată țara Havila unde este aurul.

יב וְזָהָב הָאֶרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם :

12. Și aurul acelei țări este bun acolo este bedeliumul și piatra de onix.

יג וְשֵׁם-הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן הוּא הַסּוֹבֵב אֶת כָּל-אֶרֶץ כּוּשׁ :

13. Și numele celui de-al doilea râu este Ghihon cel care înconjoară toată țara Cuș

יד וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדְקֵל הוּא הַחֹלֵץ קְדִמַּת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פָּרַת :

14. Și numele celui de-al treilea râu este Hidekel cel care se varsă⁹⁵ la Est de Așur și cel de-al patrulea râu este Prat.

טו וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וַיְנַחֲהוּ בְּגֶן-עֵדֶן לְעֲבֹדָה וּלְשִׁמְרָה :

15. Și a luat Domnul Dumnezeu pe om și l-a așezat în Grădina Eden să lucreze pământul și să-l păzească.

⁹⁴ Termenul *eden* poate fi tradus cu „plăcere”.

⁹⁵ Lit.: „merge”.

טז וַיֹּצֵא יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ-הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל :

יז וַיֹּמַעַץ הַדְּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכַלְדָּ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת :

יח וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הֵיטֵב הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לוֹ עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ :

יט וַיִּצָּר יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה כָּל-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל-הָאָדָם לִרְאוֹת מֶה-יִּקְרָא-לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא-לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ :

כ וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא-מָצָא עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ :

כא וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תִּרְדָּמָה עַל-הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעֵתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר תַּחֲתָנָה :

כב וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הַצִּלְעַת אֲשֶׁר-לָקַח מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָהּ אֶל-הָאָדָם :

16. Și a poruncit Domnul Dumnezeu omului spunând: *Din toți pomii din grădină să mănânci [în voie]*⁹⁶

17. și din pomul cunoașterii binelui și răului din el să nu mănânci căci în ziua în care vei mânca din el [sigur] vei muri⁹⁷!

18. Și a spus Domnul Dumnezeu: *Nu e bine ca omul să fie singur; îi voi face un ajutor potrivit!*

19. Și a întocmit Domnul Dumnezeu din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului și le-a adus la om ca să vadă cum le va numi și oricum a numit omul fiecare ființă vie acela a fost numele ei.

20. Și a numit omul toate vitele și păsările cerului și toate fiarele câmpului dar⁹⁸ pentru om nu s-a găsit niciun ajutor potrivit.

21. Și Domnul Dumnezeu a făcut să cadă un somn adânc peste om și a dormit și a luat una dintre coastele lui și a închis carnea la loc

22. și din coasta pe care o luase Domnul Dumnezeu din om a făcut⁹⁹ femeie¹⁰⁰ și a adus-o omului.

⁹⁶ În limba ebraică *ohel tohel* este o construcție cu infinitiv absolut care intensifică sensul acțiunii: „cu adevărat sa mănânci”. Uneori, această construcție este folosită cu valoare de imperativ. Vezi J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, Second Edition, Clarendon Press, Oxford, 1959, p.79.

⁹⁷ *mot tamot*, aceeași construcție cu infinitivul absolut: „cu adevărat vei muri”.

⁹⁸ În text apare *waw consecutiv*.

⁹⁹ Lit.: „a construit”.

כג וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצַם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לָזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחְתִּי-זֹאת:

כד עַל-כֵּן יַעֲזֹב-אִישׁ אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:

כה וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׂשׁוּ:

בְּרֵאשִׁית 3

א וַהֲנַחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל-הָאִשָּׁה אַף כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הָגֶן:

ב וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-הַנָּחָשׁ מִפְּרִי-עֵץ הָגֶן נֹאכֵל:

ג וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ-הָגֶן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן-תָּמוּתוּ:

ד וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל-הָאִשָּׁה לֹא-מוֹת תָּמוּתוּ:

23. Și omul a spus astfel¹⁰¹: *În sfârșit os din osul meu și carne din carnea mea este aceasta se va numi femeie căci din bărbat a fost luată.*

24. De aceea va lăsa bărbatul pe tatăl lui și pe mama lui și se va alipi de soția lui și vor fi un singur trup¹⁰².

25. Și erau amândoi goi omul și soția sa și nu le era rușine.

Geneza 3

1. Și șarpele era mai viclean decât toate fiarele câmpului pe care le-a făcut Domnul Dumnezeu; și i-a spus femeii: *Oare a spus Dumnezeu să nu mâncați din toți pomii din grădină?*

2. Și a spus femeia șarpelui: *Din rodul pomilor din grădină putem mânca*

3. *dar¹⁰³ din fructul pomului care este în mijlocul grădinii Dumnezeu a spus: Să nu mâncați din el și [nici] să nu-l atingeți ca nu cumva să muriți!*

4. Și a spus șarpele femeii: *Cu*

¹⁰⁰ Lit.: „Și a făcut a Domnul Dumnezeu din coasta pe care o luase din om, femeie”.

¹⁰¹ Lit.: „acestea”.

¹⁰² Lit.: „carne”.

¹⁰³ În text apare *waw consecutiv*.

siguranță nu veți muri!

ה כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו
עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע:

ו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאונה-
הוא לעיניו ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו
ותאכל ותתן גם לאישה עמה ואכל:

ז ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם
ויתפרו עליה תאנה ויעשו להם חגרת:

ח וישמעו את-קול יהוה אלהים מתהלך בגן--
לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני יהוה
אלהים בתוך עץ הגן:

ט ויקרא יהוה אלהים אל-האדם ויאמר לו
איפה:

י ויאמר את-קלך שמעתי בגן ואירא כי-עירם
אנכי ואחבא:

יא ויאמר מי הגיד לך כי עירם אתה המן-העץ
אשר צויתיד לבלתי אכל-ממנו אכלת:

5. *Căci știe Dumnezeu că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu cunoscând binele și răul.*

6. *Și a văzut femeia că era bun pomul pentru mâncare și că era plăcut de privit¹⁰⁴ și ca pomul era de dorit ca să înțeleptească și a luat din fructul lui și a mâncat și a dat de asemenea și soțului ei care era cu ea și a mâncat [și el].*

7. *Și amândurora li s-au deschis ochii și au știut că erau goi și au cusut frunze de smochin și și-au făcut învelitoare¹⁰⁵.*

8. *Și au auzit vocea Domnului Dumnezeu care umbla în grădină în adierea¹⁰⁶ zilei și s-au ascuns omul și soția lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii din grădină.*

9. *Și l-a chemat Domnul Dumnezeu pe om și i-a spus: Unde ești?*

10. *Și [el] a răspuns¹⁰⁷: Am auzit vocea Ta în grădină și m-am temut căci eram gol și m-am ascuns.*

11. *Și [El] a spus: Cine ți-a spus¹⁰⁸ că ești gol? Ai mâncat cumva din*

¹⁰⁴ Lit.: „era o plăcere pentru ochi”.

¹⁰⁵ Lit.: „brâuri”, „curele”.

¹⁰⁶ În text apare termenul *ruah*.

¹⁰⁷ Lit.: „Și a spus”.

pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci?

יב וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא
וְנָתַתָּה-לִּי מִן-הָעֵץ וְאָכַל:

12. Și a spus omul: *Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine ea mi-a dat din pom și am mâncat.*

יג וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה-זֹּאת עָשִׂית
וְתֹאמְרִי הָאִשָּׁה הִנָּחֵשׁ הִשְׁיֵאנִי וְאָכַל:

13. Și a spus Domnul Dumnezeu femeii: *Ce ai făcut? Și femeia a spus: Șarpele m-a ademenit¹⁰⁹ și am mâncat!*

יד וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂית
זֹאת אֲרוּר אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה
עַל-גִּחְוֹנְךָ תֵּלֵךְ וְעַפְרֹת תֹּאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ:

14. Și a spus Domnul Dumnezeu șarpelui: *Pentru că ai făcut aceasta blestemat ești între toate vitele și între toate fiarele câmpului pe pântecul tău vei merge și țărână vei mânca toate zilele vieții tale*

טו וַאֲיִבָּהּ אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זֶרְעֶךָ
וּבֵין זֶרְעָהּ הוּא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ
עָקֵב: {ס}

15. *și împotrivire voi pune între tine și femeie și între sămânța ta și sămânța ei ea¹¹⁰ îți va zdrobi capul și tu îi vei zdrobi călcâiul.*

טז אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר הָרְבָּה אֲרָבָה עֲצָבוֹנְךָ וְהִרְבֵּךְ
בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל-אִישׁךָ תִּשְׁוָקֶתְךָ וְהוּא
יִמָּשֶׁל-בָּךְ: {ס}

16. Femeii¹¹¹ I-a spus: *Mult îți voi înmulți durerea și sarcina ta în durere vei naște fii și dorința ta va fi după¹¹² soțul tău și el va stăpâni peste tine.*

יז וּלְאָדָם אָמַר כִּי-שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל
מִן-הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ
אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךָ בְּעֶצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי
חַיֶּיךָ:

17. Și omului I-a spus: *Pentru că ai ascultat glasul soției tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit spunând să nu mănânci*

¹⁰⁸ Alte sensuri ale termenului *nagad*: „a face evident”, „a face cunoscut”, „a anunța”, „a declara”, „a expune”, „a informa”.

¹⁰⁹ Alte sensuri ale termenului *naša*: „a stârni”, „a păcăli”, „a înșela”.

¹¹⁰ Lit.: „el”, prin acord cu subst. *zera* „sămânță”, care este la genul masculin în limba ebraică.

¹¹¹ Lit.: „Către femeie”.

¹¹² Lit.: „înspre”.

din el blestemat este pământul din cauza ta cu durere îți vei lua hrana¹¹³ din el în toate zilele vieții tale

יח וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את-עשב השדה :

18. *și spini și ciulini îți va da și vei mânca verdeața câmpului*

יט בועת אפיו תאכל לחם עד שובך אל-האדמה כי ממנה לקחת כי-עפר אתה ואל-עפר תשוב :

19. *în sudoare frunții tale vei mânca pâinea până te vei întoarce în pământ căci din el ai fost luat caci țărână ești și în țărână te vei întoarce.*

כ ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה אם כל-חי :

20. *Și a numit-o omul pe soția sa Hava căci ea a fost mama tuturor celor vii.*

כא ויעש יהוה אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם : {פ}

21. *Și a făcut Domnul Dumnezeu omului și soției sale haine din piele și i-a îmbrăcat.*

כב ויאמר יהוה אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורוע ועתה פן-ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם :

22. *Și a spus Domnul Dumnezeu: Iată omul a devenit ca unul dintre Noi cunoscând binele și răul; și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia și¹¹⁴ din pomul vieții și să mănânce și să trăiască veșnic!*

כג וישלחהו יהוה אלהים מגן-עדן לעבד את-האדמה אשר לקח משם :

23. *Și l-a trimis Domnul Dumnezeu din grădina Edenului ca să lucreze pământul din care fusese luat.*

כד ויגרש את-האדם וישכן מקדם לגן-עדן את-הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את-דרך עץ החיים : {ס}

24. *Și l-a alungat pe om și a așezat la Est de grădina Edenului heruvimi și o sabie învăpăiată care să se întoarcă în fiecare parte pentru a păzi calea pomului vieții.*

¹¹³ Lit.: „în durere vei mânca”

¹¹⁴ În ebraică *gam*: „de asemenea”.

בראשית 4

Geneza 4

א וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד
אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה:

1. Și Adam a cunoscut-o¹¹⁵ pe Hava soția lui și a rămas însărcinată și a născut pe Cain și a spus: *Am primit un bărbat de la Domnul!*

ב וַתִּסֹּף לָלֶדֶת אֶת-אָחִיו אֶת-הָבֶל וְיְהִי-הֶבֶל
רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:

2. Și a mai născut pe fratele lui pe Hebel; și a fost Hebel păzitor de oi și Cain a fost lucrător al pământului.

ג וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה
מִנְחָה לַיהוָה:

3. Și s-a întâmplat că după o vreme¹¹⁶ a venit Cain să aducă dar¹¹⁷ Domnului din fructul pământului.

ד וְהֶבֶל הָבִיא גַם-הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ
וּמִחֲלָבֵהוּ וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל-הֶבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ:

4. Și Hebel a venit și el să aducă din primii născuți ai turmei lui și din grăsimea lor; și s-a uitat cu plăcere¹¹⁸ Domnul la Hebel și la darul lui.

ה וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן
מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָנָיו:

5. Dar¹¹⁹ către Cain și către darul lui nu s-a uitat cu plăcere și Cain s-a înfuriat foarte tare și i s-a posomorât fața¹²⁰.

ו וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה
נָפְלוּ פָנֶיךָ:

6. Și a spus Domnul lui Cain: *De ce te-ai înfuriat și de ce ți s-a posomorât fața?*

¹¹⁵ Aici, termenul *yada* înseamnă „a cunoaște”, cu trimitere la relație intimă care presupune și apropiere fizică.

¹¹⁶ Lit.: „și a fost că, în sfârșit”.

¹¹⁷ Alte sensuri ale termenului *minhah*: „ofrandă”, „sacrificiu”, „jertfă”, „prinos”.

¹¹⁸ Lit.: „s-a uitat cu interes”, „și-a fixat privirea”.

¹¹⁹ În text apare *waw consecutiv*.

¹²⁰ Lit.: „i-a căzut fața”.

ז הלוא אם-תיטיב שאת ואם לא תיטיב
לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה
תמשל-בו :

ח ויאמר קין אל-הבל אחיו ויהי בהיותם
בשדה ויקם קין אל-הבל אחיו ויהרגהו :

ט ויאמר יהוה אל-קין אי הבל אחיך ויאמר
לא ידעתי השמר אחי אנכי :

י ויאמר מה עשית קול דמי אחיך צעקים
אלי מן-האדמה :

יא ועתה ארור אתה מן-האדמה אשר
פצתה את-פיה לקחת את-דמי אחיך מידך :

יב כי תעבד את-האדמה לא-תסוף תת-כחה
לך נע ונד תהיה בארץ :

יג ויאמר קין אל-יהוה גדול עוני מנשא :

7. Oare nu vei fi înălțat dacă faci binele și dacă nu faci binele *păcatul* stă cuibărit¹²¹ la ușă; pofta lui se va ține de tine și tu să stăpânești peste el.

8. Și i-a vorbit Cain lui Hebel fratele său și a fost așa: [erau ei] pe câmp și s-a ridicat Cain împotriva lui Hebel fratele său și l-a ucis.

9. Și i-a spus Domnul lui Cain: *Unde este Hebel fratele tău?* Și el a spus: *Nu știu păzitorul fratelui meu sunt eu?*

10. Și a spus: *Ce ai făcut? Glasul sângelui¹²² fratelui tău strigă către mine din pământ.*

11. *Și acum blestemat ești tu de pământul care și-a deschis gura să ia sângele fratelui tău din mâna ta.*

12. *Când¹²³ vei lucra pământul nu-ți va mai da de aici înainte puterea lui; șovăitor și rătăcitor vei fi pe pământ.*

13. Și a spus Cain Domnului: *Pedeapsa mea este mai mare decât o pot duce!*

¹²¹ Lit. „chircit” - păcatul e ca o fiară chircită. Vezi F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *op.cit.*, p.308.

¹²² În text, termenul apare la pl. *damei*, care înseamnă *sânge vărsat*.

¹²³ Lit.: „Căci”, „Pentru că”.

יד הן גִּרְשֵׁת אֶתִּי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה
וּמִפְּנֵי אֶסְתֵּר וְהִיִּיתִי נֶעַ וְנָד בְּאַרְץ וְהָיָה כָּל-
מִצְאֵי יְהִרְגֵנִי :

טו וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לָכֵן כָּל-הָרֶג קִין שְׂבָעִתִּים
יָקֻם וַיִּשָּׂם יְהוָה לָקִין אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת-
אֹתוֹ כָּל-מִצְאוֹ :

טז וַיֵּצֵא קִין מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאַרְץ-נוֹד
קִדְמַת-עֵדֶן :

יז וַיֵּדַע קִין אֶת-אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-חֲנוֹךְ
וַיְהִי בְנָה עֵיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעֵיר כְּשֵׁם בְּנוֹ
חֲנוֹךְ :

יח וַיִּוָּלֵד לְחֲנוֹךְ אֶת-עֵירֵד וְעֵירֵד יָלַד אֶת-
מְחוּיָאֵל וּמְחוּיָאֵל יָלַד אֶת-מֶתוּשָׁאֵל
וּמֶתוּשָׁאֵל יָלַד אֶת-לֶמֶךְ :

יט וַיִּקַּח-לוֹ לִמְךָ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה
וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צִלָּה :

כ וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת-יָבֵל הוּא הִיָּה--אָבִי יֵשֶׁב
אֱהֶל וּמִקְנֶה :

14. Iată m-ai alungat astăzi de pe fața
pământului și m-ai ascuns de la
fața ta și voi fi șovăitor și rătăcitor
pe pământ și va fi că oricine mă va
găsi mă va ucide.

15. Și i-a spus Domnul: *De aceea
oricine va ucide pe Cain pedeapsa-
i va fi înșeptită. Și a pus Domnul
lui Cain un semn ca nu cumva
cineva găsindu-l să-lucidă.*

16. Și a plecat¹²⁴ Cain de la fața
Domnului și s-a așezat în țara Nod
la Est de Eden.

17. Și a cunoscut-o Cain pe soția lui și
a rămas însărcinată și a născut pe
Hanoh și a zidit o cetate¹²⁵ și a pus
numele cetății după numele fiului
său Hanoh.

18. Și lui Hanoh i s-a născut Irad și
Irad a născut pe Mehuiael și
Mehuiael a născut pe Metușael și
Metușael a născut pe Lemeh.

19. Și Lemeh și-a luat două soții
numele uneia era Ada și numele
celeii de-a doua era Tila.

20. Și a născut Ada pe Iabal el a fost
tatăl celor care locuiesc în corturi și
au vite.

¹²⁴ Lit. „a ieșit”.

¹²⁵ Lit. „a fost că a zidit o cetate”.

כא וְשֵׁם אָחִיו יוֹבָל הוּא הָיָה--אָבִי כָל-תַּפֵּשׁ
כְּנֹר וְעֹגָב :

כב וַצֵּלָה גַם-הוּא יָלְדָה אֶת-תּוּבַל קֵיִן--לְטֵשׁ
כָּל-חֶרֶשׁ נְחָשֶׁת וּבְרָזָל וְאַחֹת תּוּבַל-קֵיִן
נַעֲמָה :

כג וַיֹּאמֶר לָמֹד לְנָשָׁיו עֲדָה וַצֵּלָה שָׁמַעַן קוֹלִי
נָשִׁי לָמֹד הֶאֱזִינָה אִמְרָתִי כִּי אִישׁ הֲרֹגְתִּי
לִפְצָעִי וַיֵּלֶד לְחַבְרָתִי :

כד כִּי שִׁבְעָתַיִם יָקָם-קֵי וְלָמֹד שִׁבְעִים
וְשִׁבְעָה :

כה וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת-אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן
וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת-לִי אֱלֹהִים זָרַע
אַחֲרֵי--תַּחַת הַבֵּל כִּי הָרְגוּ קֵיִן :

כו וּלְשֵׁת גַּם-הוּא יָלַד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ
אֵנוֹשׁ אִזּוֹ הוֹחֵל לִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה : {ס}

21. Și numele fratelui său era Iubal; el a fost tatăl tuturor celor care mănuiesc harpa și instrumentul de suflat.

22. Și Tila a născut și ea pe Tubal-Cain făuritor a tot felul de unelte din bronz și fier și sora lui Tubal-Cain a fost Naama.

23. Și spus Lemeh soțiilor sale Ada și Tila: *Auziți glasul meu voi soțiile lui Lemeh ascultați vorbirea mea căci am ucis un om pentru rana mea și un tânăr pentru vânătaia mea.*

24. *Căci de șapte ori va fi răzbunat Cain și Lemeh de șaptezeci și șapte de ori.*

25. Și a cunoscut-o Adam din nou pe soția sa și a născut un fiu și i-au pus numele Șet *pentru că a pus Domnul în mine altă sămânță în locul lui Hebel pe care l-a ucis Cain.*

26. Și lui Șet de asemenea i s-a născut un fiu și i-a pus numele Enoș; atunci au început să cheme numele Domnului.

בראשית 5

Geneza 5

א זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם
בְּדִמּוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ :

ב זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת-
שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָה :

ג וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאֵת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בְּדִמּוּתוֹ
כְּצִלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת :

ד וַיְהִי יָמֵי-אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-שֵׁת שְׁמֹנֶה
מֵאֵת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת :

ה וַיְהִי כָל-יָמֵי אָדָם אֲשֶׁר-חֵי תִשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה
וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְיָמָת : { ס }

ו וַיְחִי-שֵׁת חֲמֵשׁ שָׁנִים וּמֵאֵת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-
אֶנוֹשׁ :

ז וַיְחִי-שֵׁת אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-אֶנוֹשׁ שֶׁבַע שָׁנִים
וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת :

ח וַיְהִי כָל-יָמֵי-שֵׁת שְׁתַּיִם עָשָׂרָה שָׁנָה וּתִשַׁע
מֵאוֹת שָׁנָה וְיָמָת : { ס }

ט וַיְחִי אֶנוֹשׁ תִּשְׁעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-קֵיֵן :

י וַיְחִי אֶנוֹשׁ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-קֵיֵן חֲמֵשׁ עָשָׂרָה
שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת :

יא וַיְהִי כָל-יָמֵי אֶנוֹשׁ חֲמֵשׁ שָׁנִים וּתִשַׁע מֵאוֹת
שָׁנָה וְיָמָת : { ס }

1. Aceasta este cartea descendenților lui Adam; în ziua în care a creat Dumnezeu om în asemănarea lui Dumnezeu l-a făcut.

2. Bărbat și femeie i-a creat și i-a binecuvântat și le-a pus numele de om în ziua în care i-a creat.

3. Și a trăit Adam o sută treizeci de ani și a născut [un fiu] în asemănarea sa precum chipul său și i-a pus numele Șet.

4. Și după ce a născut pe Șet au fost zilele lui Adam o sută optzeci de ani și a născut fii și fiice.

5. Și toate zilele lui Adam au fost nouă sute treizeci de ani și a murit.

6. Și a trăit Șet o sută cinci ani și a născut pe Enoș.

7. Și a trăit Șet după ce a născut pe Enoș opt sute șapte ani și a născut fii și fiice.

8. Și toate zilele lui Șet au fost nouă sute douăsprezece ani și a murit.

9. Și a trăit Enoș nouăzeci de ani și a născut pe Cheinan.

10. Și a trăit Enoș după ce a născut pe Cheinan opt sute cincisprezece ani și a născut fii și fiice.

11. Și toate zilele lui Enoș au fost nouă sute cinci ani și a murit.

- יב** וַיְחִי קַיִן שְׁבַעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-מַהֲלָאֵל:
יג וַיְחִי קַיִן אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-מַהֲלָאֵל
 אַרְבָּעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
 וּבָנוֹת:
יד וַיְהִי כָל-יְמֵי קַיִן עָשָׂר שָׁנִים וַתֵּשַׁע מֵאוֹת
 שָׁנָה וַיָּמָת: {ס}
טו וַיְחִי מַהֲלָאֵל חֲמֵשׁ שָׁנִים וְשָׁשִׁים שָׁנָה
 וַיּוֹלֶד אֶת-יָרֵד:
טז וַיְחִי מַהֲלָאֵל אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-יָרֵד שְׁלֹשִׁים
 שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:
יז וַיְהִי כָל-יְמֵי מַהֲלָאֵל חֲמֵשׁ וַתֵּשַׁעִים שָׁנָה
 וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: {ס}
יח וַיְחִי-יָרֵד שְׁתַּיִם וְשָׁשִׁים שָׁנָה וּמָאָת שָׁנָה
 וַיּוֹלֶד אֶת-חֲנוּךְ:
יט וַיְחִי-יָרֵד אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-חֲנוּךְ שְׁמֹנֶה
 מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:
כ וַיְהִי כָל-יְמֵי-יָרֵד שְׁתַּיִם וְשָׁשִׁים שָׁנָה וַתֵּשַׁע
 מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: {ס}
כא וַיְחִי חֲנוּךְ חֲמֵשׁ וְשָׁשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-
 מֶתוּשָׁלַח:
כב וַיִּתְחַלֵּף חֲנוּךְ אֶת-הָאֱלֹהִים אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
 אֶת-מֶתוּשָׁלַח שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
 וּבָנוֹת:
כג וַיְהִי כָל-יְמֵי חֲנוּךְ חֲמֵשׁ וְשָׁשִׁים שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ
 מֵאוֹת שָׁנָה:
 12. Și a trăit Cheinan șaptezeci de ani
 și a născut pe Mahalalel.
 13. Și a trăit Cheinan după ce a născut
 pe Mahalalel opt sute patruzeci de
 ani și a născut fii și fiice.
 14. Și toate zilele lui Cheinan au fost
 nouă sute zece ani și a murit.
 15. Și a trăit Mahalalel șaptezeci și
 cinci de ani și a născut pe Iared.
 16. Și a trăit Mahalalel după ce a
 născut pe Iared opt sute treizeci de
 ani și a născut fii și fiice.
 17. Și toate zilele lui Mahalalel au fost
 opt sute nouăzeci și cinci de ani și
 a murit.
 18. Și a trăit Iared o sută șaizeci și doi
 de ani și a născut pe Hanoh.
 19. Și a trăit Iared după ce a născut pe
 Hanoh opt sute de ani și a născut fii
 și fiice.
 20. Și toate zilele pe care le-a trăit
 Iared au fost nouă sute șaizeci și
 doi de ani și a murit.
 21. Și a trăit Hanoh șaizeci și cinci de
 ani și a născut pe Metușalah.
 22. Și a umblat Hanoh cu Dumnezeu
 după ce l-a născut pe Metușalah
 trei sute de ani și a născut fii și
 fiice.
 23. Și toate zilele lui Hanoh au fost trei
 sute șaizeci și cinci de ani.

כד וַיִּתְחַלֵּף חֲנוּךְ אֶת-הָאֱלֹהִים וַאֲיָנֹו כִּי-לָקַח
אֹתֹו אֱלֹהִים: {ס}

כה וַיְחִי מֵתוֹשֶׁלַח שְׁבַע וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמָאֵת שָׁנָה
וַיֹּלֶד אֶת-לֶמֶךְ:

כו וַיְחִי מֵתוֹשֶׁלַח אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-לֶמֶךְ שְׁתֵּים
וּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וּשְׁבַע מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים
וּבָנוֹת:

כז וַיְהִי כָל-יְמֵי מֵתוֹשֶׁלַח תְּשַׁע וּשְׁשִׁים שָׁנָה
וַתְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: {ס}

כח וַיְחִי-לֶמֶךְ שְׁתֵּים וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמָאֵת שָׁנָה
וַיֹּלֶד בָּן:

כט וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יִנְחָמֵנוּ
מִכָּעֲשָׁנוּ וּמִכַּעֲבֹן יָדֵינוּ מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אָרָה
יְהוָה:

ל וַיְחִי-לֶמֶךְ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-נֹחַ חֲמֵשׁ וַתְּשַׁעִים
שָׁנָה וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

לא וַיְחִי כָל-יְמֵי-לֶמֶךְ שְׁבַע וּשְׁבַעִים שָׁנָה וּשְׁבַע
מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: {ס}

לב וַיְהִי-נֹחַ בֶּן-חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד נֹחַ אֶת-
שֵׁם אֶת-חָם וְאֶת-יָפֶת:

24. Și a umblat Hanoh cu Dumnezeu și nu a mai fost pentru că l-a luat Dumnezeu.

25. Și a trăit Metușalah o sută optzeci de ani și a născut pe Lemeh.

26. Și a trăit Metușalah după ce a născut pe Lemeh șapte sute optzeci și doi de ani și a născut fii și fiice.

27. Și toate zilele lui Metușalah au fost nouă sute șaptezeci și nouă de ani și a murit.

28. Și a trăit Lemeh o sută optzeci și doi de ani și a născut un fiu.

29. Și i-a pus numele Noah spunând: Acesta ne va alina în lucrarea noastră și în osteneala mâinilor noastre din cauza pământului pe care l-a blestemat Domnul.

30. Și a trăit Lemeh după ce a născut pe Noah cinci sute nouăzeci și cinci de ani și a născut fii și fiice.

31. Și toate zilele lui Lemeh au fost șapte sute șaptezeci și șapte de ani și a murit.

32. Și Noah a fost în vârstă de cinci sute de ani și Noah a născut pe Șem Ham și Iafet.

Ioana BUJOR*

VOCATION SIVE ELECTIO?

**O ABORDARE RAȚIONALISTĂ A PROBLEMEI POPORULUI ALES, LA
BARUCH SPINOZA (*TRATATUL TEOLOGICO-POLITIC*, CAP. III - *DE
HEBRAEORUM VOCATIONE. ET AN DONUM PROPHETICUM HEBRAEIS
PECULIARE FUERIT*)**

VOCATION SIVE ELECTIO?

**A RATIONALIST APPROACH OF THE CHOSEN PEOPLE ISSUE, AT
BARUCH SPINOZA (*TREATISE ON THEOLOGY AND POLITICS*, CHAP. III
- *DE HEBRAEORUM VOCATIONE. ET AN DONUM PROPHETICUM
HEBRAEIS PECULIARE FUERIT*)**

- Abstract -

The terms „covenant” and „chosen people” are among the most widely discussed notions when it comes to the well-known monotheistic doctrine from Hebrew Bible. According to the traditional view, God established an everlasting covenant with the people of Israel at Mount Sinai and made them His chosen people (*am hanivar*). However, seventeenth-century philosopher Baruch Spinoza, in one of his most controversial work, *Tractatus theologico-politicus* (anonymously published in 1670), promotes a different way of interpreting the Scripture. In the third chapter of his *Treatise*, Spinoza calls into question the validity of Israel’s chosenness. The present paper aims to offer a translation from Latin into Romanian of the chapter already mentioned. It is worth noting that the translation follows the edition of the original Latin text prepared by Carl Gebhardt (Heidelberg, 1925). Also, it must be emphasized that this translation is part of a wider paper - *Vocation sive electio? On the chosen people in Theological-Political Treatise. Translation and interpretation* – whose purpose was to analyse the problem of the chosen people of Israel from Spinoza’s perspective.

Keywords: election, chosen people, covenant, Judaism, identity, rationalism, philosophy.

* Universitatea din București (ioanabujor28@yahoo.com).

Cazul poporului lui Israel pare să fie o excepție de la dinamica cea mai frecventă pe care o suferă identitățile naționale de-a lungul devenirii istorice, mai ales când este vorba de o istorie deosebit de tumultuoasă; în ciuda exilului, primejdiilor sau a calamităților care s-au succedat rând pe rând, el a continuat să existe. Se poate trage de aici concluzia că el este, într-adevăr, poporul ales? Baruch Spinoza, filosof raționalist din secolul al XVII-lea, a abordat această întrebare într-o manieră mai degrabă filosofică decât confesională în lucrarea sa, *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratatul teologico-politic*). În capitolul al III-lea al tratatului în discuție, *De Hebraeorum vocatione. Et an Donum Propheticum Hebraeis peculiare fuerit*, Spinoza ajunge la câteva concluzii intrigante, ce își găsesc fundamentul în respingerea caracterului veșnic, singular sau absolut al alegerii.

Născut în 1632, la Amsterdam, într-o familie de evrei *marrani*¹ veniți din Portugalia, filosoful apare drept o personalitate controversată în epocă din cauza cutezanței sale de a se îndepărta de tradiție și de curentele filosofiei tradiționale. Deși este educat în spiritul comunității evreiești din Amsterdam și se remarcă drept un elev ilustru, în 1656 i se va aplica cea mai gravă pedeapsă, excomunicarea (*herem*). În textul excomunicării sale este criticat aspru și acuzat de *erezii abominabile*; totuși, nu este dată nicio explicație în vederea clarificării acestei sintagme.

Tratatul teologico-politic: structură și conținut

Etica și *Tratatul teologico-politic* sunt considerate cele două opere de maturitate ale lui Baruch Spinoza. Interesant este că în momentul excomunicării sale (1656), Spinoza nu publicase încă nimic, iar singura lucrare publicată în timpul vieții sub numele lui (1663) este un comentariu la *Principiile filosofiei* lui Descartes (*Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I et II, More Geometrico demonstratae*), lucrare ce nu poate fi caracterizată drept conținând *erezii abominabile*, așa cum apare în textul excomunicării. Abia în 1675, *Etica* începe să circule sub formă de manuscris, urmând ca în 1677 (după moartea sa) să apară în *Opera posthuma*,

¹ Termen folosit pentru a desemna evreii din Spania și Portugalia care, deși au fost obligați să se convertească la catolicism, au continuat să practice iudaismul în secret (este și cazul familiei lui Spinoza care emigrează din Portugalia în Amsterdam, Țările de Jos).

alături de alte lucrări precum: *Tactatus de Emendatione Intellectus* (*Tratatul despre îndreptarea intelectului*), *Tractatus Politicus* (*Tratatul politic*), *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (un compendiu al gramaticii limbii ebraice), cât și alături de corespondența filosofului (*Epistolae*). Un an mai târziu, întreaga operă a lui Spinoza va fi interzisă de către statul olandez.

În ceea ce privește *Tratatul teologico-politic*, acesta a fost publicat în 1670, anonim, și a stârnit numeroase reacții adverse, mai ales din partea adeptilor dogmelor scolastice și teologice.

Un element-cheie în decodificarea mesajului *Tratatului teologico-politic* îl reprezintă însăși „Prefața”, unde Spinoza, pe de o parte, oferă o justificare nevoii sale de a scrie această lucrare, pe de altă parte, prezintă o structură sumară a cărții împreună cu lucrurile ce urmează a fi discutate. Necesitatea scrierii unui astfel de studiu și-a găsit fundamentul în următoarele considerente: teama („cauza de la care se naște, se menține și se păstrează vie superstiția”²), prejudecățile („care învăluie sufletul sub masca evlaviei”³) și libertatea. Elementul comun acestora, la care filosoful se raportează, este individul⁴. Spinoza face referire în nenumărate rânduri la acesta, îndeosebi atunci când subliniază nepriceperea, naivitatea și ignoranțalui, atât în „Prefață”⁵, cât și în cuprinsul cărții⁶. În ceea ce privește libertatea⁷, Spinoza se dovedește a fi actual în contextul lumii de astăzi, atunci când recunoaște liberul arbitru și admite importanța acestuia pentru buna funcționare a statului și a lumii, în general. În același timp, este și un mod prin care își ia măsurile de precauție pentru a nu fi înțeles greșit (deși publică anonim); libertatea este în acord cu dreptul natural pe care un individ îl are într-un stat liber.

² Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Prefață, t.n.

³ Ibidem, t.n.

⁴ I.e. poporul/omul obișnuit/vulgul (< lat. *vulgus*).

⁵ Vezi Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Prefață: „de aceea, poporul rămâne mereu la fel de jalnic, pentru nimic nu-și găsește mai mult timp liniștea, ci îi place îndeosebi acel lucru care este nou și care nu l-a înșelat”, t.n.

⁶ Ibidem: „în sfârșit, știu că statornicia mulțimii este îndărătnică, și nu este condusă de rațiune, ci dusă de o pornire nestăvilă, fie când laudă, fie când critică”, t.n.

⁷ Ibidem: „așadar, de vreme ce nouă ni s-a dat rara fericire să trăim într-o Republică, unde fiecare i s-a îngăduit întreaga libertate de a judeca și de a cinsti pe Dumnezeu după felul său, și unde nimic nu este mai scump și mai dulce decât libertatea”, t.n.

Un alt concept pe care Spinoza îl introduce în discursul său este rațiunea⁸, care, în viziunea sa, a fost nedreptățită de-a lungul timpului, fiind greșit interpretată („este clar că rațiunea, nu numai că este disprețuită, dar este și condamnată de mulți drept un izvor de lipsă de evlavie”⁹), în timp ce „născocirile omenești sunt privite ca documente divine”¹⁰. În fapt, din întregul tratat transpar multiple perechi duale, în care rațiunea reprezintă o constantă: rațiune și teologie, rațiune și religie, rațiune și credință, rațiune și superstiție (înțeleasă drept credulitate, caracteristică unei minți ce persistă în irațional).

Structural, *Tratatul teologico-politic* cuprinde douăzeci de capitole și poate fi divizat în trei părți principale, în funcție de modul în care filosoful alege să trateze problemele aflate în discuție. Prima parte (capitolele I-VI) constituie un demers introductiv-explicativ, în care Spinoza supune atenției lucruri fundamentale în cuprinsul iudaismului (relația profeție-profeți, legea divină-miracole și ceremonii, statutul privilegiat al poporului evreu de a fi poporul ales și de a profeti), dorind să explice propria sa atitudine față de acestea. Elementul care este adus în centrul discuției în această parte este faptul că nu recunoaște profeția ca având de-a face cu supranaturalul, ci, pornind de la Scriptură (acordând o atenție deosebită definirii termenului ebraic *ruah*¹¹), conchide că profeții doar aveau o imaginație neobișnuită și deasupra celei comune¹²). Urmând acest argument, se afirmă că revelația se face prin imaginație, de aceea profețiile au variat depinzând de imaginația profeților.

A doua parte (capitolele VII-XI) are un caracter interpretativ și presupune examinarea amănunțită a relatărilor biblice, scopul fiind „să ne eliberăm mintea de prejudecățile teologice și să nu admitem cu ușurință drept documente divine plâsmuirile omenești”¹³, după cum însuși autorul precizează. Spinoza critică vehement manipularea dominației religioase, care, deși se bazează pe textul Scripturii, ea devine un instrument pentru supunerea

⁸ În textul original din limba latină, pentru „rațiune” apare *lumen naturale*, „lumină naturală”.

⁹ Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Prefață, t.n.

¹⁰ Ibidem, t.n.

¹¹ Pentru explicațiile pe care le propune filosoful acestui termen, vezi Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, cap. I.

¹² Idee care se regăsește în capitolul I al *Tratatului teologico-politic*.

¹³ Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, cap. VI, t.n.

și controlul individului, dar și un mijloc al dezbinărilor între oameni. De aceea, filosoful îndeamnă la o interpretare făcută prin filtrul *luminii naturale*.

Capitolele XII-XV pot fi interpretate ca fiind o abordare concludivă, întrucât ideile prezentate în aceste capitole succed logic explicațiilor precedente. O idee care urmează demersului interpretativ din cea de-a doua parte este legată de scopul Scripturii, anume „învățătura Scripturii nu conține speculații sublimе, și nici lucruri filosofice, ci doar lucruri foarte simple care pot fi înțelese chiar și de cineva greu de cap” (Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, cap. IX, t.n.). În această parte accentul se pune pe găsirea unor relații sau din contră, spulberarea unor legături și inversarea unor raporturi între: teologie și rațiune, teologie și filosofie. Ultimele capitole ale *Tratatului* (capitolele XVI-XX) sunt îndreptate spre cadrul politic, care vizează statul și libertatea individului de a gândi în acest construct politic. Acest lucru nu este întâmplător, întrucât filosoful însuși mărturisește că unul din scopurile sale este de a arăta că filosofia nu contravine normelor statului.

Sintetizând, mesajul pe care îl are în vedere Spinoza în *TTP* este unul unitar și în esență, simplu, ce are în vedere buna orânduire a vieții prin filtrul rațiunii. Ideile care stăruie în discursul său, necesare a fi urmărite în analiza capitolelor *Tratatului*, pot fi rezumate după cum urmează:

- *Deus sive natura* („Dumnezeu sau natura”, după cum este susținut și în *Etica*);
- existența unui mecanism de producere a superstiției (declanșată de frică, susținută de ritual/ceremonial/practică religioasă și perpetuată de o religie falsă);
- instituționalizarea religiei își găsește fundamentul în abuzurile de interpretare care vizează dominația autorității ecleziastice;
- mesajul Scripturii este unul foarte simplu, care nu conține speculații și are în vedere ascultarea și buna funcționare a unui construct socio-politic;
- filosofia nu se află în niciun fel de raport cu teologia și nu își propune să contravină statului.

Traducere adnotată

TRATATUL TEOLOGICO–POLITIC

Capitolul III

De Hebraeorum vocatione. Et an Donum Propheticum Hebraeis peculiare fuerit

Traducerea s-a efectuat după ediția de referință în latină *Tractatus theologico – politicus*, în *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1925.

Precizări tehnice:

1. Cuvintele sau sintagmele care apar între paranteze pătrate („[...]”) reprezintă structuri care nu se regăsesc în textul latinesc, însă le-am considerat necesare/de ajutor pentru o mai bună înțelegere a textului și pentru cursivitatea frazei.

2. Traducerea citatelor din Vechiul și Noul Testament, inserate în textul latinesc atât în ebraică, cât și în latină (sau uneori, doar în latină), nu urmează o ediție oficială, ci reprezintă traducerea proprie.

Despre chemarea evreilor; și dacă darul profetic a fost [dat în mod] special evreilor

Adevărata fericire și împlinire a fiecăruia stă numai în desfătarea cu ceea ce este bine¹⁴, [și] nu în lauda¹⁵ că numai el se bucură de bine, în timp ce restul sunt ținuți departe; căci, acela care se consideră mai împlinit pentru că numai lui însuși îi este bine, [iar] celorlalți nu¹⁶, sau pentru că el este mai împlinit și mai norocos decât restul, acela nu cunoaște adevărata fericire și împlinire, iar veselia pe care și-o imaginează de aici, afară de faptul că e copilărească, nu-și trage originea de la niciun alt lucru, decât din invidie și dintr-un suflet ticălos. De exemplu, adevărata fericire și împlinire a omului stă în înțelepciunea însăși și în cunoașterea adevărului, dar nicidecum în faptul că este mai înțelept decât ceilalți sau că celorlalți le lipsește adevărata

¹⁴ Lit. „plăcerea/bucuria/desfătarea singură a binelui”.

¹⁵ Alternativ: „fală”, „mândrie”, „fudulie”, „faimă”, „renume”.

¹⁶ Lit. „celorlalți nu le este la fel de bine”.

cunoaștere; în realitate, acest lucru nu face să-i crească în niciun fel¹⁷ înțelepciunea, adică, adevărata lui fericire. Și astfel, cel care se bucură de acest lucru, [în fapt], se bucură de răul celui alt; mai bine zis, este invidios și rău și nu a căutat să cunoască, nici adevărata înțelepciune, nici tihna adevăratei vieți.

Așadar, când Scriptura - ca să-i încurajeze pe evrei să se supună legii - spune că Domnul Și i-a ales pe ei pentru Sine înaintea altor popoare (vezi Deut. 10:15), că lor le este apropiat, [iar] altora nu (Deut. 4:4-10), că numai lor le-a statornicit¹⁸ legi drepte (același capitol, vers. 8), în sfârșit, că numai lor li s-a făcut cunoscut, în timp ce restul au fost puși mai prejos (vezi același capitol, vers. 32), și așa mai departe, [aceasta¹⁹] nu a vorbit decât după puterea lor de înțelegere²⁰, [a acelora] care nu cunoscuseră adevărata împlinire, după cum am arătat în capitolul anterior și [după cum] afirmă însuși Moise (vezi Deut. 9:6-7). De fapt, cu siguranță ei nu ar fi fost mai puțin fericiți dacă Domnul i-ar fi chemat pe toți, în egală măsură, întru salvare; și nici nu le-ar fi fost mai puțin binevoitor lor dacă i-ar fi ajutat și pe restul la fel; nici legile nu ar fi fost mai puțin drepte, nici ei, mai puțin înțelepți, chiar dacă fuseseră date tuturor; miracolele nu ar fi dovedit mai puțin puterea Domnului, chiar dacă ar fi fost făcute și pentru alte popoare; în sfârșit, nici evreii nu ar fi fost mai puțin constrânși să Îl cinstească pe Domnul, dacă El ar fi acordat tuturor, în mod egal, toate aceste daruri.

Însă, faptul că Domnul îi zice lui Solomon (vezi I Regi 3:12) că după el nu va mai exista nimeni la fel de înțelept, pare a fi doar un mod de exprimare²¹ pentru a semnala o înțelepciune extraordinară. Oricum ar fi, cu greu se poate crede²² că Domnul i-ar fi promis lui Solomon – în vederea unei stări de fericire mai mari – că nu va [mai] da nimănui după el²³ o asemenea înțelepciune. În realitate, acest lucru nu ar fi îmbogățit pătrunderea²⁴ lui

¹⁷ Termenul *prorsus* („întru-totul”, „tocmai”, „absolut”), aflându-se lângă *nihil*, dobândește înțelesul de „deloc”, „nicidecum”, „nicicum”.

¹⁸ De la verbul *praescribo*, -ere, -scripsi, -scriptum, „a trasa”, „a recomanda”, „a fixa”, „a prescrie”.

¹⁹ I.e. Scriptura.

²⁰ De la substantivul *captus*, -us, „capacitate (fizică sau intelectuală)”.

²¹ Lit. „un fel/mod de a vorbi”.

²² Lit. „nu este nicidecum de crezut”.

²³ În text apare adverbul de timp *postea*, „după aceea”.

²⁴ Termenul *intellectus*, -us se referă la capacitatea de a avea o activitate rațională, la „înțelegere”, „cunoaștere”, „minte”, „intelect”, „inteligentă”.

Solomon și chiar dacă Domnul ar fi zis că va da tuturor aceeași înțelepciune, regele, dând dovadă de judecată²⁵, nu ar fi fost mai puțin recunoscător²⁶ Lui pentru un asemenea dar.

Dar de fapt, deși spunem că Moise, în pasajele din Pentateuch citate anterior, a vorbit după puterea de înțelegere a evreilor, totuși nu vrem să contestăm faptul că Domnul le-a statornicit numai lor legile Pentateuchului, nici că le-a vorbit doar lor; în sfârșit, [nu vrem să contestăm] nici faptul că evreii au văzut atâtea lucruri demne de mirare, cum nu s-a [mai] întâmplat niciunui alt popor. Un singur lucru, însă, vrem să arătăm, anume că Moise a vrut să îi îndrume pe evrei, prin aceste argumente în mod special, - potrivit cu puterea lor copilărească de înțelegere - astfel încât să-i atragă²⁷ mai mult înspre cinstirea Domnului. Apoi, am vrut să arătăm că evreii s-au distins de restul popoarelor, nu prin cunoaștere, nici prin pietate, ci, cu siguranță, prin alt lucru; sau (ca să vorbesc în stilul Scripturii, după puterea lor de înțelegere) evreii au fost aleși de Domnul înaintea celorlalte popoare nu pentru viața adevărată sau pentru speculații mărețe – cu toate că erau des îndrumați [spre aceasta] -, ci [au fost aleși], în mod clar, pentru alt lucru. Despre ce este vorba, voi arăta aici, în detaliu.

Însă, înainte să încep, vreau să explic pe scurt ce înțeleg prin călăuzirea²⁸ Domnului, prin ajutor din afară și ajutor lăuntric și, în continuare, ce înțeleg prin soartă. Prin călăuzirea Domnului înțeleg ordinea statornică și neschimbătoare a naturii sau înlănțuirea lucrurilor naturale. Căci, am zis mai înainte și am arătat și în alt loc faptul că legile universale ale naturii, după care se întâmplă și se decid toate lucrurile, nu sunt decât hotărâri veșnice ale Domnului, care înglobează²⁹ mereu adevărul veșnic și necesitatea. Așadar, fie că spunem că toate se întâmplă prin manifestarea³⁰ legilor naturii, fie, că toate sunt orânduite după hotărârea și călăuzirea

²⁵ Lit. *prudens Rex*, „rege cu judecată/cu minte”.

²⁶ Lit. *gratias agere*, „a aduce mulțumiri”.

²⁷ De la verbul *devincio*, -ire, -vinxi, -victum, „a lega strâns”, „a uni”, „a atașa”; Lit. „să-i lege mai mult de cinstirea Domnului”.

²⁸ Traducerea și sensul termenului trebuie înțeles pornindu-se de la la substantivul *directio*, -onis, „alinieri”, „nivelare”, „linie dreaptă”, „direcție”, „îndreptare”, „îndrumare”, aflat în relație cu verbul *dirigo*, -ere, -rexi, -rectum, „a pune în linie dreaptă”, „a determina”, „a trasa”, „a da o anume direcție”, „a reglementa”.

²⁹ De remarcat sensul de bază al verbului *involve*, -ere, -volvi, -volutum, „a rostogoli”, „a înfășura”, „a înveli”, „a învălui”.

³⁰ Lit. „făcând/îndeplinind”.

Domnului, spunem [unul și] același lucru. Apoi, pentru că puterea lucrurilor naturale reprezintă însăși puterea Domnului³¹, prin care se întâmplă și se stabilesc toate, de aici rezultă că orice face omul în folosul său, spre a se păstra în viață – [om] care este și el parte a naturii - sau orice îi oferă natura fără ca el să facă nimic, îi este dat de puterea divină, fie că aceasta acționează prin natura umană, fie prin lucruri dinafara naturii omenești. Astfel, acesta reprezintă „ajutorul lăuntric” al Domnului: orice poate împlini natura umană, prin puterea sa, pentru a se păstra în viață și, pe lângă acesta, „ajutor din afară” al Domnului, se poate numi, pe bună dreptate, orice trece din puterea unor cauze externe în folos propriu.

În plus, din aceste lucruri se poate deduce cu ușurință ce trebuie să se înțeleagă prin alegerea Domnului. Căci, de vreme ce nimeni nu întreprinde nimic decât după ordinea predeterminată a naturii, adică după hotărârea și călăuzirea veșnică a Domnului, de aici rezultă că nimeni nu-și alege modul de a trăi și nici nu reușește să ducă la bun sfârșit ceva, decât prin chemarea unică a Domnului, care îl alege pe unul în favoarea altora pentru această sarcină, fie pentru acest mod de a trăi. Apoi, prin soartă nu înțeleg altceva decât călăuzirea Domnului, întrucât orientează lucrurile omenești într-un anumit sens prin cauze externe și nebănuite.

După ce am amintit în treacăt aceste lucruri, să revenim la scopul nostru, ca să vedem care a fost motivul pentru care poporul evreu a fost numit de Domnul popor ales înaintea celorlalte popoare. Pentru a expune acest lucru, voi continua după cum urmează³². Toate cele pe care le dorim în mod sincer vizează aceste trei lucruri: să înțelegem lucrurile prin cauzele lor prime, să dominăm patimile, adică să dobândim obișnuința virtuții, și, în cele din urmă, să trăim în siguranță și într-un corp sănătos. Mijloacele care servesc în mod firesc primului și celui de-al doilea scop, și care pot fi considerate întocmai cauze imediate și eficiente, sunt păstrate chiar în natura umană, așa că dobândirea acestora depinde doar de puterea noastră sau, mai exact, doar de legile naturii umane. Din acest motiv, trebuie să se susțină vehement că aceste daruri nu au fost caracteristice unui singur popor, ci au fost comune întregului neam omenesc (asta dacă nu vrem să născocim că natura a creat odinioară specii diferite de oameni); iar mijloacele care au în vedere un trai liniștit și menținerea corpului în viață, depind, înainte de toate,

³¹ Lit. „nu înseamnă decât puterea Domnului”.

de lucruri exterioare. Din acest motiv, sunt numite daruri ale sorții, căci depind, fără îndoială, mai ales de călăuzirea cauzelor externe pe care le trecem cu vederea. Astfel că, în ceea ce privește acest lucru, cel lipsit de judecată este la fel de fericit sau de nefericit cum este cel cu judecată.

Cu toate acestea, pentru a trăi în siguranță și pentru a ne feri de nedreptățile altor oameni, chiar și acelora fără minte, ghidarea umană și vigilența poate ajuta mult. Pentru acest lucru, rațiunea și experiența nu [ne-]a arătat³³ niciun mijloc mai sigur decât formarea unei societăți cu legi incontestabile, stăpânirea unei întinderi stabile de pământ și concentrarea³⁴ forțelor tuturor [oamenilor] într-un singur corp, întocmai cum este corpul societății.

Însă, în realitate, pentru formarea și păstrarea unei societăți este nevoie de înzestrare, și de o vigilență care nu este comună [tuturor]. De aceea, acea societate va fi mai sigură, mai statornică și mai puțin neputincioasă în fața sorții³⁵; [va fi o societate] care este consolidată și condusă de oameni cu judecată și precauți; și dimpotrivă, societatea care este alcătuită din oameni cu spiritul necultivat, stă, în cea mai mare parte, atârnată sorții și este mai puțin statornică. Și totuși, dacă [aceasta] ar rezista mult timp, asta se datorează unei călăuziri străine și nu a sa; în plus, dacă ar depăși mari pericole și treburile i-ar merge bine, nu va putea să nu admire și să nu cinstească a Domnului călăuzire (întrucât Domnul lucrează prin cauze externe ascunse și nu prin natura și mintea omului); acest lucru poate fi considerat drept un miracol, având în vedere că nimic nu se întâmplă decât cu totul neașteptat și împotriva presupunerilor.

Așadar, popoarele se diferențiază unele de altele doar prin acest lucru, anume prin felul societății și al legilor sub care trăiesc și se conduc; și cu atât mai mult, poporul evreu nu a fost ales de Domnul înaintea celorlalte popoare pentru capacitatea lor de pătrundere a minții sau din motivul tihnei sufletești,

³² Lit. *sic*, „astfel”.

³³ Lit. „nu ne-a învățat”.

³⁴ Lit. „a face să ajungă”.

³⁵ Alternativă de traducere: „acea societate va fi mai sigură, mai statornică și mai puțin supusă/expusă sorții”.

ci pe baza felului societății și pe baza sorții³⁶ - prin care a dobândit un stat cu putere supremă³⁷ - și prin felul în care l-a păstrat pe acesta atâția ani.

Acest lucru este binecunoscut³⁸ chiar din Scriptură. Căci dacă cineva ar parcurge-o chiar și-n treacăt, va vedea clar că evreii au întrecut celelalte popoare într-un singur lucru: au dus la bun sfârșit³⁹ lucrurile lor care aparțineau de siguranța vieții și au depășit mari pericole – lucru care [s-a întâmplat] îndeosebi prin mijlocirea ajutorului extern al Domnului, în timp ce⁴⁰ în toate celelalte lucruri a fost la fel⁴¹ [cu celelalte popoare] și Domnul a fost favorabil tuturor, în egală măsură.

Căci, în ceea ce privește capacitatea lor de pătrundere a minții (după cum am arătat în capitolul anterior), este clar că ei aveau idei despre Dumnezeu și despre natură întru totul obișnuite. Din acest motiv, nu au fost aleși de Domnul înaintea altor popoare pe baza capacității lor de pătrundere a minții, dar nici pe baza virtuții și a adevăratei vieți. În realitate, în ceea ce privește acest lucru, au fost la fel cu celelalte neamuri, excepție făcând foarte puțini care fuseseră aleși⁴². Așadar, alegerea și chemarea acestora stătea în fericirea de scurtă durată și în avantajele unui stat cu putere supremă. Dar nu remarcăm ca Domnul să fi promis Patriarhilor sau succesorilor lor altceva afară de acest lucru. Dimpotrivă, în Lege nu se promite nimic altceva [drept răsplată] pentru ascultare decât prosperitate⁴³ neîncetată a statului și celelalte avantaje ale acestei vieți; iar [drept pedeapsă] pentru neascultare⁴⁴, pentru ruperea legământului, pentru devastarea statului se anunță necazuri foarte mari.

Nici nu e de mirare, căci scopul oricărei societăți și al oricărui stat este a trăi în siguranță și fără [vreo] greutate (după cum este evident din cele

³⁶ Lit. „bazându-se pe/din motivul”.

³⁷ De remarcat faptul că substantivul *imperium*, -ii poate însemna, pe de o parte „autoritate”, „putere”, „conducere” și pe de altă parte, „stăpânire”, „stat”, „regat”, „imperiu” (teritoriu asupra căruia se exercită autoritatea). De-a lungul textului lui Spinoza, termenul este folosit în ambele sensuri; așadar, a fost tradus în funcție de context.

³⁸ Lit. „este cunoscut foarte clar/se cunoaste foarte clar”.

³⁹ Lit. „au îndeplinit cu rezultat fericit/favorabil”.

⁴⁰ A se interpreta cu valoare adversativă; în text: *autem* - „însă”, care marchează o idee contrară, opusă.

⁴¹ În text: *aequales*, „egali”.

⁴² Lit. „afară de câțiva aleși”.

⁴³ În text, *felicitas*, „fericire”.

⁴⁴ Alternativ: „încăpățănare”, „îndărătnicie”.

spuse și după cum vom arăta mai pe îndelete în cele ce urmează). Însă, un stat nu poate rezista înafara legilor, legi prin care se menține fiecare stat cu putere supremă. Căci dacă toți membri unei societăți ar vrea să renunțe⁴⁵ la legi, ei vor face să se destrame⁴⁶ societatea chiar prin acest lucru și vor distruge statul. Astfel, pentru grija constantă față de legi, nu s-a putut promite societății evreilor nimic altceva decât siguranța vieții și avantajele acesteia, iar pentru nesupunere nu se putea hotărî vreo suferință mai sigură decât năruirea statului și [toate] cele rele, care se trag de obicei din asta și pe lângă acestea, altele, care se întâmplă (lor, în mod special) din năruirea unui stat excepțional⁴⁷. Dar nu e nevoie deocamdată să vorbesc mai pe larg despre acestea.

Doar acest lucru îl mai adaug: Legile Vechiului Testament au fost revelate și statornicite doar iudeilor. Căci, de vreme ce Domnul i-a ales doar pe ei pentru constituirea unei societăți aparte⁴⁸ și a unui stat cu putere supremă, trebuiau, în mod necesar, să aibă chiar și legi speciale. Totuși, nu mi-e îndeajuns de clar dacă Domnul ar fi statornicit și altor popoare legi proprii sau dacă S-ar fi revelat chiar și legislatorilor acestora în mod profetic, sub forma acelor însușiri caracteristice prin care era de obicei El închipuit.

Cel puțin un lucru transpare în mod clar din Scriptura însăși, [anume că] și alte popoare au avut un stat cu putere supremă și legi aparte prin mijlocirea călăuzirii externe a Domnului. Pentru a demonstra acest lucru, voi aduce [drept dovadă] doar două pasaje din Scriptură. În Geneză 14: 18-20, se spune că Melchisedec a fost regele Ierusalimului și Mare Preot al Domnului și că l-a binecuvântat pe Avram, precum era dreptul unui preot (vezi Numeri 6:23), și, în continuare, că Avram, - cel iubit al Domnului – a dat a zecea parte din întreaga sa avere acestui Preot al Domnului. Toate acestea sunt de ajuns să arate că, înainte să fi format neamul israelit, Domnul a numit regi și preoți în Ierusalim și a statornicit acestora obiceiuri și legi. Dacă asta s-a întâmplat în mod profetic, după cum am [mai] zis, nu e îndeajuns de clar.

Măcar de un lucru sunt convins, [anume] că Avram, pe când trăia acolo, și-a dus viața potrivit acelor legi, cu stăruință. Căci Avram nu a primit

⁴⁵ De la verbul *valedico*, -ere, -dixi, „a-și lua adio”, „a-și lua rămas bun”.

⁴⁶ De la verbul *dissolvo*, -ere, -solvi, -solutum, „a desface”, „a descompune”, „a dezmembra”.

⁴⁷ Alternativă de traducere: „altele care se nasc, pentru ei în mod special, din năruirea statului lor cu putere extraordinară”.

de la Domnul niciun obicei religios în mod special și, cu toate acestea, în Geneză 26:5 se zice că Avram respecta practica religioasă, învățăturile, rânduielile și Legile Domnului, care trebuie înțelese, fără îndoială, drept practica religioasă, învățăturile, rânduielile și legile regelui Melchisedec. Maleahi 1:10-11 blamează pe evrei cu aceste vorbe: *מי גם בכם ויסגור דלתים ולא תאירו מזבתי חנם אין לי חפץ בכם וגו': כי ממזרה שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום Oare este cineva în rândul vostru, care să închidă ușile (templului), ca să nu [mai] puneți foc deagaba pe altarul meu; nu-mi găsesc plăcerea în vorbe și așa mai departe. Căci de la răsăritul soareluiși până la apusul lui, mare este numele meu în rândul neamurilor și mi se aduc jertfe⁴⁹ și daruri curate oriunde; mare este numele meu în rândul neamurilor, zice Domnul oștirilor⁵⁰.* De vreme ce din aceste cuvinte nu se poate admite nicio altă perioadă de timp decât cea în discuție⁵¹ (asta dacă nu vrem să scoatem sensul din ele), este mai mult decât de ajuns să se arate că, în acel timp, iudeii nu au fost preferați mai mult de Domnul⁵² decât [au fost] alte popoare; mai mult, că Domnul s-a făcut cunoscut la acea vreme prin minuni mai mult altor popoare decât [s-a făcut] iudeilor, care își redobândiseră atunci, în parte, statul fără [ajutorul] miracolelor; apoi, că popoarele au avut practici religioase și ceremonii prin care erau plăcute de Domnul.

Fac, însă, aceste trimiteri, căci sunt de ajuns pentru scopul meu: să arăt că alegerea iudeilor nu se referă la nimic altceva decât la bunăstarea trecătoare a corpului și la libertate, fie la puterea limitată sau neutră pe care au dobândit-o; și, în mod logic, [se referă] și la Legi, întrucât [acestea] erau necesare pentru consolidarea acestui stat aparte; în sfârșit, la felul în care acestea au fost revelate. Însă, în ceea ce privește celelalte lucruri, și în ceea ce

⁴⁸ Cu sensul de „particular”, „singular”, „unic în felul său”, „extraordinar”, „excepțional” (de la adjectivul *singularis*, -e).

⁴⁹ De remarcat verbul de bază, *suffio*, -ire, -ii, -itum, „a afuma”, „a purifica prin afumare”.

⁵⁰ A se remarca termenul *צבאות* (de la rădăcina *צבא*, „armată”) , care are înțelesul de „în numele Domnului, văzut ca Domn al războiului”(cf. F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic: coded with the numbering system from Strong's Exhaustive concordance of the Bible*, Peabody, Hendrickson, Massachusetts, 2014, p.839); alternativ: „Domnul Savaot”.

⁵¹ Lit. „cea prezentă”, i.e. din timpul lui Maleahi.

⁵² Lit. „nu au fost mai mult aleși de Domnul”.

privește acelea în care stă adevărata fericire a omului, ei au fost la fel ca ceilalți.

Așadar, când în Scriptură se spune (vezi Deut. 4:7) că niciun alt popor nu-și are [dumne]zeii la fel de aproape cum îl au iudeii pe Domnul, trebuie să se înțeleagă acest lucru doar cu referire la stat și doar cu referire la acea perioadă de timp, în care li s-au întâmplat atâtea miracole și așa mai departe. Căci, în ceea ce privește inteligența și virtutea, adică, în ceea ce privește împlinirea, după cum am spus deja și după cum am arătat prin rațiunea însăși, Domnul a fost apropiat tuturor în aceeași măsură, lucru care este îndeajuns de clar chiar din Scriptură. Căci, zice psalmistul (Psalmul 145:18): קרוב יהוה לכל קוראיו אשר יקראוהו באמת. *Domnul este aproape de toti cei care Îl cheamă, de cei care Îl cheamă cu adevărat.* La fel, în același Psalm (Psalm 145:9): טוב יהוה לכל ורחמיו על כל מעשיו. *Domnul este binevoitor tuturor și mila Lui este pentru toate cele pe care El le-a făcut*⁵³. În Psalmul 33:15, se zice clar că Domnul a dat tuturor aceeași inteligență, prin aceste cuvinte תיוצר יתר לכם. *care formează inima lor în același chip.* Într-adevăr, la evrei se credea că inima este temelia sufletului și a minții, lucru care consider că este prea bine cunoscut tuturor. Apoi, din Iov 29:28 se vede clar că Domnul a statornicit această Lege pentru întreg neamul omenesc, [anume] să se teamă de Domnul, să se țină departe de lucrurile rele sau să facă bine, și din acest motiv, Iov, deși păgân, fusese cel mai drag Domnului dintre toți, pentru că i-a întrecut pe toți prin pietate și credință.

Apoi, din Iona 4:2, transpare foarte clar că Domnul este tuturor binevoitor, nu doar iudeilor, și milos, îndelung răbdător, de o generozitate însemnată și nu îi este pe plac răul. Într-adevăr, zice Iona, *de aceea am decis mai înainte să fug din Tharsis, căci știam* (desigur, din cuvintele lui Moise, care se știu din Exod 34:6) *că Tu ești Dumnezeu binevoitor, milos și toate celelalte*, cu atât mai mult, că va lăsa nepedepsiți păgânii din Ninive.

Prin urmare, - de vreme ce Domnul este binevoitor tuturor în aceeași măsură și evreii nu au fost aleși de El decât în vederea societății și a statului – conchidem că fiecare iudeu, considerat a fi înafara societății și a statului, nu are de la Dumnezeu niciun dar [care să fie] mai presus de al altora, și că între el și un păgân nu e nicio diferență. Astfel, de vreme ce este adevărat că Domnul este la fel de generos, milos și așa mai departe, cu toți și că datoria

profeților a fost de a învăța nu atât Legile proprii ale țării, cât adevărata virtute și de a-i învăța pe oameni în acord cu aceasta, nu este nicio îndoială că toate popoarele au avut profeți și că darul profeției nu a fost special [doar] iudeilor.

În realitate, atât istoriile sacre, cât și cele profane atestă acest lucru; și deși din istoria sacră a Vechiului Testament nu transpare că alte popoare ar fi avut atâția profeți câți au avut evreii, ba chiar că niciun profet păgân nu a fost trimis în mod special de Dumnezeu popoarelor, asta nu contează, căci evreii au avut grijă să scrie doar despre treburile lor, nu însă și despre cele ale altor popoare. Astfel, este de ajuns să descoperim în Vechiul Testament că oameni păgâni și necircumciși, precum Noe, Enoh, Abimelec, Balaam și așa mai departe, au profețit; apoi, că profeții evrei nu au fost trimiși de Dumnezeu doar evreilor, ci și multor altor popoare. În realitate, Ezechiel a prorocit⁵⁴ tuturor neamurilor cunoscute pe atunci. Mai mult, Obadia nu a profețit altora afară de edomiți, ceea ce știm [deja], și Iona a fost profet îndeosebi celor din Ninive. Isaia prezice și deplânge nu doar nenorocirile evreilor și anunță revenirea lor, ci și a altor neamuri. Căci Isaia 16:9 zice: על כן אבכה בבכי יעזר *din acest motiv, voi jeli cu plânset Iazerul*⁵⁵ și Isaia 19, mai întâi prezice nenorocirile egiptenilor și apoi revenirea acestora (vezi același capitol, versetele 19-21 și 25). Toate cele care sunt, fără îndoială, demne spre a fi consemnate sunt: faptul că [el zice că] Domnul le va trimite un Salvator care îi va elibera, că Domnul se va face cunoscut lor și apoi că egiptenii Îl vor cinsti cu daruri și sacrificii și, în cele din urmă, faptul că va numi acest popor, *binecuvântatul popor egiptean al Domnului*. În sfârșit, Ieremia este numit profet nu doar al neamului evreu, ci, în chip desăvârșit, profet al neamurilor (vezi Ieremia 1:5); el deplânge, prorocind, nenorocirile popoarelor și prezice revenirea acestora; într-adevăr, Ieremia 48:31 zice despre moabiți: על כן אעק מואב איליל ולמואב כלה אזעק *de aceea voi boci pentru Moab și pentru Moabul întreg strig*⁵⁶ și așa mai departe, și versetul 36 על כן לבי למואב כחללים יהמה *din*

⁵³ De remarcat termenul רחמי (de la substantivul רחם, „uter”), înțeles drept „Domnul milostiv care iubește pe om” (vezi F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *op.cit.*, p. 933).

⁵⁴ Lit. „a vorbi ca un profet”, de la verbul vaticinor, -ari, -atus sum.

⁵⁵ De remarcat construcția אבכה בבכי, de la rădăcina verbului ב.כ.ח, lit. „voi plânge cu plânset”.

⁵⁶ A se remarca intensitatea vizibilă în textul ebraic la nivel lingvistic, întrucât verbul איליל, de la rădăcina ל.ל.י, are sensul de „urlet”, „șipăt de durere” (verb onomatopeic, cf. F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *op.cit.*, p.410).

acest motiv, inima mea răsună pentru Moab asemenea unui flaut; și la urmă, prezice revenirea acestora, precum și cea a egiptenilor, amoniților și elemiților. De aceea, nu este nicio îndoială că celelalte neamuri, au avut profeții lor, asemenea iudeilor, profeți care au profetizat și lor, și iudeilor.

Totuși, deși Scriptura nu menționează decât un anume Balaam, căruia i-ar fi fost revelate întâmplările ce vor urma ale iudeilor și ale altor popoare, totuși nu trebuie să se creadă că Balaam a profetizat doar cu acea ocazie; chiar din istoria însăși se observă foarte clar că devenise cunoscut cu multă vreme înainte datorită profeției și altor daruri divine. Căci, când Balac poruncește să fie chemat la el, zice (Numeri 22:6): כִּי יִדְעֵתִי אֶת אֲשֶׁר תִּבְרֹךְ יִבְרֹךְ וְאֲשֶׁר תֵּאָוֵר יֵאָוֵר כי ידעתי את אשר תברוך יברוך ואשר תאוור יאוור *fiindcă eu știu că aduci binecuvântare celui care este [deja] binecuvântat și blestemi pe cel ce este blestemat*. Pentru care lucru, el avea întocmai aceeași virtute, pe care Dumnezeu i-a dăruit-o lui Avram (vezi Geneză 12:3). Apoi Balaam, ca unul obișnuit cu profețiile, răspunde solilor să îl aștepte până ce i se va revela voința Domnului. În timp ce profetea, adică atunci când tălmăcea adevărata intenție a Domnului, acesta obișnuia să le spună despre sine: נֶאֱמַר וְיִוְדַע דָּת עֲלִיּוֹן מִחֻזָּה שְׂדֵי יְהוָה נִפְלָא וּגְלוּי עֵינַיִם *vorba aceluia, care aude cuvintele Domnului și care află cunoașterea* (fie intenția, fie prevederea) *Celui Preaînalt și vede reprezentarea Celui ce tot poate, se pierde, dar iese la iveală cu ochii*⁵⁷. Apoi, după ce i-a binecuvântat pe evrei din porunca Domnului (firește, după cum era obișnuit să facă), a început să profetească și altor neamuri și să le prezică evenimentele ce vor urma.

Toate acestea demonstrează prea-bine că el a fost întotdeauna profet sau că a prorocit adesea și (lucru care, până în momentul de față, trebuie consemnat aici) că a avut acel lucru care, înainte de toate, îi făcea pe profeți siguri de veridicitatea profeției – evident, un suflet predispus numai către ceea ce este drept și bun. Căci el nu binecuvânta și nici nu blestema pe cine voia, precum gândea Balac, ci doar pe aceia pe care voia Domnul să îi binecuvânteze sau să îi blesteme. De aceea, îi răspunde lui Balac: *chiar dacă Balac mi-ar da atât argint și aur, încât aș putea să îi umplu casa, nu voi putea să trec peste porunca Domnului pentru a face bine sau rău din voia mea; ceea ce Domnul [îmi] va spune, eu voi spune*. Însă în ceea ce privește faptul că Domnul s-a mâniat pe el în timp ce era în pe drum, asta s-a întâmplat și lui Moise, pe când era plecat în Egipt din porunca Domnului

(vezi Exod 4:24) și, cât despre faptul că a primit bani pentru a profeti, Samuel a făcut același lucru (vezi I Samuel 9:7-8), și dacă a păcătuit în vreun lucru (legat de aceasta, vezi A doua Epistolă a lui Pavel, 2: 15-16 și Episola lui Iuda, v.11), *nu este nimeni într-atât de drept ca să facă întotdeauna bine și să nu greșească niciodată* (vezi Ecleeziast, 7:20).

Și, într-adevăr, rugăciunile lui trebuiau să fi avut întotdeauna o deosebită valoare în fața Domnului și puterea lui în a blestema a fost cu siguranță foarte intensă, de vreme ce se poate descoperi în Scriptură, în atâtea rânduri - drept o dovadă a marei milostiviri a Domnului față de israeliți -, faptul că nu a vrut să îl asculte pe Balaam și a transformat blestemul lui în binecuvântare (vezi Deut. 23:6, Iosua 24:10, Neemia 13:2). Din acest motiv, a fost fără îndoială, foarte plăcut înaintea Domnului, căci rugăciunile și blestemele celor lipsiți de pietate nu îl impresionează pe Domnul.

Așadar, de vreme ce acesta a fost un profet adevărat și totuși e numit de Iosua (13:22) קוסם „clarvăzător”sau „ghicitor”, este cert că acest termen poate fi interpretat și ca având un înțeles pozitiv⁵⁸, iar cei pe care păgânii obișnuiau să îi numească ghicitori sau clarvăzători au fost profeti adevărați; cei pe care Scriptura adesea îi acuză și îi condamnă au fost falși clarvăzători, care înșelau neamurile, așa cum falșii clarvăzători înșelau pe iudei, lucru care se observă îndeajuns de clar din alte pasaje ale Scripturii. De aceea, conchidem că darul profetic nu a fost propriu iudeilor, ci comun tuturor popoarelor.

Totuși, fariseii afirmă cu tărie contrariul, anume că acest dar divin a fost propriu numai poporului lor, însă restul popoarelor preziceau lucrurile care vor urma printr-o nu știu ce virtute diabolică (ce nu poate născoci supersiția?!). Argumentul principal pe care l-au adus ca dovadă din Vechiul Testament pentru a-și confirma această părere printr-o autoritate este Exod 33:16, unde Moise zice Domnului: וּבְמֵה יֵדַע אִפֹּה מִצָּאִיתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמְּךָ הָאֵלֶּה *căci oare prin ce lucru se va cunoaște că eu și poporul Tău am aflat har*⁵⁹ *în ochii Tăi? Cu siguranță, [se va cunoaște] atunci când vei merge cu noi, iar eu și poporul Tău ne vom separa de toate popoarele care se află pe întinderea pământului.* Din aceste

⁵⁷ De remarcat structura שְׂדֵי יְהוָה „Domnul cel atotputernic” (vezi F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *op.cit.*, pp. 994–995).

⁵⁸ Lit. „poate fi luat în sens bun”.

⁵⁹ Alternativ: „grație”.

rânduri⁶⁰, zic, vor să tragă ei concluzia că Moise a cerut Domnului să fie favorabil iudeilor și să li se arate lor în mod profetic, ca apoi să nu mai îngăduie acest har niciunui alt popor. Firește, este ridicol ca Moise să fi fost invidios că Domnul este favorabil și altor neamuri sau [e ridicol] faptul că ar fi îndrăznit să ceară asta de la Dumnezeu.

Chestiunea este că, după ce Moise a cunoscut firea și toanele⁶¹ poporului său, și-a dat seama⁶² că ei nu pot duce la bun sfârșit cele începute, fără ajutorul din afară și unic al Domnului și fără cele mai mari miracole; mai mult, [a văzut] că fără un astfel de ajutor poporul va pieri inevitabil. Așa că a cerut acest ajutor din afară, unic al Domnului ca să fie sigur că Domnul vrea să îi mențină în viață. Într-adevăr, capitolul 34, versetul 9 spune astfel: *Dacă am aflat har în ochii Tăi, Doamne, rogu-te, fă să fii Domn între noi, căci acest popor este îndărătnic și așa mai departe.* Așadar, motivul pentru care a cerut acest ajutor din afară, unic, Domnului, este faptul că poporul era capricios, iar ceea ce arată și mai clar că Moise nu a cerut nimic Domnului afară de acest ajutor din afară deosebit, este însăși răspunsul Domnului; căci răspunde imediat (același capitol, versetul 10), *iată fac cu tine legământ, în fața întregului tău popor voi săvârși fapte demne de mirare, care nu au mai fost făcute nicăieri pe pământ, și nici la vreun alt neam și așa mai departe.* De aceea, Moise a vorbit aici doar despre alegerea evreilor, după cum am explicat-o, și nu a cerut nimic de la Domnul.

Cu toate acestea, în Epistola lui Pavel către Romani, descopăr un alt text, care mă impresionează [și] mai mult (3:1-2), unde Pavel pare să arate altceva decât [o facem] noi aici. De fapt, el spune: *Așadar, în ce stă superioritatea iudeului?*⁶³ *sau care este folosul circumciziei? este semnificativ oricum ar fi, dar în primul rând, este faptul că lor le-au fost încredințate cuvintele Domnului.* Însă dacă ascultăm atent învățătura lui Pavel, pe care vrea să o arate înainte de toate, nu vom descoperi nimic care să fie în contradicție cu teoria noastră, ci, dimpotrivă, [vom descoperi] că arată același lucru pe care îl arătam și noi aici. Căci versetul 29 al aceluiași capitol spune că Domnul este și al iudeilor și al neamurilor și capitolul 2:25-26, [spune] *dacă unul care este circumcis renunță la lege, circumcizia va deveni*

⁶⁰ Lit. „de aici”.

⁶¹ Lit. „firea îndărătnică/ încăpățânată”.

⁶² Lit. „a văzut clar”.

⁶³ Lit. „care este superioritatea iudeului?”.

*ne-circumcizie*⁶⁴, iar dacă cineva *necircumcis* va ține seama la porunca legii, *ne-circumcizia* acestuia va fi considerată *circumcizie*. Apoi, în 3:9 și 4:15 spune că este clar că toți iudeii și toate neamurile au fost, în aceeași măsură, sub păcat; însă când nu există o poruncă și o lege, păcatul nu e păcat⁶⁵.

De aceea, de aici este foarte clar că legea a fost revelată tuturor, fără excepție (ceea ce am arătat mai înainte din Iov 28:28), [o lege] sub care au trăit toți, care are drept scop⁶⁶ adevărata virtute și nu o lege care se stabilește pentru interesul și consolidarea unui anumit stat și care se adaptează numai caracterului unui singur popor. În cele din urmă, Pavel concluzionează că, de vreme ce Domnul este Domn al tuturor popoarelor, adică, este favorabil tuturor, în egală măsură, și [de vreme ce] toate popoarele au fost și sub lege, și în păcat, Domnul l-a trimis tuturor popoarelor pe al Său Hristos, ca să-i scape pe toți, în egală măsură, de robia legii, pentru a nu mai duce o viață bună⁶⁷ din constrângerea Legii, ci din hotărârea fermă a minții. Astfel, Pavel arată exact lucrul pe care [și noi] îl vrem.

Prin urmare, când zice că *vorbele Domnului au fost încredințate doar iudeilor*, fie trebuie să se înțeleagă faptul că numai lor le-au fost încredințate legile în scris, în timp ce celorlalte neamuri li s-au încredințat doar prin revelație și prin perspicacitate, fie trebuie să spunem că Pavel răspunde după capacitatea iudeilor și potrivit cu părerile acestora din acea perioadă (de vreme ce caută să respingă acest lucru care pe care doar iudeii ar fi putut să îl obiecteze). Într-adevăr, pentru a face cunoscut ceea ce pe o parte văzuse, pe de altă parte auzise, cu grecii se comporta ca un grec, iar cu iudeii ca un iudeu⁶⁸.

Tot ce mai rămâne acum este să răspundem la argumentele acelora care vor să se convingă pe ei înșiși că alegerea evreilor nu a fost de scurtă durată și nu privea doar statul, ci a fost veșnică. Căci, vedem că după pierderea statului, zic ei, iudeii au supraviețuit atâția ani și când au fost risipiți și separați de toate popoarele, lucru care nu s-a mai întâmplat niciunui alt popor, apoi că scrierile sfinte par să ne învețe în multe locuri că Domnul i-

⁶⁴ În text, *praepitium*, -ii, „prepuț, necurățenie”.

⁶⁵ Alternativă de traducere: „păcatul, fără o poruncă și fără o lege, nu e păcat”.

⁶⁶ De la verbul *specto*, -are, -avi, -atum, „a ținti la”, „a urmări”, „a căuta”, „a tinde”, „a se referi la”.

⁶⁷ Lit. „a trăi bine”.

⁶⁸ Lit. „cu grecii era grec, cu iudeii era iudeu”.

a ales pentru Sine pe iudei pentru veșnicie și cu atât mai mult, deși și-au pierdut statul, totuși ei rămân aleșii Domnului.

Pasajele pe care ei le consideră că ne arată cât se poate de clar această alegere veșnică sunt îndeosebi: I. Ieremia 31:36, unde profetul declară că sămânța lui Israel va rămâne pe vecie neamul Domnului, comparându-i, vezi bine, cu ordinea statornică a cerurilor și a naturii; II. Ezechiel 20:32, unde pare să afirme faptul că, deși iudeii, având în vedere faptele, pretend să renunțe la cinstirea Domnului, totuși El îi va aduna pe ei la un loc din toate ținuturile în care fuseseră împrăștiați și îi va duce într-un loc pustiu, lipsit de popoare, așa cum i-a dus pe părinții lor în deșertul Egiptului; și în cele din urmă, după ce îi va alege pe ei dintre cei răzvrățiți și lipsiți, îi va duce pe muntele Sfînteniei Sale, unde Îl va cinsti întreaga familie al lui Israel.

Pe lângă acestea, sunt aduse ca dovadă, de obicei, și alte pasaje, îndeosebi de farisei; însă consider că va fi îndeajuns pentru toată lumea când voi răspunde la două din ele, lucru care îl voi face fără greutate⁶⁹, după ce voi arăta din Scriptura însăși că Domnul nu i-a ales pe evrei pentru veșnicie, ci doar pe baza aceleiași condiții, prin care îi alesese înainte pe canaaniți, care au avut și ei preoți - după cum am arătat mai sus -, care îl cinsteau pe Domnul cu devotament și pe care, totuși, Domnul i-a îndepărtat [de la Sine] din cauza excesului, trândăviei și felul lor rău de a trăi. Chiar Moise avertizează israeliții în Levitic 18:27-28 să nu se murdărească cu incesturi, precum canaaniții, ca să nu îi izgonească⁷⁰ și pe ei, așa cum a izgonit neamurile care locuiau în acele locuri. Și în Deut. 8:19-20, amenință cu vorbe deosebit de expresive distrugerea în întregime. Astfel, zice, העדותי בכם היום אבד תאבדון כגוים אשר יהוה מאבד מפניכם כן תאבדון *Mărturisesc azi vouă că veți pieri cu totul, asemenea neamurilor, pe care Domnul le-a facut să piară înainte de voi, astfel veți pieri.* Și în acest fel, se pot descoperi și alte pasaje în Lege, care susțin clar că Domnul nu a ales poporul evreu în chip desăvârșit și pentru veșnicie.

Astfel, dacă profeții le-au prezis un legământ nou și veșnic al Domnului, legământ al cunoașterii, iubirii și harului, se poate dovedi cu ușurință că acesta a fost promis doar celor pioși. Căci în același capitol al lui Ezechiel, pe care l-am citat de curând, se zice în mod clar că Domnul îi va separa pe cei răzvrățiți și pe cei lipsiți și în Sofonie 3:12-13 [se zice] faptul că

⁶⁹ Lit. „cu o greutate ușoară”.

Domnul îi va lua din mijlocul lor pe cei trufași și îi va ține în viață⁷¹ pe cei săraci. Și pentru că această alegere se referă la adevărata virtute, e greu de crezut⁷² că ea ar fi fost promisă doar celor pioși din rândul iudeilor, în timp ce restul nu au fost luați în considerare; ci, mai degrabă, se poate crede că adevărații profeți păgâni, care am arătat că au existat în toate popoarele, au promis același lucru celor devotați din rândul popoarelor lor și aceștia au fost consolati prin asta. De aceea, acest legământ etern al cunoașterii și iubirii este universal, și chiar din Sofonie 3:10-11 se observă foarte clar că în nicio chestiune nu trebuie admisă vreo diferență între iudei și celelalte neamuri și așadar, nu există vreo alegere aparte lor afară de aceea pe care am arătat-o deja.

Și faptul că profeții, atunci când vorbesc despre această alegere, care are drept scop numai virtutea adevărată, amestecă multe lucruri legate de sacrificii și de alte ceremonii, de reconstrucția Templului și a orașului, ei au vrut să explice, prin astfel de imagini, lucrurile spirituale, ținând seama de obiceiul și natura profeției, pentru arăta iudeilor, ai căror profeți erau, că refacerea Templului și a orașului trebuie să fie așteptată în perioada lui Cyrus. De aceea, iudeii nu au nimic astăzi care ar putea să fie atribuit doar lor și [restul] popoarelor nu. Însă, faptul că au continuat să existe împrăștiați și fără un stat atâția ani, nu trebuie să ne mire, după ce s-au separat de toate popoarele într-un asemenea fel, încât au îndreptat ura tuturor față de ei, nu doar prin riturile străine, rituri contrare față de celelalte popoare, ci și prin semnul circumciziei, pe care îl păstrează cu ardoare.

Însă, experiența a arătat că ceea ce îi păstrează în viață este întocmai ura popoarelor față de ei. Odiuioară, când regele Spaniei i-a constrâns pe evrei fie să primească religia domniei sale, fie să meargă în exil, foarte mulți iudei au primit religia preoților; dar, având în vedere că celor care au acceptat religia le-au fost încuviințate toate privilegiile spaniolilor nativi și pentru că au fost considerați demni de toate onorurile, s-au amestecat repede cu spaniolii astfel încât, după puțin timp nu le-a mai rămas nimic lor, nici măcar amintirea.

Cu cei pe care regele Portugaliei i-a silit să accepte religia domniei sale, s-a întâmplat opusul. Aceștia, deși s-au convertit, au trăit tot timpul

⁷⁰ De la verbul *evomo*, -are, -vomui, -vomitum, „a arunca afară”, „a vărsa”.

⁷¹ Lit. „îi va face supraviețuitori”.

⁷² Lit. „nu se poate crede”.

separați de toți ceilalți, firește, pentru că [regele] i-a declarat nedemni de orice onoruri. În această privință, consider că semnul circumciziei are o valoare atât de mare ca să mă convingă că acest lucru singur va ține acest popor în viață pentru totdeauna; ba mai mult, dacă bazele religiei lor nu le-ar slăbi sufletele, aş crede într-un tot că, la un moment dat, profitând de o împrejurare favorabilă, de vreme ce lucrurile omenești sunt schimbătoare, ei își vor ridica din nou statul și Domnul Îi va alege din nou pe ei. Avem un exemplu foarte bun pentru acest lucru în rândul chinezilor, care păstrează și ei cu stăruință în vârful capului un moț⁷³, prin care se separă de toți ceilalți și s-au păstrat în acest fel timp de mii de ani, astfel încât întrec cu mult toate celelalte popoare în vechime; și deși nu au avut întotdeauna puterea supremă, totuși și-au recuperat-o și fără îndoială, și-o vor recupera din nou, când curajul⁷⁴ tătarilor va începe să slăbească din cauza excesului de avere și din cauza trândăviei.

În sfârșit, dacă cineva vrea să susțină că iudeii au fost aleși de Domnul pentru veșnicie din această cauză sau din orice alt motiv, eu nu mă voi împotrivi; numai să precizeze că această alegere, fie ea temporară sau veșnică, dat fiind că ea este proprie doar iudeilor, nu se referă decât la stat și la beneficiile trupesti (din moment ce numai acest lucru poate distinge un popor de altul) și că niciun popor nu se distinge de altul privind inteligența și adevărata virtute, deci cu atât mai mult, în această privință niciun popor nu este ales de Domnul în favoarea altuia.

⁷³ De la substantivul *comma*, „coamă”, „păr prins în coadă”, „moț”.

⁷⁴ În text, formă de plural; alternativă de traducere: „sufletele”.

Jiří VOGEL *

THE DECLINE OF CHURCHES IN THE CZECH REPUBLIC AND THE QUESTION OF SOCIAL IDENTITY

-Abstract-

At first, the paper outlines the advancing secularization of society in the Czech Republic in the last 25 years. This movement shows itself especially by reducing the number of believers of the traditional churches. This rapidly declining trend occurs nowhere in the world in this scale as neither evangelicals nor new religious movements achieve any great success. Since 1990s, there has been a noticeable intensive increase in numbers of members of these communities and since the beginning of millennium, there is only modest growth, stabilization, or even a loss of membership bases. Some more permanent growth in the number of believers records only the Churches that are spiritually related to immigrants. Unorganized spirituality becomes gradually religious mainstream. The vast majority of the population, however, accustomed to look for social identity outside the realm of religion. The paper draws on data mainly from the statistics of the last three censuses in the Czech Republic in 1991, 2001 and 2011. It sees main reasons in the troubled past, which is burdened with many misinterpretations. Vague and negative perceptions of religious past create a barrier to social identification with traditional and new religious communities.

Keywords: secularization, church, social identity, decline of churches, Czech Republic.

Part I. Introduction

The Czech Republic can be considered as a country in which the vast majority of the population keeps religious indifference or direct negative attitudes. According to the Pew Research Center, the percentage of this type of population is

* Department of Systematical Theology, Theological Philosophy, and Theological Ethics, Charles University in Prague, Hussite Theological Faculty (jiri.e.vogel@gmail.com).

even higher than that in North Korea, which has religious freedom in comparison with the Czech Republic restricted by the state.¹ Although from global point of view, scholars sometimes speak about signs of desecularization², it obviously doesn't go for this country. It is clear from last census in 2011, the Czech Republic has just over 10.5 million inhabitants, but only 1,467,438 inhabitants claimed allegiance to some church or religious society.³ This paper will demonstrate a phenomenon of intensified religious belonging in the immediate aftermath of communist rule in the Czech Republic, and it will try to find reasons of declining of churches and religious communities in recent decades.

Part II. Churches and religious societies after the census in 2011

In census 2011, most people claimed traditionally their affiliation to the Roman Catholic Church—altogether 1,082,463 believers. But the Roman Catholic Church alone lost most of its members since 1990s. In the census of 1991, the church signed up 4,021,385 believers, which represented approximately 40% of the Czech population. But in 2001 only 2,740,780 believers. This descending trend still continues. It is evident also from some other surveys. For example, in the same year when the last census took place, the Czech statistical agency STEM found out that about 30% of Catholics consider their own church as a useless organization.⁴ The

¹ See *Pew Research Center* [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: <http://www.globalreligiousfutures.org/religions/unaffiliated>

² Peter L. Berger, “Desecularization of the World: A Global Overview”, in: P. L. Berger (ed.), *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999, pp.1-18.

³ The statistical data contained in the text are taken from Czech Statistical Office which organized and compiled the results of the census in 1991, 2001 and 2011. The data presented by other statistical offices are often inaccurate or outdated. An example may be the *Association of Religion Data Archives* [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_65_1.asp. According to this statistical office, 55% of the population signed up to Christianity. For much more accurate data, see: *Pew Research Center* [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: http://www.globalreligiousfutures.org/countries/czech-republic/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2013. These are apparently based on data from Czech Statistical Office, from the census in 2001. For detailed comparisons of the census in 1991, 2001 and 2011, see the document: “Population by religious belief and sex by 1921, 1930, 1950, 1991, 2011 and 2011 censuses”. *Czech Statistical Office* [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: <https://www.czso.cz/documents/10180/20548149/4032130118.pdf/e161cf74-4650-424c-b276-154bdcd6ec31?version=1.0>

⁴ The percentage of people with this type of answer reached, in case of some Protestant churches, almost 50%. See INFORMACE Z VÝZKUMU STEM TRENDY 12/2011.

Roman Catholic Church has in the Czech Republic two ecclesiastical provinces consisting of eight dioceses, headed by bishops and administrated by 1,800 diocesan priests. In the life of the Catholic Church we found a large number of active participants of deacons, laymen and also about 2,700 monks and nuns, among whom we find Salesians, Jesuits, Dominicans, Franciscans and Clarisses, Premonstratensians, Carmelites, Knights of the Cross with the Red Star, the Order of Malta, Borromean Sisters, School Sisters of Notre Dame, Merciful Sisters of the Holy Cross, Daughters of St. Paul etc.⁵

Table 1

Traditional Churches in Decline			
Census (Czech Statistical Office)	1991	2001	2011
Roman-Catholic Church	4,021,385	2,740,780	1,082,463
Czechoslovak Hussite Church	178,036	99,103	39,276
Evangelical Church of Czech Brethren	203,996	117,212	51,936
Old Catholic Church	2,725	1,605	1,730
Silesian Evangelical Church of the Augsburg Confession	33,130	14,020	8,158
Lutheran Evangelical Church of the Augsburg Confession	-	5,412	2,589
Evangelical Church of the Augsburg Confession	-	14,885	6,645

STEM.CZ [online]. P, 2011 [cit. 2016-07-04]. URL: https://www.stem.cz/wp-content/uploads/2015/12/2304_1442.pdf

⁵ ČBK, *Katolická církev v České republice*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2013. See Table 1.

These numbers do not include members of the Apostolic Exarchate Greek-Catholic Church, which has its own structure and acts more or less independently within the Catholic Church in the Czech Republic. In this church we can see on the contrary an increase. While in the censuses in 1991 and 2001, this Church signed up regularly around 7,000 believers (7,030, 7,675); in 2011 it was almost 10,000 believers. This situation is not caused any significant activities of the Church in the society, nor an increased interest in Eastern spirituality, but immigration from countries east of the Czech Republic.⁶

Table 2

Traditional Churches in Growth – due to immigration			
Census (Czech Statistical Office)	1991	2001	2011
Greek-Catholic Church	7,030	7,675	9,883
Orthodox Church of the Czech Lands	19,354	22,968	20,533
Russian Orthodox Church	-	-	5,817

The Old Catholic Church in the Czech Republic has currently about 1,700 members. In 1990s, the church has lost more than a third of its believers, but since the last census its membership has been stabilized and showed a slight increase.⁷ The growth of the membership base in the Greek-Catholic Church has its analogue in the Orthodox Church. Also in the Orthodox Church was registered significant membership growth especially in the penultimate census in 2001. In 1991, 19,354 believers claimed allegiance to the church; in 2001 it was 22,968. At the next census in 2011, the number of believers went down to 20,628. The membership base grew

⁶ For the history of this church see also: Václav Vaško, *Likvidace řeckokatolické církve*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007; Milan Hanuš, Ladislav Hučko, *10 let Apoštolského exarchátu*, Apoštolský exarchát v ČR, Praha, 2006. See Table 2.

⁷ For the history of this church see also: Karel Koláček, *Vznik a vývoj starokatolického hnutí na území severních Čech do roku 1946*, L. Marek, Brno, 2006. See Table 1.

mainly due to immigration, which has recently increased again because of the war in Ukraine. In official statistics this increase has not been registered yet. The Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia is one of 14 canonical autocephalous churches. The beginnings of Orthodoxy in the Czech lands are closely linked with some ideas of national revivalists in the 19th century and with their reminiscences on the east mission of Cyril and Methodius (9th century). In 1920, Czechoslovak Church constituted as a consequence of a schism in the Czech Catholic Church. This new Church has gained in the early 5 years up to half a million members. In order to get apostolic succession and to enter into fellowship with one of the world's major churches, close relations were developed with the Serbian Orthodox Church, which offered the ordination possibility of three bishops to the Czechoslovak Church. The Serbian Church found in the end as the suitable from the three proposed candidates only Matej Pavlik (1878-1942), who was closest to Orthodoxy. Mutual misunderstanding and especially incompatibility of the orthodox conservatism with modernist mentality of young Czechoslovak Church led in the end to a split in 1924, in which Matej Pavlik (Bishop Gorazd) went from the Church to follow like-minded believers.⁸ In Slovakia the Orthodox Church has its modern roots in the movement which sought to return to orthodoxy within the Greek-Catholic Church. During the communist period in Czechoslovakia all Eastern Rite churches were subordinate to the Orthodox Moscow Patriarchate which gave this Church in 1951 the status of autocephality. Estimated number of believers in the Slovak Republic is around 49,000.⁹

Because of increased immigration from the former Soviet Union, Russian Orthodox Church has recently registered¹⁰ subordinated to the Patriarch of Moscow and all Russia in the Czech Republic with the center in Karlovy Vary, where there is a large Russian community. 5,844 believers signed up to this Orthodox Church in the last census 2011.¹¹

According to the last census, 39,276 believers signed up to Czechoslovak Hussite Church. This Church lost similarly to Catholic Church three-quarters of its members over the past 25 years. In the census of 1991, 178,036 people claimed

⁸See Metropolita Kryštof, *Naše pravoslavlí. O pravoslavné víře a životě pravoslavné církve u nás*, Pravoslavná církev, Praha, 2009. See Table 2.

⁹ For more information see the document of the Statistical Office of the Slovak Republic: *Obyvateľstvo podľa náboženského vyznania. Štatistický úrad Slovenskej Republiky* [online]. P, 2011 [cit. 2016-07-04]. URL: <https://slovak.statistics.sk>

¹⁰The church or religious community gains by registering some special rights such as: to found church schools, to practice the seal of confessions, etc. See "Act 3/2002 on Freedom of Religion and the Position of Churches and Religious Associations" [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: <http://specp.prf.cuni.cz/aj/3-02en.htm>

¹¹ See Table 2.

allegiance to the Church. In the census of 2001 this Church had only 99,103 members. Just for comparison, in 1949 the estimated number of members was around 1,000,000.¹² As mentioned above, the church was founded because of the schism in the Catholic Church at the beginning of 1920 after an unsuccessful attempt to reform the Church in spirit of thoughts of Catholic modernism movement and to try to restore national tradition of the Czech Reformation. In 1924, approximately a half million inhabitants of the Czech Republic already signed and this growing trend continued into 1950s. In the first thirty years a large number of socially engaged laymen participated in enlargement of the Church and its administration mainly by creating or intensively cooperating with a number of social, charitable, sports, educational, musical, theater and cultural communities and societies. The onset of the totalitarian regime in the late 1940s stopped social involvement of Church members and restricted religious activities to worship, for Bible study and catechesis, etc. This process contributed to the subsequent loss of meaning of laymen activities in the Church. After the Revolution in 1989, the Church has failed to recover the social laymen involvement.¹³

The second largest church in the Czech Republic is the Evangelical Church of Czech Brethren, to which 51,936 believers claimed allegiance in the last census in 2011. Also this Church lost in the last 25 years about three-quarters of its members. At the census in 1991 signed up to it 203,996 and 117,212 believers in 2001. The Evangelical Church of Czech Brethren was established in 1918 by unification of Lutheran and Reformed Confessions in the Czech lands. Approximately 126,000 members of Reformed and 24,000 of Lutheran churches entered into the union. The people in these churches were considered to be descendants of the old Czech reformation movement which could publically confess their faith after the Patent of Toleration (1781). This law, however, allowed them to choose only between two permitted confessions: Lutheran and Reformed.¹⁴

The union of Czech Brethren in 1918, however, did not enter the church in Silesia (northeast of the Czech Republic) which is present in this region from the beginning of the Reformation and belongs to the oldest Lutheran churches. This church survived the recatholization pressure in the 17th century and in 1709 acquired its own temple due to the Swedish King Karl XII. After the Patent of Toleration (1781), these Lutherans could again set up its churches and chapels. In 1991, 33,130 believers claimed allegiance to the Silesian Evangelical Church of the Augsburg

¹² Vladimír Srb, *Statistická příručka církve československé*, ÚR ČČS, Praha, 1949. See Table 1.

¹³ See Jiří Vogel, *Služba laiků v ČČSH – project*, “Theologická revue”, 86/2015, 1, pp.46-53.

¹⁴ See Pavel Filipi, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, CDK, Brno, 1996, pp.177-179. See Table 1.

Confession (SCEAV). In 1991 the extraordinary synod of Silesian Lutheran deposed bishop and his deputy from leadership of the Church allegedly due to collaboration with the communist regime and its State Security. However, the Bishop who was also in the lists of collaborators with communist State Security was chosen into the leadership of the Church. In the background of these disputes was conflict between traditional spirituality and new revival movement that began to dominate this Church in the early 1990s. In 1995, there took place an internal schism in which approximately one third of mostly traditional believers who founded the Lutheran Evangelical Church of the Augsburg Confession in the Czech Republic (LECAV) left the Church. In the most recent census in 2011, 8,162 believers claimed allegiance to the Silesian Evangelical Church and 2,589 believers to the Lutheran Evangelical Church.¹⁵

In the Czech Republic, the Evangelical Church of the Augsburg Confession (ECAV) was also constituted after the division of the Czechoslovakia in 1993 from the congregation of the Slovak Evangelical Church of the Augsburg Confession in Prague. 14,885 believers signed up this church in the census of 2001 and 6,645 in 2011.¹⁶ At first glance it may seem strange that such a large number of believers claim allegiance only to several congregations. Their role here is probably played by two factors. In the Czech Republic, there live many people of Slovak nationality which are with the Church internally identified, although they do not attend church services. But it is also very probable that people confuse the similar names of all three Lutheran Churches when filling out census questionnaires.

The Brethren Church can—along with Czech Brethren—partially count to churches of the Calvinist tradition. This Church was established in 1882 by the unification of the Free Evangelical Church of Czech and the Free Reformed Church. The Free Evangelical Church of Czech was founded by a group believers from the tolerated Reformed Church in 1868, who were not satisfied with the discipline of their Church. The Free Reformed Church was constituted in Prague in 1880 under the influence of American missionaries. In 1918, the church refused to enter the union of Czech Brethren on doctrinal reasons. The Church is currently a member of the International Federation of Free Evangelical Churches. The Church of Brethren belongs to the few churches in which the number of members is increasing. 2,759 believers claimed allegiance to the church in the census of 1991, 9,931 in 2001, and 10,872 in 2011 respectively.¹⁷

¹⁵See Zdeněk R. Nešpor, Zdeněk Vojtíšek, *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*, Karolinum, Praha, 2015, pp.403-409. See Table 1.

¹⁶See Ibidem, pp.318-330. See Table 1.

¹⁷See Ibidem, pp.209-247. See Table 3.

Table 3

Evangelical Protestant			
Census (Czech Statistical Office)	1991	2001	2011
Unity of Brethren	2,269	3,426	2,152
Brethren Church	2,759	9,931	10,865
Baptist Union in the Czech Republic	2,544	3,622	3,208
Evangelical Methodist Church	2,855	2,694	1,949
Brethren Assemblies (Open Brethren)	3,017	6,927	3,450
Christian Fellowship Church	-	4,012	9,387
Apostolic Church	1,485	4,565	4,934
Seventh-day Adventist Church	7,674	9,757	7,391

In the Czech Republic there are also Baptist and Methodist communities that were formed under the influence of the missions organized by American churches. Baptists got to the Czech lands in the second half of 19th century. After World War I, a union called the Chelcicky Unity of Brethren (Baptists) was formed by a 25 Czech, Moravian, Slovak, Hungarian and German congregations. After 1949, the church was renamed to the Unity of Brethren Baptists (Baptist Union in the Czech Republic). Like most of evangelical churches, the Unity of Brethren Baptists was growing, especially in 1990s. 2,544 believers claimed allegiance to this Church in the census of 1991. Almost 30% growth to 3,622 members was registered

in 2001. On the contrary there was a slight decrease to 3,208 members in the most recent census in 2011.¹⁸

The Evangelical Methodist Church was founded under the influence of American missionaries from Texas after World War I. It is a member of the World Methodist Council, which brought together 90 churches with nearly 50 million members. First Methodist congregations were based on today's territory of Czech Republic in 1921. In 1990s, its membership base was relatively stable. 2,855 believers signed up to this Church and 2,694 in 2001. According to the last census in 2011, however, the church lost almost 25% of its members and it had 1,952 believers.¹⁹

The Brethren Assemblies can also be counted to stream of evangelicals in the Czech Republic. This Church follows the revival movements of 18th and 19th centuries, especially the so-called "Plymouth Brethren" who emerged in Britain before 1830 and the German Brüderbewegung from mid-19th century. In 19th century, this movement internally differentiated on the issue of access to the believers of other churches. This created two independently evolving branches of the Brethren movement, "Open Brethren" and "Closed Brethren". The emergence of the Christian Congregations in the territory of today's Czech Republic fell in 1909 and was affiliated to missionary action "Open Brethren". 3,017 believers claimed allegiance to this community in 1991. In the following decade, the church increased more than twice to 6,927 members. At the last census, however, it went again down to 3,458 members.²⁰

In the Czech Republic, there are also communities related to the Pentecostal and Charismatic movements, in whose structure Presbyterian and Congregational principles are often mixed. Some of them can be characterized as an independent congregation, which creates the larger free associations of congregations. The biggest of them is the Christian Fellowship Church which has its origins in the charismatic movement of 1970s and 1980s and partially also in so-called World of Faith movement. It is a free association of independent congregations which got the state registration in 2002. In the census of 2001, a year before registration 4,012 believers claimed allegiance to the Church and in the census of 2011 already 9,387. Shortly after the census, several congregations seceded and formed a so-called Church of Faith which was recognized by the state in 2012. According to the records

¹⁸See Ibidem, pp.125-154. See Table 3.

¹⁹See Vilém Schneeberger, *Metodismus v Československu (1918-1992)*, ECM, Praha, 2003. See also Nešpor, Vojtišek, *op.cit.*, pp.331-356. See Table 3.

²⁰See Ibidem, pp.381-402. See Table 3.

of internal documents of the Church, there is also a slight decline in membership in recent years.²¹

Typically Pentecostal and a member of the American Church Assemblies of God are the Apostolic Church. Also in this Church the number of members significantly increased in 1990s. 1,485 believers signed up to the Church in 1991 and 4,565 in 2001. This significant increase was not repeated in the last census in 2011 when 4,934 people signed up to the Church.²²

Moravian Church (Unity of Brethren) is also associated with Pentecostal and Charismatic movement. This Church followed the tradition of the original Unitas Fratrum and also renewed Unity of Brethren from Herrnhut (Germany). But during the Pentecostal and Charismatic movements in 1980s and 1990s the Church in the Czech Republic went through a significant transformation, which led in the end to a division. The non-charismatic traditional minority seceded and joined the Czech Brethren as an autonomous seniorat of Moravian Brethren. To the charismatic Unity of the Brethren claimed allegiance 2,152 members in the census of 2011.²³

The Seventh-Day Adventist Church in the Czech Republic would be classified as evangelical too. Also this church increased especially in 1990s. 7,674 believers signed up to the church in 1991 and in the following decade the number of members grew up to 9,757. On the contrary in the next decade there was a roughly equal decrease to 7,391 followers.²⁴

The Religious Society of Jehovah's Witnesses and the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons) could be also included in the communities of the Christian spectrum. Jehovah's Witnesses started to evolve their missionary's activities in the Czech lands in late 19th century. In 1990s, their membership base significantly grew, similarly as in all churches which put great emphasis on mission and evangelization. In 1991, 14,575 followers signed up to them and in 2001 their number increased up to 23,162. But according to the last census, their numbers extensively declined. According to data from the year 2011, their membership decreased even below the level of 1991 to 13,069 followers.²⁵

²¹ See *Církev Křesťanská společenství* [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: <http://kaes.cz/dokumenty/vyrocní.html>, and *Křesťanské společenství Praha* [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: <http://sbor.kspraha.cz/ke-stazeni/dokumenty-1>. See also Nešpor, Vojtěšek, *op.cit.*, pp.263-277. See Table 3.

²² See Ibidem, pp.90-113. See Table 3.

²³ See Ibidem, pp.357-380. See Table 3.

²⁴ See Ibidem, pp.155-208. See Table 3.

²⁵ See Ibidem, pp.436-472. See Table 4.

Table 4

Other Christian			
Census (Czech Statistical Office)	1991	2001	2011
Church of Jesus Christ of Latter-day Saints - Mormon	549	1,366	926
Jehovah's Witnesses	14,575	23,162	13,069

Mormons were also active in the Czech Republic in the late 19th century. Their church was recognized by the state in 1929. During the totalitarian period, the church was banned and practically ceased to exist. Shortly after the revolution in 1989 in the Czech Republic, many Mormon missionaries and the Church successfully grew. 549 followers signed up to Church in 1991 and in 2001 the Church has more than doubled to 1,366 members. The following quantitative development of the membership base is similar to development of Jehovah's Witnesses. Census in 2011 showed declining back to 926 followers.²⁶

Table 5

Other Faiths			
Census (Czech Statistical Office)	1991	2001	2011
Jewish	1,292	1,515	1,474
Muslim	495	3,699	3,358

²⁶See Ibidem, pp.248-262. See Table 4. For basic information about the other religions in the Czech Republic, see Table 5.

Buddhist	-	6,817	6,101
Hindu	-	1,061	1,981

Part III. The historical background of the decline of religious life in the Czech Republic

The decrease in the members of traditional religious mainstream can be seen in many regions of Central and Western Europe. This downward trend, which affects not only religious communities but also secular communities, is due to a variety of reasons. First, increasing individualism that is associated with new ways of entertainment, communications and information retrieval is one. Second, others believe that traditional religious mainstream crushed itself in its adapting to modern society. Third, others were convinced that their Churches failed to adequately cope with modern society as they used an incomprehensible language and excruciating ways of worship and they are intolerant, etc. Fourth, some others point to the influences of globalization, cultural and religious confrontation which weaken the awareness of the uniqueness of their own community. These reasons are all to a certain degree right.²⁷

However, there must be other reasons for the situation in the Czech Republic. Otherwise it is not possible to explain the decline of membership in traditional churches. This decline has not any parallel in other European countries. I believe that these reasons are related to the unsettled religious history of the Czech lands and to the different interpretations of the past which make it almost impossible to identify oneself with traditional mainstream nor with new missionary active religious groups.

The Czech lands are too marked by religious conflicts in the late Middle Ages. In the end of 14th century in Bohemia a reform church movement began to take shape and revolution and reformation broke out after the conviction and burning of two of its leaders at the Council of Constance–Jan Hus (1415) and Jerome of Prague (1416). In the following two centuries, in the Czech lands several religious groups coexisted, among which there were tensions but also tolerance. The situation changed after the defeat of the Czech non-Catholic nobility in the Battle of

²⁷ See Stijn Latré, Walter Van Herck and Guido Vanheeswijck (ed.), *Radical secularization? An inquiry into the religious roots of secular culture*, Bloomsbury Academic, New-York, 2015; or Detlef Pollack, Olaf Müller, and Gert Pickel (ed.), *The social significance of*

White Mountain in 1620. People had to accept the Catholic faith; thousands of them had to flee their country and memories of the specific Czech religiosity between the 15th and 17th century began to be systematically erased.²⁸

The situation began to change following the issuing of the Patent of Toleration (1781) by Emperor Joseph II of Austria who legalized the Lutheran and Reformed faiths in the Czech lands. It was very surprising that after 150 years of hard recatholisation the confession signed up 78,000 people. Often idealized reminiscences of the specific Czech religiosity between the 15th and 17th century became foundation stones for the construction of Czech national identity in the 19th century in the period of romanticism and national awakening. This movement regenerated main figures of Czech reformation like Jan Hus, Jan Zizka, Petr Chelcicky or Jan Amos Comenius etc.²⁹

This led to the damage of the image of the Catholic Church in the history of the Czech lands and to the gradual weakening of the connection between national and Catholic identity. At the end of 19th century, it was evident especially in the growth of traditional Protestantism, but also on the emergence of new protestant churches. Although many of these new churches were established under the influence of missionaries from abroad, for example from the United States, very often made reference to personalities and to the ideas of Czech reformers between 15th and 17th centuries.

Also in the Catholic Church reform movement that gained its inspiration from often idealized reminiscences of the Czech Reformation period and of its leading figures emerged in the 19th century. After the disintegration of Habsburg monarchy at the end of World War I and after the constitution of independent Czechoslovakia in 1918 the ideological pressure on the Catholic Church was intensified. Tomas Garrigue Masaryk, a prominent Czech sociologist and philosopher, an expert on and a great admirer of the Czech Reformation was elected the first president. Among the symbols of the Czech statehood a series of items of the Czech Reformation were obtained. And at the beginning of 1920 a schism occurred in the Catholic Church from which the Czechoslovak Church was constituted, which later added to its name the term "Hussite" to express close

religion in the enlarged Europe: secularization, individualization and pluralization, Ashgate, Burlington, 2012 etc.

²⁸ See Geoff Mortimer, *The origins of the Thirty Years War and the revolt in Bohemia, 1618*, Palgrave Macmillan, New-York, 2015.

²⁹ See Eduard Winter, *Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus, 1740-1848*, Rütten & Loening, Berlin, 1962.

ideological and spiritual connection with the figure of Jan Hus and the Hussite movement.³⁰

From 19th century to World War II several concepts of meaning of the Czech history competed. They had been moving from a literary clash to political collisions. One of the main dividing lines was formed in the conception of the importance of the Catholic Church in the period of the Czech Reformation. Despite this pressure, the vast majority of the population signed up to the Catholic Church at the end of World War II. The situation began to change with the totalitarian era after 1948. The new regime took advantage of ideological potential that was hidden in the Hussite movement. Jan Hus began to be presented as a social reformer and his followers as the first primitive communists. The spiritual content of the Czech Reformation movement was completely emptied.

The year 1948 can also be seen as the beginning of the program of atheists from all the people of the Czech society. The activities of some religious communities were completely banned, public presentation of the churches increasingly restricted, and dozens of clergy were arrested and imprisoned. Religion became subject to strict control of the State at all levels. Many church leaders were chosen as a *modus vivendi* collaboration with the new regime and the real religious life retreated in many places to the underground.³¹ People gradually stopped attending religious services and educating their children in religion. The generations born in 1950s knew about religion only a little, and generations born after 1970s almost knew nothing.

Religion returned to the public sphere of the Czech society after the fall of the old regime at the end of 1989. In February 1990, Dalai Lama came to Prague at the invitation of President Vaclav Havel, and less than half a year after the revolution in April of the same year the Pope John Paul II came to Prague also who served in Prague service, which was attended by half a million people. Religion had at this time a very mystical tinge. It was something new and many people were interested in religion. Series of missionaries from around the world began to be active in Czechoslovakia. And because of big interest in religion they occasionally had to hire a sports arena. Traditional churches and religious communities renewed their activities. A variety of religious groups came from underground to the public

³⁰ See Jiří Vogel, *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské eklesiologii*, L. Marek, Brno, 2005.

³¹ See Václav Vaško, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce, I*, Zvon, Praha, 1990; Václav Vaško, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce, II*, Zvon, Praha, 1990; Jiří Hanuš, *Křesťané a socialismus 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2012.

sphere and many completely new churches and religious communities were established.

The census from 1991 apparently reflected the increased interest in religion. Many people remembered their religious affiliation and began to sign up to churches that once their parents and grandparents visited. However, the number of people who regularly gathered on Sunday services in traditional churches was significantly lower than that which appeared in the census. Already in the second half of 1990s, a certain “oversaturation” with religion began to show and the interest in it gradually disappeared. Negative influence also played a series of scandals of various religious leaders and the endless effort of traditional churches for their restitution and compensation. It evoked in times of rising unemployment and later also economic crisis in many people angry reactions. Rising unemployment and homelessness, robbing of property of state enterprises and later economic crisis caused many people to rethink their negative attitudes towards old regime.

Along with these attitudes, a negative look at religion began to return which was in the citizens of the Czech Republic cultivated for four decades. Decline of members in traditional churches became apparent at the time of the census in 2001. And then the next census in 2011 confirmed how deep the broken ties between the inhabitants of the Czech Republic and its national religious traditions were. Identification with the religious tradition of the Catholic Church is for many people unthinkable because of its Counter-Reformation past. Identification with the Czech Reformation especially with the Hussite movement which survives in a number of traditional churches makes the Czech society easier. However, the society perceives this movement in its desecrated form that was created during socialism. Therefore, the identification with the tradition of the Hussite movement may not lead to identifying with any particular Czech non-Catholic churches.

Part IV. Social identity without organized religion

The majority of the Czech society has learned to live without religious communities just during the totalitarian period. Ideological pressure on the Czech religious landscape was one of the biggest in states of the former east European socialistic block. Already in the first decade after the fall of the old regime has proved that Czech society cannot identify itself with traditional religion and build on its religious past. It is particularly striking when we compare this situation with other countries of East Europe especially with Poland, Slovakia, Ukraine, Hungary, Romania, Bulgaria etc., where revitalization of traditional religions occurred after the fall of socialistic regimes.³² Although we can see the decrease of traditional

³² See Sabrina P. Ramet (ed.), *Religion and politics in post-socialist Central and Southeastern Europe. Challenges since 1989*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2014.

membership base in some regions of these countries too, these reductions are not as dramatic as in the Czech Republic.

A partial success in the spreading of religion experienced evangelical churches and some new religious movements in 1990s. But considering the overall population of the Czech Republic, it is not anything breathtaking. Their total numbers have never reached even 1% of the population and currently are even lower than 15 years ago. Since the beginning of the millennium, an interest began to wane in these religious groups. Some communities of this type in recent years saw only slight growth or stabilization in the number of members. However, many of these communities experienced a fatal loss of membership too.³³

That does not mean that Czech society is so nonreligious when we see at first glance the numbers of the last census. An interest in individual spirituality is growing especially. Census forms in 2011 included the category of “believers—without the church or the religious community” that signed up 705,368 citizens of the Czech Republic and another 65,593 stated that they are Christians or believers but without name of their community or with wrong name of community. There are also other people who are interested in personal spirituality, but they have never identified themselves as believers or religious. 8,266,550 people in fact did not specify anything or used expression “without religion”.³⁴ Therefore we do not know exactly how big a group of people can be which would be probably in the US named “spiritual but not religious”³⁵ and in Europe “a man who believe in something” (Etwasist)³⁶ or “active agnosticism”³⁷. But ever-increasing sales of esoteric and spiritual literature indicate that this group has to be really huge.³⁸ It can be presumed that in the Czech religious landscape this unorganized group can compete for first place with the Roman Catholic Church. It seems that there is a correlation between the inability to find its identity in traditional churches and growth of these specific forms of spirituality.

³³ See Tables 3 and 4.

³⁴ See Table 6.

³⁵ Wade Clark Roof, Nathalie Caron, “Shifting Boundaries: Religion in the United States”, in: C.W.E Bigsby (ed.) *The Cambridge Companion to Modern Companion to Modern American Culture*, Cambridge University Press, 2006, p. 116.

³⁶ See Klaas Hendrikse, *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt. Manifest eines atheistischen Pfarrers*, TVZ, Zürich, 2013, pp.36-37; Jiří Vogel, *Lze věřit v Boha, který neexistuje?*, “Theologická revue“, 2014, 85, 4, p.478.

³⁷ Karl Jaspers, *Die Chiffren der Transzendenz*, Piper, München, 1984, p. 9nn.

³⁸ Zdeněk R. Nešpor, *Spirituální podnikání v České republice: soukromý a korporativní sektor. (Spiritual Business in Czech Republic: Private and Corporate Sectors)*, “Lidé města

Table 6

Others			
Census (Czech Statistical Office)	1991	2001	2011
Believers–without the church or the religious community	-	-	705,368
Christian and other believers–without name of their community or with wrong name of community	-	180,769	65,593
Unaffiliated	5,778,481	6,941,972	8,266,550
Atheist	-	-	1,058

But the vast majority of the population is interested neither in the unorganized forms of religion nor “non-religious” spirituality. Is it possible that right here was fulfilled the “prophecy” of Dietrich Bonhoeffer who was thinking of the “adult world” which will have no interest in questions which aim beyond the horizon of our being?³⁹ It seems that the age of passive agnosticism which sometimes goes into a passive atheism is an ordinary reality in the Czech Republic.⁴⁰ The vast majority of the population is looking for their social identity outside the realm of religious organizations, in their jobs, in circles of friends, in politics, in sports, in tourism, in hobby activities and in social networks, etc.

Is it possible that the spiritual situation in the Czech Republic also indicates what is happening in some other places in the world which have not undergone this disintegration of social and religious identity yet? And is it not awareness of

(Urban People)”, 11, 2009, 1, [online]. P [cit. 2016-07-04]. URL: <http://www.lidemesta.cz/archiv/cisla/11-2009-1/>

³⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, GV, Gütersloh, 2005, see the letters between 6. 6. 1944 – 18. 7. 1944.

⁴⁰ Citizens of Czech Republic could sign up to atheism in the census of 2011. However, only 1,058 citizens signed up to atheism. Active atheism is apparently not popular probably due to its close association with the ideology of the socialist regime.

religious diversity and its supporting of postmodern aversion to Universalist religious concepts which will help this disintegration?

CONTRIBUTORS:

Pr. Eugen DRĂGOI,
Florin MARINESCU
Lucian Zeev HERŞCOVICI
Teofil RENDIUC
Mihaela DAMIAN
Vitalie PONOMARIOV
Arthur Viorel TULUŞ
Gennadiy Ivanovich MALYSHENKO
Isabela HARTŪCHE
Cristian CONSTANTIN
George ENACHE
Costel CIOANŢĂ
Virgil Nistru ŢIGĂNUŞ
Raluca Cristina DRAGOMIR
Mimoun AZIZA
Yaroslav KICHUK
Ovidiu Cristian NEDU
Sabina AVRAM
Ioana BUJOR
Jiři VOGEL