

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ISTORIE "N. IORGA"

REVISTA ISTORICĂ

Fondator N. Iorga



Serie nouă, Tomul XVII, 2006

Nr. 5-6
septembrie - decembrie

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ISTORIE „N. IORGA”

COLEGIUL DE REDACȚIE

CORNELIA BODEA (*redactor șef*), EUGEN DENIZE (*redactor șef adjunct*), NAGY PIENARU (*redactor responsabil*), VENERA ACHIM (*redactor*), VIOREL ACHIM, ȘTEFAN ANDREESCU, VIOLETA BARBU, DANIELA BUȘĂ, ILEANA CĂZAN, OVIDIU CRISTEA, IOAN CHIPER, GHEORGHE LAZĂR, RALUCA TOMI, CRISTIAN VASILE

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC INTERNAȚIONAL

LAURA BALETTO (*Italia*), MATEI CAZACU (*Franța*), DENNIS DELETANT (*Marea Britanie*), TERESA FERRO (*Italia*), FRANCESCO GUIDA (*Italia*), KONRAD GÜNDISCH (*Germania*), YUSUF HALAÇOĞLU (*Turcia*), REBECCA HAYNES (*Marea Britanie*), HARALD HEPPNER (*Austria*), THEDE KAHL (*Austria*), PAUL E. MICHELSON (*S.U.A.*), DUMITRU NASTASE (*Grecia*), K.V. NIKIFOROV (*Federația Rusă*), DEMETER PEYFUSS (*Austria*), MANFRED STOY (*Austria*)

REDACȚIA:

NAGY PIENARU (*redactor responsabil*)
VENERA ACHIM (*redactor*)
ALEXANDRU CIOCÎLTAN (*redactor*)
IOANA VOIA (*traducător*)
DOINA-RODICA ORGHIDAN (*tehoredactor*)

„REVISTA ISTORICĂ” apare de 6 ori pe an.

„REVISTA ISTORICĂ” is published in six issues per year.

La revue „REVISTA ISTORICĂ” paraît 6 fois l'an.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in “Historical Abstracts” and “America: History and Life”.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa redacției revistei:

„REVISTA ISTORICĂ”,
B-dul Aviatorilor, nr. 1, 011851 - București,
Tel. 212.88.90
E-mail: revistaistorica@hotmail.com

REVISTA ISTORICĂ

SERIE NOUĂ

TOMUL XVII, NR. 5 – 6

Septembrie – Decembrie 2006

S U M A R

BISERICA – LĂCAȘURI ȘI CULTE

ALEXANDRU CIOCÎLTAN, Biserica și organizarea bisericească a sașilor din Câmpulung-Muscel în secolele XIII–XVI.....	5-18
FLORINA MANUELA CONSTANTIN, Începuturile lăcașului religios de la Zlătari	19-34
DENISA FLORENTINA BODEANU, „Între libertate și persecuție”. Aspecte privind raporturile dintre biserica baptistă și regimul comunist din România (1948–1989)	35-62
ANCA ȘINCAN, „Și eu joc pe cine-mi place...” Poziția Ministerului Cultelor în activitatea cultelor religioase în anii '50.....	63-70

SOCIETATE ȘI CULTURĂ

VENERA ACHIM, Sedentarizarea fierarilor în satele Țării Românești în deceniul 1840–1850	71-82
ADRIAN-SILVAN IONESCU, „Oficiali” și „independenți”. C.I. Stăncescu și Saloanele Ateneului, 1895–1899	83-108
CONSTANTIN UNGUREANU, Învățămintul primar din România, Transilvania, Bucovina și Basarabia la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea.....	109-130

IPOSTAZE ALE FAMILIEI

KINGA TÛDÖS, Recomandarea testamentară a părinților cu privire la școlarizarea orfanilor.....	131-136
ECATERINA LUNG, Imaginea familiei între realitate și utopie în opera lui Antim Ivireanu.....	137-156
ȘERBAN MARIN, O alianță matrimonială veneto-bizantină în secolul al XI-lea. Între realitate și legendă	157-182

FAȚETELE PSIHANALIZEI

ALEXANDRU MAMINA, Psihanaliza și marxismul: o analiză culturală.....	183-190
G. BRĂTESCU, Din nou despre Freud în România	191-196

IDEOLOGII ȘI FORME DE GUVERNARE

EUGEN DENIZE, Rolul presei scrise în cadrul propagandei comuniste. Stenograma ședinței de la C.C. al P.M.R. din 2 iulie 1952.....	197-208
RADU TUDORANCEA, Poziția României față de instaurarea regimului republican în Grecia	209-214

OPINII

TATIANA COJOCARU, Comerțul oriental al Poloniei. O abordare recentă în cartea lui Andrzej Dziubiński, <i>Drumul Orientului. Comerțul Poloniei cu Poarta otomană în secolele XVI–XVIII</i>	215-228
---	---------

NOTE ȘI RECENZII

•• <i>Die Kirchenbücher sprechen lassen. Die Ordnung des kirchlichen Lebens in Weidenbach / Catastifele bisericesti vorbesc. Rânduiala vieții bisericesti la Ghimbav</i> , ed. LILIANA MARIA POPA și WOLFRAM G. THEILEMANN, Edit. Blueprint, București, 2006, LXXVII+150 p.+21 il. (Miscellanea ecclesiastica. Publicațiile Arhivei Centrale a Bisericii evanghelice C.A. din România, 2) (Alexandru Ciocîltan); •• <i>Südosteuropa. Von moderner Vielfalt und national-staatlicher Vereinheitlichung. Festschrift für Edgar Hösch</i> , ed. KONRAD CLEWING, OLIVER JENS SCHMITT, R. Oldenbourg Verlag, München, 2005, 518 p. (Südosteuropäische Arbeiten 127) (Șerban Papacostea); EVGHENII ANISIMOV, <i>Anna Ioannovna, Molodaia Gvardiia</i> , Moskva, 2004, 362 p. (Adrian Tertecel); OVIDIU BOZGAN, <i>România versus Vatican. Persecuția Bisericii Catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze</i> , Edit. Sylvi, București, 2000, 200 p. (Cristian Vasile); CAROL I, <i>Correspondența privată</i> , ed. SORIN CRISTESCU, Edit. Tritonic, București, 2005, 495 p. (Raluca Tomi); JEAN DELUMEAU, <i>În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine</i> , Edit. Polirom, Iași, 2006, 276 p. (Iuliana Conovici); DANIEL DUMITRAN, <i>Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782–1830)</i> , Edit. Scriptorium, București, 2005, X+442 p. (Jacob Mărza); DAVID MURPHY, <i>Ireland and the Crimean War</i> , Four Courts Press, Dublin, 2002, 262 p.+il. (Adrian-Silvan Ionescu); GERNOT NUSSBÄCHER, <i>Caietele Corona. Contribuții la istoria Brașovului. Caietul 2</i> , Edit. Aldus, Brașov, 2003, 56 p. (Alexandru Ciocîltan); SZABÓ M. ATTILA, <i>Erdély, Bánság és Partium történeti és közigazgatási helységnévtára / Dicționarul istoric și administrativ al localităților din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș</i> , vol. I (A–O); II (P–Z), Pro-Print Könyvkiadó, Csikszereď, 2003, 1329 p.+32 hărți (Alexandru Ciocîltan); IOAN POPA-ZLATNA, <i>Amintiri din Țara Corvinilor</i> , ed. MIRCEA POPA-ZLATNA, Fundația Paem, [Alba Iulia], 2004, 468+22 p. (Marian Stroia).....	229-250
--	---------

IN MEMORIAM

† Paul Cernovodeanu (1927–2006) (Ștefan Ștefănescu)	251-252
---	---------

REVISTA ISTORICĂ

NEW SERIES

TOMUL XVII, NOS. 5 – 6

September – December 2006

SUMMARY

CHURCH – ESTABLISHMENTS AND CULTS

- ALEXANDRU CIOCÎLTAN, Church and Church Organization of the Saxons of Câmpulung-Muscel in the Thirteenth-Sixteenth Centuries..... 5-18
- FLORINA MANUELA CONSTANTIN, Beginnings of Zlătari Church..... 19-34
- DENISA FLORENTINA BODEANU, "Between Liberty and Persecution." Aspects Regarding the Relations Between the Baptist Church and the Communist Regime in Romania (1948–1989)..... 35-62
- ANCA ȘINCAN, "I Will Dance with Whomever I Choose..." The Position of the Ministry for Religious Denominations in Relation to the Activity of Religious Cults in the 1950s 63-70

SOCIETY AND CULTURE

- VENERA ACHIM, Sedentarization of Blacksmiths in Wallachian Villages, 1840–1850..... 71-82
- ADRIAN-SILVAN IONESCU, "Officials" and "Independents". C.I. Stăncescu and the Athenaeum Exhibitions, 1895–1899..... 83-108
- CONSTANTIN UNGUREANU, Primary Education in Romania, Transylvania, Bucovina and Bessarabia at the End of the Nineteenth Century – Beginning of the Twentieth Century 109-130

FAMILY HYPOSTASES

- KINGA TŪDÖS, Testamentary Recommendations Made by Parents About the Education of Orphans 131-136
- ECATERINA LUNG, The Image of the Family Between Reality and Utopia in Antim Ivireanu's Writings 137-156
- ȘERBAN MARIN, A Venetian-Byzantine Matrimonial Alliance in the Eleventh Century. Between Reality and Legend..... 157-182

FACETS OF PSYCHANALYSIS

- ALEXANDRU MAMINA, Psychoanalysis and Marxism: A Cultural Analysis 183-190
- G. BRĂTESCU, New Considerations on Freud in Romania 191-196

IDEOLOGIES AND GOVERNMENT FORMS

- EUGEN DENIZE, The Role of the Written Press in Communist Propaganda. Record of the Meeting of the C.C. of the R.W.P. of 2 July 1952 197-208
- RADU TUDORANCEA, Romania's Position in Relation to the Establishment of the Republican Regime in Greece 209-214

OPINIONS

- TATIANA COJOCARU, Poland's Eastern Trade. A Recent Approach in Andrzej Dziubiński's Book, *The Road to the East. Poland's Trade with the Ottoman Porte in the Sixteenth – Eighteenth Centuries* 215-228

NOTES AND REVIEWS

- *Die Kirchenbücher sprechen lassen. Die Ordnung des kirchlichen Lebens in Weidenbach / Catastifele bisericești vorbesc. Rânduiala vieții bisericești la Ghimbav* (Church Records Speak. Church Regulations at Ghimbav), ed. LILIANA MARIA POPA and WOLFRAM G. THEILEMANN, Edit. Blueprint, București, 2006, LXXVII+150 pp.+21 ill. (Miscellanea ecclesiastica. Publications of the Central Archives of the Evangelic Church C.A. of Romania, 2) (Alexandru Ciociltan); •• *Südosteuropa. Von moderner Vielfalt und national-staatlicher Vereinheitlichung. Festschrift für Edgar Hösch*, ed. KONRAD CLEWING, OLIVER JENS SCHMITT, R. Oldenbourg Verlag, München, 2005, 518 pp. (Südosteuropäische Arbeiten 127) (Șerban Papacostea); EVGHENII ANISIMOV, *Anna Ioannovna*, Molodaia Gvardiia, Moskva, 2004, 362 pp. (Adrian Terteceț); OVIDIU BOZGAN, *România versus Vatican. Persecuția Bisericii Catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze* (Romania versus the Vatican. Persecution of the Catholic Church in Communist Romania Mirrored in French Diplomatic Documents), Edit. Sylvi, București, 2000, 200 pp. (Cristian Vasile); CAROL I, *Correspondența privată* (Private Correspondence), ed. SORIN CRISTESCU, Edit. Tritonic, București, 2005, 495 pp. (Raluca Tomi); JEAN DELUMEAU, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine* (Waiting for the Break of Dawn. A Christianity for Tomorrow), Edit. Polirom, Iași, 2006, 276 pp. (Iuliana Conovici); DANIEL DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782–1830)* (A Time for Reform. The Greek-Catholic Church of Transylvania Led by Bishop Ioan Bob, 1782–1830), Edit. Scriptorium, București, 2005, X+442 pp. (Jacob Mârza); DAVID MURPHY, *Ireland and the Crimean War*, Four Courts Press, Dublin, 2002, 262 pp.+ill. (Adrian-Silvan Ionescu); GERNOT NUSSBÄCHER, *Caietele Corona. Contribuții la istoria Brașovului. Caietul 2* (The Corona Books. Contributions to the History of Brașov. Book 2), Edit. Aldus, Brașov, 2003, 56 p. (Alexandru Ciociltan); SZABÓ M. ATTILA, *Erdély, Bánság és Partium történeti és közigazgatási helységnévtára/Dicționarul istoric și administrativ al localităților din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș* (Historical and Administrative Dictionary of Localities in Transilvania, Banat, Crișana and Maramureș), vol. I (A-O); II (P-Z), Pro-Print Könyvkiadó, Csikszereď, 2003, 1329 pp.+32 maps (Alexandru Ciociltan); IOAN POPA-ZLATNA, *Amintiri din Țara Corvinilor* (Memories from the Country of the Corvinus), ed. by MIRCEA POPA-ZLATNA, Fundația Paem, [Alba Iulia], 2004, 468+22 pp. (Marian Stroia)..... 229-250

IN MEMORIAM

- † Paul Cernovodeanu (1927–2006) (Ștefan Ștefănescu)..... 251-252

BISERICA – LĂCAȘURI ȘI CULTE

BISERICA ȘI ORGANIZAREA BISERICESCĂ A SAȘILOR DIN CÂMPULUNG-MUSCEL ÎN SECOLELE XIII-XVI

ALEXANDRU CIOCÎLTAN

Întemeierea Câmpulungului muntean s-a realizat prin stabilirea unei colonii comerciale săsești la sud de Carpați în secolul al XIII-lea, cel mai probabil după marea invazie tătară din 1241–1242. Vechimea e dovedită de rezultatele cercetării efectuate cu prilejul restaurării bisericii parohiale catolice din Câmpulung (1965); atunci s-a constatat că „fragmente de ceramică în cuprinsul și în jurul corului vechi, pe nivelul de călcare respectiv” pot fi datate „din mijlocul veacului al XIII-lea prin analogie cu ceramica similară datată prin monede de la Cetățeni și Sebeș”¹. Piatra de mormânt din anul 1300, aparținând unui *comes Laurencius*, certifică de asemenea înălțarea bisericii în secolul al XIII-lea².

Biserica sașilor câmpulungeni a reținut atenția cronicarului sas Georg Kraus, care notează: „Atât Câmpulungul, cât și Râmnicul, așezate în Țara Românească fuseseră locuite pe vremuri de sași. Încă în ziua de astăzi femeile care se trag din neam săsesc poartă maramă la fel cu cele ale femeilor noastre. De asemenea, locuitorii au biserici frumoase, zidite, albe, după felul nostru”³.

Cercetările efectuate cu prilejul restaurării au arătat că biserica fusese boltită, atât corul cât și nava, ambele sprijinite de contraforți. Nivelul de călcare era la 60 până la 80 cm sub cel actual. Rămășițele unei pardoseli de cărămidă puse pe lat s-au găsit în cor și în navă, aceasta din urmă având 22,50 m lungime interioară și 9 m lățime⁴.

Din relatările vizitațiunilor arhiepiscopului catolic de Sofia, Petru Bogdan Bakšić (1640, 1644, 1648 și 1653), pot fi înțelese mai bine aspecte specifice din trecutul bisericii și al vieții religioase a sașilor câmpulungeni.

Biserica avusese trei altare, dintre care doar altarul cel mare era funcțional și la acesta slujea preotul; celelalte două altare, dispuse față în față, erau distruse.

¹ Ștefan Balș, *Restaurarea Bărbăției din Cîmpulung Muscel*, în „Monumente istorice. Studii și lucrări de restaurare”, 1969, p. 14.

² Emil Lăzărescu, *Despre piatra de mormânt a comitelui Laurențiu și câteva probleme arheologice și istorice în legătură cu ea*, în „Studii și Cercetări de Istoria Artei”, t. IV, 1957, nr. 2, p. 118-126.

³ Georg Kraus, *Cronica Transilvaniei 1608–1665*, ed. G. Duzinchevici și E. Reus-Mîrza, București, 1965, p. 12.

⁴ Șt. Balș, *op. cit.*, p. 7-11.

Cristelnița se afla în fața altarului cel mare⁵. Din cor se intra spre nord printr-o ușă în sacristia boltită. Corul avea ferestre foarte frumoase, executate după moda italiană. În partea de sud a corului exista o intrare în biserică⁶. În partea stângă a altarului se păstra sfântul sacrament „într-o firidă bine întocmită cu ușă de fier și închizătoare după obiceiul vechi, într-un potir auriu”⁷. Arhiepiscopul observă că „mulți preoți luterani sunt îngropați în fața altarului cel mare”⁸, fapt dovedit de „lespezile unor morminte săpate în pământ”⁹. Băncile pentru bărbați erau în față iar cele pentru femei mai în spate. Biserica n-avea pictură, ci era în întregime văruiată în interior împreună cu bolta; edificiul era înconjurat de cimitirul comunității. Peste mormintele din cimitir erau așezate „pietre cu litere sau cu inscripția latină a numelor și prenumelor celor care sunt îngropați <dar> fără blazoane (?)”¹⁰. În fața bisericii era o clopotniță de lemn cu ușă, având și cruce în vârf. Clopotnița adăpostea trei clopote apreciate de misionarul catolic ca „foarte frumoase”¹¹. În aceeași curte a bisericii se afla casa parohială, construcție de piatră, lângă care parohul Giuvenale Falco și-a făcut o grădină¹².

Obiceiul înmormântărilor în interiorul bisericii se întâlnește din evul mediu până târziu la sașii transilvăni, atât în mediul rural, cât și în cel urban. Erau înmormântați în biserică preoții și persoanele laice de vază și, eventual, membrii familiilor lor. În Brașov, spre exemplu, deși Iosif al II-lea a interzis în 1788 înhumarea în biserică, obiceiul a continuat până în 1807¹³.

⁵ Petru Bogdan Bakšić, *Descrierea Țării Românești. Așezare. Produse. 1640*, în *Călători străini despre țările române*, vol. V, ed. M. Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu, București, 1973, p. 210; G. Călinescu, *Altre notizie sui missionari cattolici nei Paesi Romeni*, în „Diplomatarium Italicum”, t. II, 1930, doc. XXII, p. 370: „Visitai poi Fonte del battesimo, che stava prima in mezzo della Chiesa, et adesso questo Padre l'ha levato, et porto à man dell'epistola, appresso la porta di mezzo giorno [...]”.

⁶ P.B. Bakšić, *Descrierea Țării Românești*, p. 210; idem, *Vizitația în Țara Românească 1648*, în *Călători străini*, p. 262-263; idem, *Călătoria în Țara Românească [1653]*, în *Călători străini*, p. 269-270.

⁷ Francisc Pall, *O vizită în Țara Românească în anul 1644 (relatare inedită a lui Bakšić)*, în „Studii și materiale de istorie medie”, t. VIII, 1975, p. 226-227.

⁸ P.B. Bakšić, *Descrierea Țării Românești*, p. 210.

⁹ Idem, *Vizitația în Țara Românească*, p. 262.

¹⁰ *Ibidem*, p. 262-263.

¹¹ *Ibidem*, p. 263.

¹² P.B. Bakšić, *Descrierea Țării Românești*, p. 209; idem, *Vizitația în Țara Românească*, p. 263.

¹³ Julius Gross, *Die Gräber in der Kronstädter Stadtpfarrkirche*, în „Jahrbuch des Burzenländer Sächsischen Museums”, t. I, 1925, p. 132-140; pentru problema înmormântării în biserică și monumentele funerare vechi ale sașilor, Ernst Schuster, *Alte Grabsteine in Bistritz*, în „Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender”, 1958, p. 65-67; Gustav Gündisch, Theobald Streitfeld, *Die Grabsteine der Mühlbacher evangelischen Stadtpfarrkirche*, în *Studien zur siebenbürgischen Kunstgeschichte*, ed. G. Gündisch, A. Klein, H. Krasser, Th. Streitfeld, Köln, Wien, 1976, p. 81-95; G. Gündisch, *Die Grabsteine in der Ferula der evangelischen Stadtpfarrkirche in Hermannstadt*, în „Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender”, t. 45, 2000, p. 64-84; Ioan Albu, *Inschriften der Stadt Hermannstadt aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, în *Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt*, II. Bd., Hermannstadt, 2002, p. I-LXII, 1-344.

La Câmpulung obiceiul înmormântării în biserică este evident anterior perioadei luterane. Piatra tombală a lui *comes Laurencius*, mort la 1300, s-a aflat de la început în biserică, după cum a dovedit Emil Lăzărescu¹⁴. O a doua piatră funerară, văzută de secretarul lui Brâncoveanu, del Chiaro, la intrarea în biserică, în partea stângă, îl pomenește pe un anume *Johannes P... huius saxonialis ecclesiae custos*, mort în 1373¹⁵. Acesta era probabil plebanul comunității săsești.

E greu de crezut ca biserica săsească să nu fi avut deloc pictură în perioada preluterană. Cel mai probabil, triumful luteranismului la Câmpulung s-a manifestat între altele și prin acoperirea cu var a picturii bisericești¹⁶.

Tipul de clopotniță de lemn cu cruce în vârf, separată de biserică, dar aflată în imediata vecinătate a ei, se întâlnește și la sașii ardeleni¹⁷.

Biserica parohială săsească din Câmpulung este cel mai vechi edificiu de cult din oraș. Poziția ei în centrul așezării subliniază încă o dată însemnătatea comunității săsești.

Hramul bisericii, Sfântul Iacob cel Mare, a fost consemnat de Petru B. Bakšić întâia oară în 1640¹⁸. Un document foarte important pentru istoria sașilor câmpulungeni a fost semnalat istoriografiei noastre de Daniel Barbu, care a și analizat unele aspecte istorice ce decurg dintr-însul. Astfel, în 13 iulie 1433 *Patermannus de Longocampo*, *armiger Argensis diocesis*, și soția sa, *Margaretha*, aflați în pelerinaj la Roma, „au solicitat papei indulgențe pentru pelerinii pioși și pentru cei care vor contribui la lucrările de reparație a bisericii *S. Jacobi de Longocampo*, și scrisori confesionale pentru iertarea plenară a păcatelor lor *in articulo mortis* și, de asemenea, dreptul de a dispune de un altar portativ”¹⁹. Autorul tratează biografia acestui sas care a intrat în 1427 în serviciul împăratului Sigismund de Luxemburg, aflat în acel an la Câmpulung. Drept răsplată, el a primit danii în Transilvania²⁰. Documentul permite un șir de observații. Trebuie reținut că avem de-a face cu cea mai veche mențiune a hramului bisericii parohiale săsești din oraș (Sf. Iacob). Cercetarea hramurilor bisericilor săsești din Transilvania a fost

¹⁴ E. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 123.

¹⁵ Anton-Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne Rivoluzioni della Valachia*, ed. N. Iorga, București, 1914, p. 31.

¹⁶ Cu prilejul restaurării bisericii s-au găsit, pe fragmentele de nervuri aparținând bolșilor corului, urme de pictură decorativă; Șt. Balș, *op. cit.*, p. 24. Rămâne de stabilit dacă această pictură aparține secolelor XIII-XVI sau datează din veacul al XVIII-lea; Alexandru Ciociltan, *German Communities in Wallachia. Denominational Evolution, 1542–1650*, în „Historical Yearbook”, t. I, 2004, p. 146.

¹⁷ *Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch*, III. Bd., G, ed. B. Capesius, A. Bisselt-Müller, A. Pancratz, G. Richter, A. Thudt, București, Berlin, 1971, p. 262 sub voce Glock(en)haus și Glockenturm.

¹⁸ P.B. Bakšić, *Descrierea Țării Românești*, p. 210.

¹⁹ *Acta Eugenii Pape IV (1431–1447)*, nr. 208, p. 128 *apud* Daniel Barbu, *Pèlerinage à Rome et croisade. Contribution à l'histoire religieuse des Roumains dans la première moitié du XV^e siècle*, în RRH, t. XXXIII, 1994, nr. 1-2, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, p. 31-42.

considerată, pe drept cuvânt, foarte importantă pentru istoria sașilor și s-a concretizat în studii temeinice²¹. Hramul unei biserici nu era ales la întâmplare, ci avea o semnificație deosebită pentru istoria locului. Din cele peste 300 de parohii săsești din Transilvania se cunosc doar 130 de hramuri bisericești. Numai cinci biserici îl au ca patron pe Sf. Iacob²².

Hramul Sf. Iacob trădează o colonizare târzie; el apare în cartierele cele mai noi ale orașelor sau în orașele nou întemeiate, fiind în legătură cu privilegiile de natură comercială, meșteșugărească ale întemeietorilor așezării²³.

Câmpulungul a fost întemeiat de sași ca avanpost comercial al Brașovului în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, într-o perioadă târzie a colonizării germane și poate fi considerat, pe drept cuvânt, oraș nou, în comparație cu urbea de la poalele Tâmppei. Nu întâmplător, Câmpulungul a fost unic în peisajul urban al Țării Românești prin privilegiile deosebit de largi ale autonomiei sale, care s-au păstrat veacuri de-a rândul.

Documentul din 1433 lasă să se înțeleagă că lucrările de reconstrucție a bisericii săsești din Câmpulung nu se terminaseră. Printr-un document din aprilie 1427 împăratul Sigismund solicită papei reînnoirea privilegiilor mănăstirii dominicane din oraș (întemeiată la circa 1345), pierdute în urma unei năvăliri otomane. Totodată, actul arată că se lucra la refacerea edificiilor mănăstirii²⁴. Evident, ambele edificii catolice de cult au suferit de pe urma incursiunilor otomane. O problemă este stabilirea datei acestor incursiuni. Pavel Chihaiia a propus anul 1427²⁵. Nu putem fi de acord cu datarea, fiindcă nu se sprijină pe nici o dovadă. Considerăm că orașul a fost jefuit și incendiat de turci în 1421, înainte de 3 aprilie, când au pătruns – cel mai probabil prin pasul Bran – în Țara Bârsei, unde au distrus așezările săsești și bisericile acestora²⁶. Fortificațiile Brașovului n-au putut face față atacului, judele și membrii sfatului orășenesc au fost luați robi iar Biserica Neagră, aflată în construcție, a fost distrusă, ocazie cu care și-a pierdut probabil viața și plebanul Thomas Sander²⁷. În sprijinul sașilor din Țara Bârsei, afectați de devastările produse, au intervenit atât Sigismund de Luxemburg, cât și

²¹ G. Gündisch, *Die Patrozinien der sächsischen Pfarrkirchen Siebenbürgens*, în *Forschungen über Siebenbürgen und seine Nachbarn. Festschrift für Attila Szabó und Zsigmond Jakó*, ed. K. Benda, Th. von Bogyay, H. Glassl, Zs. K. Lengyel, München, 1987, p. 93-103; Dirk Lukas Kisch, *Kirchenpatrozinium und Landesausbau in Siebenbürgen*, în „Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde”, an 12, 1989, nr. 1, p. 15-20.

²² G. Gündisch, *Die Patrozinien*, p. 93-103.

²³ D.L. Kisch, *op. cit.*, p. 18.

²⁴ N. Iorga, *Acte și fragmente cu privire la istoria romînilor*, vol. III, București, 1897, p. 81-82.

²⁵ Pavel Chihaiia, *Monumente gotice în Câmpulung Muscel, în Artă medievală, I. Monumente din cetățile de scaun ale Țării Românești*, București, 1998, p. 281-284.

²⁶ G. Gündisch, *Siebenbürgen in der Türkenabwehr, 1395–1526*, în *Aus Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen. Ausgewählte Aufsätze und Berichte*, Köln, Wien, 1987, p. 40-41.

²⁷ Maja Philippi, *Die Plebane von Kronstadt im 14 und 15 Jahrhundert*, în „Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender”, 1975, p. 38-39.

papa Martin V²⁸. Orașul Câmpulung și monumentele sale de cult au suferit probabil distrugerii și în iunie 1432, când turcii au atacat din nou Țara Bârsei și scaunele secuiești învecinate²⁹. Aflat la intrarea în culoarul Rucăr–Bran, Câmpulungul a putut suferi de pe urma turcilor atât la trecerea acestora în Transilvania, cât și la înapoiere, dacă au urmat același drum. Cu ocazia lucrărilor de restaurare a bisericii s-a observat că în interiorul corului, sub nivelul de călcare, se aflau resturile unui alt cor de dimensiuni mai mici, sprijinit de asemenea pe contraforți. Vechiul cor, datând din secolul al XIII-lea, a fost înlocuit în secolul al XV-lea cu altul, ale cărui elemente aparțin goticului târziu (s-au găsit nișa tabernacol, console și nervuri ale bolții vechi etc.). Corul din secolul al XV-lea, singura parte din vechea biserică vizibilă azi, este cel văzut de misionarul Petru B. Bakšić în secolul al XVII-lea³⁰. La el lucrau încă în 1433 meșterii și enoriașii pentru care Petermann de Longocampo a solicitat indulgențe papei. Distrugerea vechiului cor de turci și durata lucrărilor de reconstrucție justifică necesitatea unui altar portativ pentru enoriașii sași, deziderat exprimat în fața papei de același Petermann. O monedă emisă de Vlad Dracul în 1436 sau 1437 a fost găsită în fața sacristiei³¹. Moneda poate fi pusă tot în legătură cu lucrările de construcție ale noului cor.

O altă problemă este aceea a dependenței bisericești a parohiei săsești din Câmpulung. Așezarea fiind întemeiată de sașii din Țara Bârsei, biserica va fi depins de decanatul Țării Bârsei și, eventual, de dioceza cumanilor în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, în măsura în care aceasta din urmă se întindea spre vest până în părțile muscelene. Se cuvine observat, însă, că niciodată vreo parohie săsească din Țara Românească și Moldova n-a fost consemnată ca făcând parte din capitlurile și decanatele săsești din Transilvania și este foarte puțin probabil ca aceste forme de organizare administrativ-bisericești să se fi extins cândva în spațiul extracarpatic. De altfel, parohiile săsești din această zonă nu se grupează după modelul transilvan.

Prima știre sigură cu privire la dependența bisericească a parohiilor catolice de la sud de Carpați se află în documentul din 25 noiembrie 1369 emis de domnul Vladislav Vlaicu, prin care acesta se recunoaște vasal al regelui Ungariei. Actul domnului a fost adresat „fidelibus suis universis, civibus, populis, hospitibus, cuiuscunque nationis seu idiomatis existant, ritum et consuetudinem Sanctae Romanae Ecclesiae tenentibus, per totam terram Transalpinam constitutis”³².

²⁸ *Ibidem*, p. 38; G. Gündisch, *Siebenbürgen in der Türkenabwehr*, p. 41.

²⁹ G. Gündisch, *Siebenbürgen in der Türkenabwehr*, p. 42-44.

³⁰ Șt. Balș, *op. cit.*, p. 9-11.

³¹ Datată greșit 1443, *ibidem*, p. 14; pentru datarea corectă, Octavian Iliescu, *Ducați necunoscuți emiși de doi voievozi ai Țării Românești în secolul al XV-lea*, în „Buletinul Societății Numismatice Române”, anii LXXVII-LXXIX, 1987, nr. 131-133, p. 270-271.

³² *Documenta Romaniae Historica*, (în continuare DRH), B, Țara Românească, vol. I, 1247–1500, București, 1966, doc. 3, p. 12-13; în DRH, D, *Relațiile între Țările Române*, vol. I (1222–1456), 1977, doc. 56, p. 98-99, textul apare cu unele modificări între care și destinatarii: „fidelibus suis, universis ecclesiarum plebanis ac rectoribus, per totam terram Transalpinam et de Fogaras constitutis”.

Domnul cere catolicilor să primească cu cinste pe episcopul catolic venit ca locuitor al lui Dumitru, episcopul Transilvaniei. Documentul menționează dependența credincioșilor catolici din Țara Românească de episcopia Transilvaniei încă „din vremea înaintașilor noștri și a părintelui nostru preascump, răposatul Alexandru, de bună amintire”³³. Nicolae Alexandru pare a se fi aflat de facto la conducerea Țării Românești încă din 1343, când depune omagiu de vasalitate regelui Ludovic I al Ungariei³⁴. Cu acest prilej Nicolae Alexandru a reglementat probabil și situația bisericii catolice din țara sa, pe care a subordonat-o episcopului transilvan. Documentul infirmă mai vechea părere a lui Karl Reinerth, care aprecia că episcopia catolică de Argeș a fost precedată de episcopia Milcoviei³⁵. În realitate, episcopia Milcoviei a cuprins Moldova de sud și, într-o anumită perioadă, și decanatele Țării Bârsei și Sibiului.

La inițiativa regelui Ludovic I al Ungariei s-a înființat la 9 mai 1381 episcopia catolică de Argeș, subordonată arhiepiscopiei de Kalocsa³⁶. Noua episcopie, menită să atragă la catolicism populația românească ortodoxă, nu și-a atins scopul, iar majoritatea episcopilor titulari n-au rezidat vreodată în diocesa lor. În aceste condiții, episcopia catolică de Argeș a putut conta doar pe parohiile catolice existente în Câmpulung, Argeș și Târgoviște iar episcopia de Severin, înființată circa 1380, a avut, probabil, în subordine parohia catolică din Râmnic (Vâlcea).

Documentul din 1433 confirmă subordonarea bisericii săsești din Câmpulung față de diocesa de Argeș („Paternannus de Longocampo, armiger Argensis diocesis”)³⁷. Abia în 1519 se încheie șirul episcopilor de Argeș³⁸.

Ce elemente specifice organizării bisericești a sașilor ardeleni se regăsesc la Câmpulung? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie mai întâi cunoscută situația din Transilvania.

Sașii, stabiliți în Transilvania atât pe pământul comitatelor cât și pe pământ regal, aveau privilegiul de a-și alege liber preoții din mijlocul lor. În vreme ce pe pământ regal preotul păstra decima și dădea arhiepiscopului de Strigoniou doar

³³ DRH, B, vol. I, p. 12-13.

³⁴ Șerban Papacostea, *Geneza statelor românești: schiță istoriografică și istorică*, în *Geneza statului în evul mediu românesc*, București, 1999, p. 30.

³⁵ Karl Reinerth, *Aus der Vorgeschichte der siebenbürgisch-sächsischen Reformation. Ein Beitrag zur Geschichte des Milkover Bistums*, Hermannstadt, 1940, p. 11.

³⁶ Carol Auner, *Episcopia catolică a Argeșului*, în „Revista catolică”, an III, 1914, nr. 3, p. 439. S-a afirmat în istoriografie că înainte ca episcopul catolic de Argeș să-și ia în primire diocesa „părțile transalpine” s-au aflat pentru scurtă vreme sub jurisdicția episcopului Grigore de Severin care emite un act din Câmpulung la 1 martie 1382; C. Auner, *Episcopia catolică a Severinului*, în „Revista catolică”, an II, 1913, nr. 1, p. 57. În realitate, documentul considerat autentic în DRH, B, vol. I, doc. 68, p. 112-113, este un fals căci la data amintită funcționa deja episcopia de Argeș iar hramul mănăstirii catolice din Câmpulung era Sfânta Elisabeta nu Sfânta Fecioară și aparținea ordinului dominican nu celui franciscan; E. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 118, notele 4 și 5.

³⁷ D. Barbu, *op. cit.*, p. 31.

³⁸ C. Auner, *Episcopia catolică a Argeșului*, p. 450.

echivalentul unui sfert din aceasta (numit cens catedralic), pe teritoriul comitatelor parohii sași puteau reține doar un sfert de decimă, restul revenindu-i episcopului transilvan³⁹.

Sașii au adus din patria lor de origine tipul de biserică corporatistă (Genossenschaftskirche), care, pe lângă libera alegere a preotului, se mai caracteriza prin dreptul de patronat al comunității asupra bisericii și administrarea autonomă a veniturilor și bunurilor sale⁴⁰.

Parohul era exclus de la administrarea veniturilor și bunurilor bisericii⁴¹, de care se îngrijeau unul sau doi gocimani (lat. *vitricus*) aleși anual de comunitate în acest scop. Această instituție, numită de sași *Gottesmann* sau *Kirchenvater*, a fost adusă de coloniști tot din patria de origine și s-a menținut până în zilele noastre⁴².

Bunurile bisericii constau din dani în bani, obiecte de cult⁴³ și pământ (ogoare, vii, livezi și pășuni); avere de care comunitatea putea dispune⁴⁴.

Parohul (lat. *plebanus*) avea o poziție socială de prim rang în toate comunitățile săsești. De întreținerea lui se ocupa întreaga comunitate, care-i pune la dispoziție casa și curtea parohială, aflate în imediata vecinătate a bisericii. Lotul de pământ care revenea parohului era de două ori mai mare decât al oricărui țaran⁴⁵. Fiecare enoriaș cap de familie îi datora preotului decima bisericească (a zecea parte din recoltă și animale), care putea fi convertită uneori în bani. Decima era un venit foarte important și nu întâmplător preotul era unul dintre cei mai

³⁹ Friedrich Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, I. Bd., 1150–1699, Hermannstadt, 1921, p. 12-14, 32, 77, 96, 160-161; Thomas Nägler, *Așezarea sașilor în Transilvania*, București, 1992, p. 220-221.

⁴⁰ Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 160; Paul Philippi, *Die Kirchengemeinde als Lebensform. Eine siebenbürgisch-sächsische Besinnung*, München, 1959, p. 7-12; idem, *Die sozialpolitische Bedeutung der siebenbürgischen Kirchengemeinde während 800 Jahren*, în „Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde” (în continuare ZfSL), an 24, 2001, nr. 2, p. 184-186; Konrad Gündisch, *Die „Geistliche Universität” der siebenbürgisch-sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert*, în *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, ed. V. Leppin, U.A. Wien, Stuttgart, 2005, p. 106, 108, 112.

⁴¹ Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 79, scoate în evidență situația din Țara Bârsei, unde parohul era exclus de la administrarea bunurilor bisericii și oprit a se amesteca în chestiuni de moșteniri și testamente, competență în aceste chestiuni având comunitatea prin reprezentanții ei.

⁴² P. Philippi, *Die Kirchengemeinde*, p. 12-13; idem, *Die sozialpolitische Bedeutung*, p. 185-186; Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 64.

⁴³ *Die Kirchenbücher sprechen lassen. Die Ordnung des kirchlichen Lebens in Weidenbach, Catastifele bisericii vorbesc. Rânduiala vieții bisericești la Ghimbav*, ed. L.M. Popa și W.G. Theilemann, București, 2006, p. 137-138.

⁴⁴ A. Amlacher, *Ein Verzeichnis der Liegenschaften der evang. Kirchengemeinden des Unterwälder Kapitels aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, în „Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde” (în continuare Kbl.VfSL), an X, 1887, nr. 3, p. 26-30, 43-58; J. Michaelis, *Aus dem Liber Capituli Leschkirchensis 1614*, în Kbl.VfSL, an VI, 1883, nr. 3, p. 42-43.

⁴⁵ Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 6.

bogați oameni ai comunității. Parohul putea, de asemenea, să primească daruri⁴⁶. În grija sa era școala comunității. Vârsta minimă pentru accederea la preoție era 30 de ani, ca și la ortodocși⁴⁷.

În studiul dedicat plebanilor din Brașov, din secolele al XIV-lea și al XV-lea, Maja Philippi arată că aceștia „aparțineau după origine păturii conducătoare a patriciatului brașovean. Ei proveneau aproape întotdeauna din marile familii ale orașului sau ale nobilimii Țării Bârsei. Dreptul de liberă alegere a parohului care aparținea în evul mediu comunităților săsești, nu trebuie să ni-l închipuim ca un drept democratic al întregii comunități. Alegerea parohului brașovean o hotăra întotdeauna patriciatul brașovean [...]”⁴⁸. Înrudirea și încrengătura de interese între înaltul cler și patriciatul brașovean e dovedită și de o scrisoare a lui Moise, domnul muntean (1529–1530), care cere autorităților municipale de la poalele Tâmpiei să judece drept în pricina unor datorii ale lui „Begner” către supuși ai săi: „și nicidecum să vă fățăriți pentru că este fiul jupânului Begner *mare popă*, sau că ginerele județului e iarăși fiu al jupânului Begner ci foarte să căutați rânduiala pe drept și după lege”⁴⁹.

La Câmpulung sașii au beneficiat incontestabil de dreptul de a-și organiza viața bisericească după propriile obiceiuri. Ei vor fi beneficiat de dreptul de a-și alege liber preotul până în 1639, când misionarii franciscani l-au alungat pe ultimul pastor luteran⁵⁰. Documentul lui Vladislav Vlaicu din 1369 se adresează „universis ecclesiarum plebanis ac rectoribus, per totam terram Transalpinam et de Fogaras constitutis”⁵¹. Piatra de mormânt din 1373 aparținând lui *generosus dominus Johannes P... huius saxonicalis ecclesiae custos*⁵² îl atestă pe primul paroh cunoscut al bisericii Sf. Iacob. Faptul că apare cu calificativul „de neam bun” (*generosus dominus*) dezvăluie apartenența lui la patriciatul urban. Ca și la Brașov, apartenența la patriciat a determinat alegerea sa în funcție.

Pavel Chihaia susține că, după distrugerea Cloașterului câmpulungean, franciscanii observanți s-au mutat la biserica parohială a sașilor („Bărăția”),

⁴⁶ *Ibidem*, p. 67-68.

⁴⁷ Wilhelm Volkert, *Kleines Lexikon des Mittelalters: von Adel bis Zunft*, München, 1999, p. 201, sub voce Pfarrei; *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, coord. O. Sachelarie, N. Stoicescu, București, 1988, p. 368, sub voce popă.

⁴⁸ M. Philippi, *op. cit.*, p. 33; Richard Schuller, *Der evangelisch-sächsische Pfarrer in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, Schäßburg, 1930, p. 273 arată că alegerea parohului „o făcea numai oficialitatea și Sfatul bătrânilor (Kommunität) sau capii de familie (mai ales pe pământul comitatelor)”.

⁴⁹ *534 documente istorice slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul. 1346–1603*, ed. Gr. G. Tocilescu, Viena, 1905-1906, p. 312-314; „Marele popă Begner” nu poate fi altul decât plebanul brașovean Paul Bekner (1527–1535); Lista plebanilor la M. Philippi, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁰ A. Ciocîltan, *op. cit.*, p. 145-147.

⁵¹ *DRH*, D, vol. I, p. 98-99.

⁵² A.M. del Chiaro, *op. cit.*, p. 31.

moment petrecut cândva înainte de 1525. Monahii ar fi preluat păstoria enoriașilor bisericii, fapt care a avut loc cândva la începutul secolului al XVI-lea. Autorul și-a susținut afirmația pe baza existenței în trecut în lăcașul de cult parohial a unui clopot cu inscripția *S<anci>E IACOBE ET ANNA SINT NOBIS GRATA HAC MUNERA. FRANC<isci> OS<e>R<vantia> A<nno>D<omini> 1525*⁵³. Clopotul însă putea proveni de la franciscanii observanți care sunt atestați la Târgoviște în acea perioadă sau de la o mănăstire observantă din Transilvania și nimic nu dovedește în ce perioadă și în ce mod a ajuns la biserica parohială săsească din Câmpulung⁵⁴. Nimic nu probează că obștea dominicană a fost înlocuită la Cloașter de franciscani în a doua jumătate a secolului al XV-lea sau în prima jumătate a celui următor. Cert este doar că părăsirea Cloașterului s-a produs înainte de triumful reformei luterane la Câmpulung. În 1640 Petru Bakšić a aflat de la bătrânii comunității că în trecut cutia de fier cu moaște a fost îngropată într-un mormânt de preotul luteran, apoi unul dintre bătrânii care mai era atunci în viață a scos-o de acolo și a îngropat-o la baza altarului. Sunt moaștele văzute de Ulrich von Tennstädt și Peter Sparnau la Câmpulung în 1385 („piciorul Sfântului Andrei însuși”)⁵⁵. Moaștele s-au aflat la mănăstirea dominicană (Cloașter), unde erau frecventate de pelerinii și bolnavii din toate neamurile pentru virtutea lor de vindecare⁵⁶. După părăsirea conventului, locul Cloașterului a revenit comunității săsești, care l-a deținut până în vremea lui Matei Basarab; acesta l-a confiscat și l-a dăruit mănăstirii ortodoxe din localitate, ctitorie a sa. Comunitatea săsească a redobândit terenul în 1656 de la noul domn Constantin Șerban⁵⁷. Comunitatea săsească nu era luterană atunci când călugării au părăsit Cloașterul, fiindcă aceștia n-ar fi lăsat unor eretici sfintele moaște și le-ar fi luat cu ei. Pentru luterani moaștele n-au nici o valoare. Faptul că vreme îndelungată, chiar după ce au devenit luterani, sașii au păstrat moaștele ca lucru de mare preț dovedește persistența unei practici din perioada catolică⁵⁸. Or, Câmpulungul devenise un centru de pelerinaj tocmai prin aceste moaște și e de înțeles reticența sașilor în a le îndepărta. Biserica parohială a comunității este frecvent denumită eronat în literatura de specialitate „Bărăție”⁵⁹. Această denumire se justifică doar după 1639, când franciscanii au preluat păstoria sașilor după ce i-au reconvertit la catolicism; nu întâmplător

⁵³ P. Chihaia, *op. cit.*, p. 279-283, 288, nota 8.

⁵⁴ A. Ciociltan, *op. cit.*, p. 130-131.

⁵⁵ Peter Sparnau, Ulrich von Tennstädt, *Relația călătoriei prin Țara Românească și Transilvania (1385)*, în *Călători străini*, vol. I, ed. M. Holban, București, 1968, p. 19-20.

⁵⁶ P.B. Bakšić, *Descrierea Țării Românești*, p. 211.

⁵⁷ Gheorghe Pârnuță, Ștefan Trămbaciu, *Documente și inscripții privind istoria orașului Câmpulung-Muscel*, vol. I, București, 1999, doc. 87-88, p. 244-246.

⁵⁸ Și în Transilvania se întâlnesc numeroase elemente de continuitate în bisericile luterane săsești care denotă persistența unor structuri organizatorice și obiceiuri din perioada catolică.

⁵⁹ P. Chihaia, *op. cit.*, p. 279-286; Gheorghe I. Cantacuzino, *Câmpulung vechi monumente și biserici*, București, 2002, p. 48-51; Laurențiu Rădvan, *Orașele din Țara Românească până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, Iași, 2005, p. 240-241.

biserica apare cu numele de Bărăție abia în 1656⁶⁰, până atunci sursele o numesc biserică săsească (*ecclesia saxonialis* în inscripția funerară din 1373). Toate elementele caracteristice unei biserici parohiale catolice – cristelnița, cimitirul și dreptul de a percepe decima⁶¹ – se regăsesc și la biserica Sf. Iacob. Lăcașul de cult ar trebui deci denumit Biserica săsească sau Biserica parohială Sf. Iacob pentru perioada anterioară triumfului Contrareformei la Câmpulung⁶². Sursele istorice infirmă categoric posibilitatea ca franciscanii să fi preluat biserica parohială a sașilor în secolul al XVI-lea: la 22 decembrie 1528 un document latin îl amintește la Câmpulung pe Petrus Morei Braschoviensis, viceparoh⁶³, iar în 1540 socotelile orașului Brașov îl înregistrează pe plebanul (*plebanus*) câmpulungean⁶⁴. De altfel, e și greu de crezut că sașii ar fi renunțat la dreptul lor de a-și alege liber parohul și ar fi acceptat să fie păstoriți de franciscani.

Locuitorii catolici din Țara Românească, la fel ca și cei din Transilvania, datorau decima Bisericii catolice, spre deosebire de ortodocși, care din donații benevole întrețineau bisericile, preoții și familiile acestora. Cum procedau parohiile catolice din Țara Românească, subordonate episcopiei Transilvaniei (între circa 1343–1381) și apoi celei de Argeș (1381–1519) în ce privește destinația decimei bisericești? Altfel spus, acestea urmau exemplul parohiilor săsești de peste munți subordonate episcopului de Alba și îi datorau acestuia trei sferturi din decimă sau se ghidau după cele de pe Pământul crăiesc care încredințau parohului lor decima și acesta plătea în schimb arhiepiscopului de Strigoniun un cens catedralic?

Suntem înclinați să credem că decima rămânea parohului la Câmpulung și în celelalte comunități catolice de la sud de Carpați. De altfel, și plebanul din Bistrița, deși subordonat episcopului transilvan, avea dreptul de a păstra decima întreagă conform statutului din 1514⁶⁵. La Câmpulung în 1648 P.B. Bakšić a consemnat că sașii „aveau dinainte un statut făcut între ei ca să dea parohului de Paște de fiecare casă 10 baiochi, de Sfânta Maria din august, 8 baiochi; și de Crăciun tot atâta”⁶⁶. Pe lângă acestea, ocazional, parohul mai primea „ceva pâine, ceva lumânări și ceva vin”⁶⁷. Statutul datează probabil din perioada preluterană. El indică decima plătită în bani, lucru explicabil prin faptul că era o comunitate care

⁶⁰ Gh. Pâmuță, Șt. Trâmbaciu, *op. cit.*, doc. 87-88, p. 244-246.

⁶¹ W. Volkert, *op. cit.*, p. 200.

⁶² A. Ciocîltan, *Dispariția comunității germane din Câmpulung-Muscel*, în „Revista istorică”, t. XVI, 2005, nr. 3-4, p. 139.

⁶³ E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, vol. XV/1, *Acte și scrisori din arhivele orașelor ardelen (Bistrița, Brașov, Sibiu) 1358–1600*, publicate de N. Iorga, București, 1911, doc. DLXVIII, p. 309.

⁶⁴ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, II. Bd., *Rechnungen aus 1526–1540*, Brassó, 1889, p. 673.

⁶⁵ Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 149-151.

⁶⁶ P.B. Bakšić, *Vizitația în Țara Românească*, p. 265.

⁶⁷ *Ibidem*.

se ocupa fundamental cu comerțul, nu cu activități agricole sau de creștere a animalelor⁶⁸. În Transilvania, după mijlocul secolului al XVI-lea, ca urmare a triumfului Reformei și a secularizării averii Bisericii catolice, principele a perceput decima sau, după caz, sfertul decimei, care, până atunci, revenise episcopului transilvan, respectiv arhiepiscopului de Strigoni. În Țara Românească domnia și celelalte autorități nu s-au amestecat în dările către biserică ale comunităților săsești, respectând autonomia lor bisericească, situație care începe să se schimbe odată cu apariția misionarilor Contrareformei.

Indiferent cât plăteau înainte episcopului sașii câmpulungeni, după încheierea în 1519 a șirului episcopilor de Argeș aceste obligații au încetat cu siguranță.

Casa parohială de piatră, cu beci, etaj și foișor este amintită în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Aici au fost găzduiți cu ocazia prezenței lor în oraș Georg Kraus și ulterior Petru Bogdan Bakšić⁶⁹. Deși casa parohială este atestată relativ târziu, e firesc să presupunem existența, prin analogie cu situația din Transilvania, a unui edificiu cu aceeași menire încă de la venirea sașilor în acest loc.

Cronicarul Georg Kraus menționează că preotul luteran Ananias era și dascăl (*Schulmeister*). Aceasta este cea mai veche atestare a unei activități școlare în Câmpulung. Cu siguranță, școala este de dată mult mai veche; în Transilvania, la sași, numărul de școli crește semnificativ în secolul al XV-lea, pentru ca la începutul celui următor instituția să devină nelipsită din fiecare așezare săsească⁷⁰.

Biserica săsească din Câmpulung a beneficiat de privilegiul de la domnii țării. Radu Șerban a dat un privilegiu „popilor sași din orașul domnii mele din Câmpulung”, scutind doi oameni de toate dările. Domnul precizează în document că asemenea scutire a fost acordată și de alți domni⁷¹.

Biserica coloniștilor nu putea să funcționeze fără acordul puterii centrale. Cu siguranță, dreptul sașilor de a-și organiza biserica și viața bisericească conform propriilor obiceiuri s-a aflat la loc de frunte în reglementarea raportului comunității cu domnia. Faptul că autoritățile Țării Românești n-au intervenit în decizia comunităților săsești de la sud de Carpați de a adopta dogma luterană se explică

⁶⁸ Doar puțini sași câmpulungeni apar în izvoare ca deținători de vii în Dealul Topolovenilor, viticultura fiind și singura activitate de cultivare a pământului documentată; aceasta fiind situația nu se justifica la Câmpulung o *decima vinearum* ca la Bistrița; Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁹ G. Kraus, *op. cit.*, p. 12; P.B. Bakšić, *Călătoria în Țara Românească*, p. 209-212; idem, *Viziția în Țara Românească*, p. 261.

⁷⁰ Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 141.

⁷¹ N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. II, București, 1901, doc. II, p. 273.

prin dreptul exclusiv recunoscut acestora de a decide în chestiuni ale bisericii și ale vieții bisericești proprii.

Și la Câmpulung, ca și în Transilvania, bunurile bisericii săsești aparțineau comunității, care alegea anual doi reprezentanți având îndatorirea de a administra bunurile și veniturile lăcașului de cult. În 1648 Petru B. Bakšić a notat că de biserică „are grijă unul pe care ei îl numesc *goșman* (în textul italian, *Gozman*) și care ține această slujbă un an și numesc apoi pe altul dintre ei [...]”⁷². Cu același prilej Bakšić a făcut și inventarul bunurilor: „Biserica are o viișoară la o depărtare de Câmpulung de o jumătate de zi sau mai mult și de ea vede goșmanul sau procuratorul lor și după ce se scad cheltuielile, ceea ce prisosește se dă pentru biserică, adică pe ceară, tămâie și alte lucruri trebuitoare și încă mai dau din același fond pentru întreținerea bisericii. Acea vie nu poate da mai mult de o butie de vin care face 50 de măsuri ale țării, și făcând socoteala cheltuielilor care se ivesc, nu prisosește decât foarte puțin”⁷³. Via amintită se afla la Topoloveni. Arhiepiscopul de Sofia a constatat ca goșmanii vânduseră în trecut unor enoriași sași niște pășuni ale bisericii „și au cheltuit acei bani pentru a înmormânta pe anumiți preoți sau parohi ai lor care au murit și tot din acei bani au făcut pomeni pentru sufletele păstorilor lor duhovnicești; căci ei obișnuiesc să facă praznice ca și românii și se adună cu toții să mănânce și să bea și fac aceasta în prima zi a înmormântării, în a treia, în a noua, în a patruzecia, la jumătatea anului de la moarte și la împlinirea anului și nu fac altceva decât să bea și să mănânce”⁷⁴.

În Transilvania este semnalat obiceiul sașilor ca la moartea parohului să se adune în curtea parohială, unde se mănca și se bea; în a șaptea zi, în a zecea zi și la împlinirea anului, sașii ardeleni făceau slujbe de pomenire a parohilor decedați⁷⁵. Prin urmare, sașii câmpulungeni vor fi adoptat probabil de la românii ortodocși din oraș doar zilele de pomenire ale celor morți, conform normelor bisericii răsăritene. Acest obicei a fost la Câmpulung o reminiscență a perioadei catolice, deoarece luteranii nu fac slujbe periodice de pomenire a celor răposați, considerând că acestea nu le sunt utile pentru mântuire.

⁷² P.B. Bakšić, *Vizitația în Țara Românească*, p. 263.

⁷³ *Ibidem*, p. 264. Parohul câmpulungean Francesco Maria Spera din Narni (1646–1652) aprecia că bunurile bisericii, „deși foarte puține, aducând 10 sau 15 scuizi pe an sunt îngrijite de mireni în folosul bisericii”; Francesco Maria Spera din Narni, *Informații date de părintele franciscan Francesco Maria Spera din Narni dintre minorității conventuali, misionar apostolic în amândouă Valahiile, după cum rezultă din decretul dat de Sacra Congregație <De Propaganda Fide> la 25 aprilie 1644 (1655)*, în *Călători străini*, vol. V, p. 390. De altfel, și în Moldova bunurile bisericilor săsești, între care și vii, erau administrate de laici; Vladimir I. Ghika, *Scrisoarea unui preot catolic pământean din veacul al 17-lea*, în „Revista catolică”, an I, 1912, nr. 3, p. 578–589.

⁷⁴ P.B. Bakšić, *Vizitația în Țara Românească*, p. 264.

⁷⁵ Fr. Teutsch, *op. cit.*, p. 74.

Considerăm că nu este inutilă cercetarea denumirilor purtate de instituția administratorului bunurilor bisericești. În Transilvania, în textele latine, apare denumirea *vitricus ecclesiae*; cuvântul *Gottesmann* este atestat în Sibiu, în 1503⁷⁶. În Țara Bârsei, începând cu prima jumătate a secolului al XVI-lea, sașii utilizează sinonimul *Kirchenvater*⁷⁷. Anterior au folosit și ei denumirea de *Gottesmann* pe care o preiau românii din Schei⁷⁸ și secuii din Țara Bârsei și Trei Scaune⁷⁹. Faptul că sașii câmpulungeni au păstrat denumirea de *goțman* – atestată întâia oară în 1630⁸⁰ – este o dovadă a existenței instituției în perioada preluterană.

Însemnătatea comunității săsești din Câmpulung este dovedită și de faptul că în 1415, la Conciliul de la Constanț, a fost de față un reprezentant al ei, *Haidmăcz von Lagnaw*, aflat acolo împreună cu delegația brașoveană, compusă din zece membri⁸¹. Un alt reprezentant, Petermann de Longocampo, a fost prezent în 1433 la Roma, în suita imperială la încoronarea lui Sigismund de Luxemburg, ocazie cu care l-a cunoscut și pe papa Eugeniu al IV-lea⁸².

Biserica Sf. Iacob din Câmpulung s-a aflat nu doar în centrul orașului, ci și în centrul vieții comunității săsești, care a fost o enclavă confesională în mijlocul populației românești ortodoxe din Țara Românească. Biserica a constituit factorul de coeziune principal pentru sașii câmpulungeni, care le-a permis să-și conserve secole de-a rândul identitatea etnică. În aceste condiții, relațiile bisericești ale sașilor de aici cu cei din Transilvania trebuie să fi fost deosebit de intense. Nu întâmplător elementele definitorii pentru biserica corporatistă se întâlnesc și la Câmpulung, într-un cadru de viață bisericească tipic săsească.

⁷⁶ *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sächsischen Nation*, I. Bd., von c. 1380–1516, în *Quellen zur Geschichte Siebenbürgens aus Sächsischen Archiven*, Hermannstadt, 1880, p. 384.

⁷⁷ *Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch*, V. Bd., K, București, Berlin, 1975, p. 144 sub voce *Kirchenvater*.

⁷⁸ Prima atestare e din 1542: Barczan alu Kotschman Bulgarus; Radu Manolescu, *Socotelile Brașovului – Registrele vigesimale*, ed. I. Căndeș, R. Ștefănescu, vol. I, 1497/98; 1529; 1530; 1542; 1543; 1545, Brăila, 2005, p. 163, 170, 185, 190, 201, 219, 224.

⁷⁹ Prima atestare 1614: Goczman Istva(n); *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tar*, ed. Szabo T. Attila, vol. IV, *Fem-Ha*, Bukarest, 1984, p. 593.

⁸⁰ N. Iorga, *Studii și documente*, doc. IV, p. 274.

⁸¹ Constantin Karadja, *Delegații din țara noastră la Conciliul din Constanța (în Baden) în anul 1415*, București, 1927, p. 31-32.

⁸² D. Barbu, *op. cit.*, p. 31-42.

CHURCH AND CHURCH ORGANIZATION OF THE SAXONS OF CÂMPULUNG-MUSCEL IN THE THIRTEENTH-SIXTEENTH CENTURIES

Abstract

The object of the present study is the Church and church organization of the Saxon community of Câmpulung-Muscel in the thirteenth-sixteenth centuries. A description is made of the church as a building and of the transformations undergone in the fifteenth. A special focus is devoted to the dedication of the parish church. The pertinences of the Saxon church (the belfry, the graveyard, the vicarage, and the school) are indicative of the cultural level achieved by the community.

The dependence of the parish on the church, the payment of the tithe to the clergy, the position of the minister, and the specific elements of the corporatist Church (administration of church revenues and property by the community through representatives, free election of the minister), and the relations with the Dominican Cloister and the State authorities are also approached.

The sending of representatives to attend the Council of Constance (1415), and subsequently to the coronation of Sigismund of Luxembourg as emperor in Rome (1433), point out to the significance of the Saxon community of Câmpulung.

The presentation of the Church and church organization of the Saxons of Câmpulung-Muscel was made taking into account the specificity of the Church of the Transylvanian Saxons.

ÎNCEPUTURILE LĂCAȘULUI RELIGIOS DE LA ZLĂTARI

FLORINA MANUELA CONSTANTIN

Biserica Zlătari face parte dintre lăcașurile religioase ale Bucureștiului cu o istorie îndelungată, interesantă și încărcată de evenimente, iar existența ei a evoluat în strânsă legătură cu schimbările vremii. Ridicată la sfârșitul secolului al XVI-lea, dacă ar fi să dăm crezare informațiilor arheologice, biserica Zlătari a devenit mănăstire prin grija spătarului Mihai Cantacuzino, care i-a pus la dispoziție terenurile sale care se învecinau cu lăcașul, prin dania din 1 iunie 1715¹. Ulterior a intrat în rândul mănăstirilor bucureștene cu han în curte, odată ce casele egumenești și chiliile călugărilor au fost închiriate la diverși negustori.

Hanul Zlătari a fost renumit în Bucureștiul secolelor XVIII-XIX, mai mult pentru rolul său comercial, decât pentru acela de adăpostire a călătorilor. În această perioadă devenise locul preferat al celor mai bogați zarafi (bancheri) din București, după cum adăpostea și numeroase prăvălii închiriate comercianților sau, temporar, administrații ale diferitelor instituții, precum: Ministerul Justiției², Ministerul Cultelor și al Instrucțiunii Publice³, un pension ce asigura și cazarea elevilor⁴, cazarma Gărzii Civice⁵, Conservatorul⁶, gimnaziul „Matei Basarab”⁷. Interesul egumenilor mănăstirii de a exploata clădirile ce căpătaseră rol de han era să sporească veniturile acestui lăcaș religios, în favoarea Patriarhiei Alexandriei, căreia mănăstirea Zlătari îi era închinată de Constantin Brâncoveanu⁸ încă de la începuturile secolului al XVIII-lea. Un locatar celebru al hanului a fost Dimitrie

¹ Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale (în continuare DANIC), fond Mănăstirea Zlătari, XVII bis/4.

² În 1839 își avea sediul în câteva odăi de sus ale hanului, la fel ca și Ministerul Instrucțiunii Publice; la 1877 funcționa din nou aici, situație care s-a păstrat cel puțin până la 1883; Gheorghe Crutcescu, *Podul Mogoșoarei. Povestea unei străzi*, București, 1986, p. 85; DANIC, fond Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (MCIP), dosar 3333/1876, f. 34, 56.

³ Este menționat prima oară la 1839, după care revine în încăperile hanului la 1867, în noua sa structură, ca Minister al Instrucțiunii și al Cultelor; s-a aflat aici cel puțin până la 1883, când se spunea într-un raport pentru reparații că biserica Zlătari era plasată „între două onorabile ministere”; Gh. Crutcescu, *op. cit.*, p. 85; DANIC, fond MCIP, dosar 1018/1864, f. 178, 181-195, 369, 372, 410, dosar 3333/1876, f. 41, 56.

⁴ Pensionul fusese deschis la 1852 de un particular, K.G. Stavrides; George Potra, *Istoricul hanurilor bucureștene*, București, 1985, p. 108.

⁵ S-a instalat în localul hanului la 1866, pentru scurtă vreme; Gh. Crutcescu, *op. cit.*, p. 85, 86.

⁶ Conservatorul e menționat la etajele de sus ale hanului Zlătari în 1877; la 1880 mai era încă aici; DANIC, fond MCIP, dosar 3333/1876, f. 34, 41.

⁷ În 1871 se găsea instalat tot în încăperile de la etaj; G. Potra, *op. cit.*, p. 108.

⁸ *Documente privitoare la istoria românilor, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. XIV, (documente grecești), partea a II-a, 1716-1777, București, 1917, p. 834, 837-838, doc. DCCCXXIII, DCCCXXIV.

Papazoglu, care-și amintea, în lucrarea sa dedicată Bucureștiului, că se născuse aici la 1811 și că de la ferestrele odăii sale fusese martorul unor episoade sângeroase ale revoluției lui Tudor Vladimirescu⁹. Istoria zbuciumată a hanului a luat sfârșit în 1903, prin dărâmarea tuturor clădirilor care înconjuraseră biserica¹⁰.

În perioada interbelică biserica Zlătari a continuat să se afle printre construcțiile religioase de prestigiu ale capitalei, o dovadă grăitoare în acest sens fiind faptul că regele Carol al II-lea participa anual la slujba de Bobotează desfășurată aici¹¹, continuând tradiția inaugurată probabil de „Măria Sa, Carol Întâiu”, care era așteptat la 6 ianuarie 1868 să asiste la serbarea Botezului Domnului¹². Biserica și-a păstrat celebritatea și datorită altei tradiții, care s-a perpetuat până astăzi, aceea a corului său, care era apreciat încă de la 1862 ca fiind mai bun decât al oricărei alte mănăstiri închinată¹³.

Revenind la perioada de început a bisericii Zlătari, trebuie menționat faptul că actuala clădire a bisericii, situată pe Calea Victoriei, nu mai păstrează altceva din vechea construcție medievală decât amplasamentul, ea fiind ridicată din temelie între 1850–1852 pe locul fostei biserici, grav afectate de cutremurele din 1802¹⁴ și 1838¹⁵, la inițiativa egumenului de atunci, Calistrat Livis, care va fi înmormântat în partea dreaptă a bisericii, în calitate de ctitor¹⁶. Pictura murală a fost executată de Gheorghe Tattarescu, „pictorul la modă al vremii”, care a lucrat și la alte 51 de biserici¹⁷, iar proiectele noii clădiri au aparținut arhitectului catalan cu studii de specialitate în Franța, Xavier Villacrose¹⁸, cunoscut și pentru alte amenajări urbanistice în Principate.

⁹ Dimitrie Papazoglu, *Istoria fondării orașului București, capitala Regatului Român*, ed. Marcel-Dumitru Ciucă, București, 2005, p. 86, 103.

¹⁰ Despre hanul Zlătari și rolul său în comerțul bucureștean, G. Potra, *op. cit.*, p. 106-110; Nicolae Stoicescu, *Repertoriu bibliografic al monumentelor feudale din București*, București, 1961, p. 112-113; Gh. Crutcescu, *op. cit.*, p. 82-86. Pentru informația arheologică cu privire la han, Cornel Talaș, *Vestigii ale hanului Zlătari*, în „Revista Muzeelor și Monumentelor. Monumente istorice și de artă”, an XLIX, 1980, nr. I, p. 48-51; Gh. Mănucu-Adameșteanu, *Cronica cercetărilor arheologice în București (1999–2004)*, în „Cercetări arheologice în București”, t. VI, 2005, p. 293.

¹¹ Grigore Ionescu, *București. Ghid istoric și artistic*, București, 1938, p. 22.

¹² DANIC, fond MCIP, dosar 1018/1864, f. 269.

¹³ Grigore Musceleanu, *Mănăstirea Zlătari*, în „Calendarul antic”, 1862, p. 98-99; altă apreciere pozitivă la adresa corului, în „Biserica Ortodoxă Română” (în continuare BOR), an XLIX, 1898, nr. 4, p. 468.

¹⁴ Cf. unei însemnări grecești a egumenului mănăstirii Cotroceni traduse de Constantin Erbiceanu și publicate în BOR, an XIV, 1890, nr. 11, p. 625.

¹⁵ N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 328.

¹⁶ Așa reiese din textul pisaniei de secol XIX, scris în limba greacă (trad. la Constantin Bălciurescu, *Mănăstirile și bisericile din România, cu mici notițe și gravuri*, București, 1890, p. 148).

¹⁷ N. Iorga, *Istoria Bucureștilor*, București, 1939, p. 282.

¹⁸ N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 328.

Reconstituirea începuturilor bisericii Zlătari ridică destule probleme, în lipsa pisaniei inițiale și din cauza insuficienței documentelor care fac referire la ea. Nu sunt cunoscuți nici ctitorii și nici anul fondării primului lăcaș religios. Puțină lumină în această direcție poate fi făcută pe baza informațiilor oferite de săpăturile arheologice efectuate pe șantierul Hanul Zlătari în anul 1978 și reluate în anii 1996–1997, informații asupra cărora vom reveni. Astfel, prima construcție de zid de la Zlătari a fost datată în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, fundațiile sale fiind parțial acoperite de clădirea actuală a bisericii.

Din păcate, concluziile arheologilor n-au putut fi susținute și documentar, deoarece primele izvoare scrise cunoscute ce fac referiri explicite la biserica Zlătari au fost emise doar la jumătatea secolului al XVII-lea, sub denumirea pe care o purta atunci, aceea de biserica Popa Manta.

În aceste condiții, miza cercetării noastre a fost aceea de a îmbogăți istoria acestor începuturi atât de nesigure ale bisericii, prin valorificarea unor documente inedite, menționate sau nu de Nicolae Stoicescu în al său *Repertoriu bibliografic*, dar și a unora publicate în edițiile tematice ale lui George Potra¹⁹ sau în cele cronologice²⁰, însă nu îndeajuns de analizate spre a ne oferi o mai amplă deschidere asupra evoluției acestei ctitorii bucureștene.

O lucrare dedicată lăcașului de cult de la Zlătari nu există. Ceea ce s-a scris despre această mănăstire se poate regăsi în lucrări cu o tematică mai vastă, fie dedicate Bucureștilor sau monumentelor religioase din țară, fie în articole nu tocmai riguroase din perioada interbelică. În prima categorie se înscriu sintezele despre istoria orașului alcătuite de G.I. Ionescu-Gion²¹, Nicolae Iorga²², C.C. Giurescu²³, Dan Berindei²⁴, ultima mai restrânsă cronologic și ca subiecte abordate, sinteze care nu stăruie mult asupra Zlătarilor, punctând doar aspecte esențiale, atât din cauza scopului pe care și l-au propus, cât și din lipsa unor izvoare mai generoase. La fel ca și acestea, lucrările preocupate de istoria ctitoriilor religioase aduc, fiecare în parte, doar câte o noutate ce poate servi la reconstituirea vieții mănăstirii Zlătari, precum publicarea integrală a pisaniei de secol XIX a

¹⁹ Avem în vedere cele două ediții tematice de documente: G. Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594–1821)*, București, 1961 (în continuare *Doc. București 1594–1821*) și idem, *Documente privitoare la istoria orașului București (1634–1800)*, București, 1982 (în continuare *Doc. București 1634–1800*).

²⁰ *Documente privind Istoria României (DIR)*, reluate sub forma *Documenta Romaniae Historica (DRH)* și volumele din seria *Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Statului (Naționale)*, care publică documentele interne sub formă de regist.

²¹ G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, București, 1899.

²² N. Iorga, *Istoria Bucureștilor*, București, 1939.

²³ C.C. Giurescu, *Istoria Bucureștilor. Din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre*, București, 1966.

²⁴ Dan Berindei, *Orașul București, reședință și capitală a Țării Românești (1459–1862)*, București, 1963.

mănăstirii²⁵, date despre metocurile sale și starea materială²⁶ sau descrierea exterioră a clădirii, așa cum putea fi văzută la sfârșitul secolului al XIX-lea²⁷.

Între articole precumpănesc cele semnate de publicistul Domenico Caselli în ziarul săptămânal bucureștean „Gazeta Municipală”, la rubrica permanentă *Cum au fost Bucureștii de odinioară*. Acesta s-a ocupat poate cel mai mult de ctitoria Zlătari, căutând să deslușească mai multe probleme și momente ale existenței sale²⁸. Deși intenția lui Caselli era de a realiza o istorie vie, accesibilă celor mai diverse niveluri de cultură, are meritul că atrage atenția la unele izvoare narative, epigrafice sau de arhivă, inedite, adăugând și observații proprii²⁹.

Punctul de pornire pentru oricare investigație în cazul mănăstirii Zlătari este repertoriul monumentelor feudale din București, un indispensabil instrument de lucru pus la dispoziție de Nicolae Stoicescu, care conține o bibliografie amplă cu contribuțiile de până la el în această problemă, la care se adaugă și trimiteri la documente de arhivă reprezentative pentru istoricul lăcașului³⁰.

În concluzie, contribuțiile arătate mai sus au în vedere o problemă foarte variată și extinsă cronologic a istoriei mănăstirii Zlătari, incluzând aspecte despre metocurile sale, despre han, despre perioade mai apropiate nouă, astfel încât informațiile stricte pentru perioada medievală ale acestei biserici bucureștene, înainte de construirea hanului (sfârșitul secolului al XVI-lea – începutul secolului al XVIII-lea), sunt restrânse cantitativ. În plus, opiniile autorilor în legătură cu primii ctitori, momentul întemeierii și al închinării sale la Patriarhia Alexandriei, deci cu primul secol de existență al Zlătarilor, sunt de cele mai multe ori doar propuneri, păreri personale nesusținute de vreun izvor, dintr-o evidentă lipsă a suportului documentar, constatată și de noi.

Rezultatul săpăturilor arheologice efectuate pe șantierul Zlătari propune o posibilă interpretare asupra fondării lăcașului bucureștean. Cercetările prilejuite de construirea a două blocuri, de o parte și de alta a actualei biserici Zlătari din Calea Victoriei nr. 12, au scos la iveală în vara anului 1978 urmele hanurilor Zlătari și Constantin-Vodă, necropola Zlătari și un lăcaș de cult datat în a doua jumătate a secolul al XVI-lea. Colectivul a fost condus de Cristian Țico și Aristide Ștefănescu.

²⁵ C. Bâlculescu, *op. cit.*, p. 148; Marin Dumitrescu, *Istoricul a 40 de biserici din România*, vol. I, București, 1899, p. 138-139.

²⁶ I. Brezoianu, *Mănăstirile zise înkinate și kălugării străini*, București, 1861, p. 52-57.

²⁷ Vezi nota 25.

²⁸ În ordinea apariției, Domenico Caselli, *Biserica, hanul și mahalaua Zlătari*, în „Gazeta Municipală” (GM), 1933, nr. 96, p. 1-3; idem, *Zlătarii pe vremea zaverei*, în GM, 1933, nr. 97, p. 1, 5, 7; idem, *Episcopul rusesc Porfirie Uspenski despre Zlătari*, în GM, 1933, nr. 98, p. 1-2; idem, *De cine a fost zidită biserica Zlătari?*, în GM, 1936, nr. 249, p. 1-2; idem, *Tophaneaua lui Mavrogheni*, în GM, 1936, nr. 250, p. 1-2; idem, *Hanul Zarafilor*, în GM, 1936, nr. 251, p. 1-2.

²⁹ G. Potra a dedicat acestui pasionat gazetar un capitol al lucrării sale, *Din Bucureștii de ieri*, vol. II, București, 1990, p. 323-326.

³⁰ N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 112-113, 327-328.

Investigațiile au fost reluate în 1996, cu ocazia lucrărilor de instalare a unor conducte pe trotuarul din fața bisericii, adăugându-se astfel note asupra săpăturilor anterioare. Inconveniente la cercetării la biserică datată în secolul al XVI-lea constau în faptul că fundațiile sale sunt parțial acoperite de clădirea de azi a bisericii Zlătari.

Pe o distanță de circa 11 metri, în partea sudică a actualei clădiri (înspre strada Stavropoleos), săpăturile au surprins ziduri din bolovani de râu încasetați cu cărămizi, alternând cu rânduri de cărămidă în care există tiranți de lemn. Aceeași tehnică de construcție a fost remarcată și la Curtea Veche la faza de secol XVI, la Biserica Domnească – faza Mircea Ciobanul și la alte monumente din a doua jumătate a secolului al XVI-lea – Mihai-Vodă, Mărcuța din București sau biserica de la Mănești-Buftea, ridicată de Alexandru al II-lea Mircea –, acesta reprezentând principalul motiv pentru care primul lăcaș de zid de la Zlătari a fost datat de colectivul de arheologi în a doua jumătate a secolului al XVI-lea³¹. Un alt argument de datare luat în calcul de cercetători a fost materialul numismatic găsit pe șantier, atribuit aceluiași interval de timp³².

S-a mai observat forma de navă cu pridvor a bisericii și grosimea zidurilor de 1,5 metri, nivelul de călcare corespunzător în curte primei fundații fiind la -2,40 m adâncime. Din păcate, nu au fost surprinse morminte aferente secolului al XVI-lea, astfel încât nu se poate plasa mai exact momentul de început al bisericii și suntem lipsiți de o probă ce ar fi putut deveni incontestabilă pentru datare. Din inventarul funerar al necropolei, destul de modest, incluzând obiecte de podoabă, monede de bronz, fragmente de vase, pietre funerare, majoritatea de secol XIX, unele ilizibile, atrage atenția lespeda de pe mormântul Neacșei Băjescu din 1695, ca fiind cea mai timpurie dintre cele bine conservate³³.

Așa cum arătam, biserica Zlătari este atestată documentar abia la jumătatea secolului al XVII-lea, când două zapise emise în anul 1645 surprind momentul în care era cunoscută cu numele de Popa Manta. Apoi se mai regăsește într-o serie de acte din anii 1667 și 1677, care ne ajută să facem legătura între această biserică și

³¹ Aristide Ștefănescu, *Mănăstirea Zlătari din București. Ctitorie cantacuzină*, comunicare prezentată la Colocviul de istorie și istoria artei decorative. Secțiunea istorie, 24-25 septembrie 1997, mss., p. 31. Mulțumesc d-lui prof. Marcel Ciucă și d-lui Aristide Ștefănescu pentru ajutorul oferit pentru a intra în posesia acestor informații.

³² Gh. Mănușu-Adameșteanu, *Cronica cercetărilor arheologice în București (1999–2004)*, p. 292–293; e vorba de un aspru de la sultanul Murad al III-lea (1574–1595) și un dinar de la împăratul Rudolf al II-lea (1576–1612).

³³ Aristide Ștefănescu, *op. cit.*, p. 32. În genealogia familiei lui Mareș Băjescu nu se cunoaște vreo rudă cu acest nume, care ar putea corespunde anului morții propus de inscripție; o posibilitate ar fi ca persoana în discuție să fie una dintre cele două fete ale banului, ale căror nume nu sunt cunoscute. Despre alți doi fii ai săi, Fiera postelnic și Gheorghe căpitan, se știe că au murit ante 14 mai 1687, respectiv ante 22 decembrie 1713; Spiridon I. Cristoceia, *Din trecutul mării boierimi muntene. Marele ban Mareș Băjescu*, Brăila, 2005, p. 25, 32.

cea căreia i s-a spus în cele din urmă Zlătari. Utilizând însă o serie de informații pe care izvoarele menționate mai sus ni le pun la dispoziție, informații relaționate cu personaje ce au făcut parte din viața bisericii, se poate dovedi prin intermediul documentelor existența lăcașului, prin slujitorii săi, ante 1645.

În continuare, vom prezenta acest demers al identificării în ordinea sa logică, așa cum s-a desfășurat, și nu în ordinea cronologică a aparițiilor documentare ale bisericii.

Vechile denumiri ale bisericii

Izvoarele scrise ne dezvăluie faptul că, inițial, biserica a purtat denumirea de Popa Manta, după numele unui slujitor al său, apoi pe acela de Uspenia Bogorodițe (Adormirea Născătoarei de Dumnezeu), după hramul pe care-l avea, în timp ce toponimul Zlătari este mai târziu, nefiind întâlnit decât în primii ani ai secolului următor. Facem această ultimă afirmație cu rezerva că cercetarea materialului aferent celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea nu a putut fi făcută exhaustiv, neajunsurile acestei investigații fiind, așa cum se știe, lipsa edițiilor de documente interne pentru Țara Românească după 1653.

Dintre documentele studiate, de mare importanță sunt două acte emise în 1677, care ne permit să identificăm biserica ce a rămas cunoscută cu numele de Zlătari cu aceea numită Uspenia Bogorodițe. Cartea întocmită la 15 februarie 1677³⁴ de reprezentanții sfatului orășenesc al Bucureștiului, prin care reconfirmau mănăstirii Sf. Ioan cel Mare stăpânirea mai veche asupra unui loc de prăvălie, precum și hrisovul lui Gheorghe Duca din 1 martie 1677³⁵, care întărește aceeași stăpânire, vorbesc despre „besearica hramul Uspeniia Bogorodițe”, localizată „în oraș în București, în Zlătari, în mahalaoa popei Mantii”, ca punct de reper pentru proprietatea ce face obiectul documentelor. Se pune astfel în evidență perioada în care mahalalei ce adăpostea biserica începe să i se spună și Zlătari.

Cu același toponim putem semnala prezența acestei biserici și anterior anului 1677. Zapisul din 12 iunie 1674 atestă vânzarea unui loc de casă cu pivniță, în București, „lângă svinta besiarecă hramul Uspenia Bogorodițe”, beneficiarul fiind egumenul mănăstirii Bradu³⁶. Este și cazul celor trei acte emise la 1667, cel din 30 iunie³⁷, cel din 2 iulie³⁸ și cel din 25 august³⁹, în care apare în calitate de martor „Eu popa Paraschiva de Uspenie Bogorodițe”. Acesta semnează *manu*

³⁴ G. Potra, *Doc. București 1594–1821*, p. 171-172, doc. 90.

³⁵ *Ibidem*, p. 173-174, doc. 91.

³⁶ G. Potra, *Documente București 1634–1800*, p. 74, doc. 26.

³⁷ DANIC, Col. Doc. ist., C/177; documentul este publicat și de G. Potra, *Doc. București 1594–1821*, p. 174-175, doc. 92, însă cu dată greșită (30 iunie 1677), pentru vâleatul 7175 corespunzând anul erei creștine 1667.

³⁸ G. Potra, *Doc. București 1594–1821*, p. 135, doc. 56.

³⁹ DANIC, fond Mănăstirea Cotroceni, XXV/18.

propria, alături de alți preoți, boieri și negustori, pentru a confirma tranzacții de terenuri situate în apropiere, lângă biserica Grecilor, ceea ce explică enumerarea preotului între martori. Biserica lui Ghiorma banul sau *a Grecilor*, pentru că fondatorul ei era epirot, se afla în spatele Zlătarilor, ea numărându-se printre cele mai vechi lăcașuri de cult ale Bucureștilor. Ridicată la 1564–1565, un secol și jumătate mai târziu a devenit mănăstire cu han, asemănătoare celei de la Zlătari⁴⁰.

Cartea deja amintită, a sfatului orășenesc bucureștean, din 25 august 1667, dezvăluie un alt aspect al numelui bisericii Zlătari, anume acela că toponimul omonim hramului său e însoțit uneori și de cel de *popa Manta*, după numele mahalalei. Printre semnatori este semnalat și „popa Paraschiva ot Popa Manta, unde easte hramul Uspeniia Bogorodițe”, aici cu sensul de <biserica> *Popa Manta*, în aceeași manieră în care sunt amintiți și alți preoți martori, numele lor fiind urmat de cel al bisericii unde slujesc: „popa Barbul clisiarul de la besereca Domnească”, „popa Stoica ot <biserica> Sfinții Nicolae”⁴¹.

La fel, prin zapisul din 1 iulie 1665, Zamfira și soțul ei vindeau partea lor de loc „din București [...] împotriva Popei Manta, lângă bisearica Grecilor, dărept ughi 20”, unde „împotriva Popei Manta” poate să însemne *peste drum de biserică Popii Manta*, în concordanță cu „lângă bisearica Grecilor”⁴².

Citind cu atenție texte anterioare acestei date, observăm că prima mențiune documentară a bisericii utilizează această denumire, Popa Manta. Ne referim la zapisul din 25 ianuarie 1645, când localizarea unui teren de prăvălie pus în vânzare se făcea în raport cu „chiliile bisericii Popa Manta”⁴³, în vreme ce la sfârșitul anului Matei Basarab întărea niște proprietăți negustorului Pană Pepano, inclusiv locul de casă din București, din Târgul de Sus, situat „între Popa Manta și între clopotniță”⁴⁴, de data aceasta fără a se mai simți nevoia precizării substantivului pe care îl determină acest nume propriu, deoarece pentru contemporani formula prescurtată de desemnare a bisericii devenise o obișnuință.

Încercând să expunem o idee de ansamblu cu privire la utilizarea celor două denumiri, mai precis la succesiunea lor în timp, pe baza celor câteva exemple pe care le avem la dispoziție, se poate afirma că prima biserică de la Zlătari s-a numit mai întâi Popa Manta și apoi Uspenia Bogorodițe. O regăsim sub primul

⁴⁰ Amănunte la N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 216-217; G. Potra, *Istoricul hanurilor bucureștene*, p. 87-89.

⁴¹ DANIC, fond Mănăstirea Cotroceni, XXV/18; este vorba probabil de biserica Sf. Nicolae din mahalaua Șelari, care exista înainte de 1664, construită poate din lemn și refăcută din zid la 1699–1700; N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 292-293.

⁴² G. Potra, *Doc. București 1594–1821*, p. 128-129, doc. 51.

⁴³ DRH, B, *Țara Românească*, vol. XXX, 1645, ed. Violeta Barbu, Marieta Chipere, Gheorghe Lazăr, București, 1998, p. 43, doc. 33; nu avem nici un argument care să susțină ipoteza că folosirea termenului „chilii” ar implica existența unei mănăstiri; se referă probabil la dependențe ale bisericii.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 380, doc. 347; documentul se referă probabil la clopotnița bisericii Grecilor din apropiere (vezi și doc. din 8 aprilie 1638, la G. Potra, *op. cit.*, p. 94, doc. 13).

nume în documente emise între 1645–1665, după cum posterior anului 1667 își face locul cealaltă denumire.

Slujitori ai bisericii

Dacă cea de-a doua denumire a bisericii Zlătari nu necesită vreo explicație anume, folosirea celei dintâi merită mai multe lămuriri și, din fericire, avem destule indicii care să permită identificarea legăturii dintre lăcașul religios și preotul Manta. Despre popa Manta, nume purtat într-o vreme atât de biserică, cât și de mahalaua unde se găsea aceasta, aflăm din cartea orașului București de la 15 februarie 1677, că „au fost preot la Uspenie Bogorodiți”⁴⁵, ceea ce ne aduce în fața unei situații des întâlnite în București, în care biserica și mahalaua iau numele preotului care slujise acolo; același criteriu de nomenclatură a funcționat și în cazul bisericilor Popa Nan, Popa Soare, Popa Ivașcu⁴⁶. O serie de alte documente emise în intervalul 1665–1689, între care și cartea amintită mai sus, ne oferă și informația că Manta fusese și eclesiarh – „biv clisier” – la aceeași biserică, ocupându-se deci și de problemele ei administrative, de rânduiala serviciului religios⁴⁷.

Analizând ipostazele în care popa Manta este întâlnit în izvoare, sesizăm două etape distincte: între <1631 septembrie 1-1632 august 31> – văleat 7140, f.l.z. și 1653 februarie 4, figurează ca martor, cel mai adesea, sau, mai rar, e implicat în litigii de proprietate, fără a se preciza la ce biserică era preot. În documentele ce acoperă perioada 1659–1689⁴⁸ popa Manta nu mai este prezent ca persoană, dar numele său se regăsește fie în legătură cu fiul său, Gheorghe logofăt, în filiația acestuia, fie ca toponim, desemnând mahalaua sau biserica.

În cazurile în care are calitate de martor la elaborarea actelor juridice particulare, numele său se alătură altor preoți și laici în coroborarea unor zapise și cărți orășenești, fără a fi însoțit de numele lăcașului unde slujea, cum se specifică uneori pentru alți semnatari. Majoritatea acestor acte au ca obiect schimburi de proprietăți în aceeași zonă a Bucureștiului, în Târgul de Sus, unde se afla și biserica Uspenia Bogorodițe, element ce ne îndreptățește să credem că este vorba despre același popa Manta, despre care se spunea treizeci de ani mai târziu că fusese preot la biserica amintită.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 172, doc. 90.

⁴⁶ N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 250, 255-256.

⁴⁷ DANIC, fond Mănăstirea Stavropoleos, XII/16 (2 mai 1665), la G. Potra, *Doc. București 1594–1821*, p. 126, doc. 48, cu lecțiunea greșită *biv clucer*, în loc de *biv clisier*; DANIC, Col. Doc. ist., C/177 (30 iunie 1667); G. Potra, *op. cit.*, p. 134-135, doc. 56 (2 iulie 1667), p. 170-171, doc. 89 (27 mai 1676), p. 197, doc. 111 (5 martie 1689).

⁴⁸ După 1656, prezența sa în documente este greu de urmărit, cercetarea nu mai poate fi făcută exhaustiv, deoarece lipsesc edițiile și cataloagele de documente.

Târgul de Sus începe a fi cunoscut cu acest nume în prima jumătate a secolului al XVII-lea, prima mențiune fiind la 1631⁴⁹, reprezentând în fapt partea de oraș din nord-vestul Curții Domnești. A fost denumit așa odată cu extinderea orașului, în opoziție cu Târgul de Jos, o altă zonă a meșteșugului și comerțului, ce ia ființă la sud-est de Curte.

Faptul că tranzacțiile întărite și de popa Manta au avut loc în Târgul de Sus este confirmat fie de reperele toponimice explicite, incluse în textul documentelor (numele Târgului sau al lăcașurilor de cult de aici), fie de prezența altor preoți din această zonă ca martori, știut fiind că pentru astfel de tranzacții erau solicitate să-și dea acordul persoanele din vecinătatea terenului supus vânzării sau cumpărării, în primul rând din respect față de regulile obișnuite ale preemțiunii, mai ales când era vorba de persoane mai în vârstă și reprezentative prin prisma activității lor, care ofereau un mare grad de credibilitate – preoți, dregători, negustori.

Cea mai timpurie dovadă a implicării popii Manta în viața comunității Târgului de Sus este cartea județului Gheorghe, care poartă vâleatul 7140 f.l.z. și atestă mărturia preotului pentru cumpărarea unui loc de două prăvălii cu pivniță în zona Bucureștiului numită mai sus⁵⁰. La 20 mai 1634 figura între „bătrânii orașului” ce „mărturii am pus” la întărirea unor locuri cu case lângă mănăstirea Sărindarului pentru Stanciu vătaf și jupâneasa sa⁵¹. Vânzarea unor locuri de casă învecinate cu biserica Grecilor, la 8 aprilie 1638⁵², respectiv la 28 septembrie 1642, s-a făcut, de asemenea, în prezența mai multor preoți și boieri „depre împrejurul locului”⁵³, inclusiv a popii Manta. Zapisul din 6 decembrie 1640 nu specifică în ce parte a Bucureștiului se afla terenul pe care Ștefan logofăt l-a vândut soției lui Costea cojocarul, însă enumerarea martorilor ajută la localizare, popa Manta alăturându-se celor câțiva „oameni buni vecini”, împreună cu care mai semnase și în alte ocazii⁵⁴. Unul dintre aceștia, popa Drăgoi, poate fi văzut printre martori și la 1631–1632, 20 mai 1634, 8 aprilie 1638, 28 septembrie 1642, el fiind preot la biserica din vecinătate, a Grecilor sau a Ghiormei banul, așa cum ne informează actele din 10 aprilie și 28 iulie 1627⁵⁵.

⁴⁹ Ștefan Olteanu, *Meșteșugurile din București în secolele XVI-XVII*, în „Studii. Revistă de Istorie”, t. 12, 1959, nr. 5, p. 102; documentul este publicat în DRH, B, *Țara Românească*, vol. XXIII, 1630–1632, ed. Damaschin Mioc, București, 1969, p. 431–432, doc. 270.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, vol. XXIV, 1633–1634, ed. Damaschin Mioc, Sașa Caracaș, Constantin Bălan, București, 1974, p. 368–369, doc. 274; mănăstirea Sărindarului exista pe vremea lui Mihai Viteazul, fiind deci mai veche de 1593, biserica a fost dărmată la 1896, construindu-se pe locul ei Casa Centrală a Armatei – Cercul Militar (N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 266, 268).

⁵² G. Potra, *op. cit.*, p. 94, doc. 13.

⁵³ *Ibidem*, p. 100–101, doc. 21.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 98–99, doc. 18.

⁵⁵ DRH, B, *Țara Românească*, vol. XXI, 1626–1627, ed. Damaschin Mioc, București, 1965, p. 361, doc. 206; p. 419, doc. 254.

Faptul că în documentele pe care le-am analizat apar în lista cu martori doar numele unor preoți, fără a se adăuga și biserica de la care proveneau, este un lucru obișnuit, pentru că ei erau persoanele cele mai importante ale micii comunități ce locuia în acea parte de oraș, în acea mahala, erau cunoscuți de toată lumea de acolo, chiar și de mahalagii din împrejurimi. Nu se mutau de la lăcașurile unde slujeau, dovadă că apar menționați ani la rând în același cartier, la aceeași biserică. În plus, se bucurau de prestigiul datorat funcției, aveau autoritate spirituală asupra locuitorilor, enoriașii lor, precum și intelectuală, ca știutori de carte, unii dintre ei. Erau cei mai indicați pentru confirmarea actelor juridice privind comunitatea în care păstureau. Se adăuga șederea lor îndelungată într-o anumită parte de oraș, precum și vârsta, care-i recomandau ca oameni de bună credință și bine informați asupra evenimentelor și oamenilor de sub jurisdicția lor religioasă.

În această situație s-a aflat, cu siguranță, și popa Manta, despre care avem elemente ce converg către această concluzie. În afara simplelor confirmări de schimbare de proprietate din Târgul de Sus, Manta depune mărturie și în litigii mai complexe, care implică domnia, mănăstirile sau succesiunea testamentară. Conform hrisovului din 28 mai 1639, popa Manta a depus mărturie în fața lui Matei Basarab, împreună cu alți 11 preoți din București, pentru stăpânirea unui vad de moară de pe Dâmbovița, revendicat de călugării de la mănăstirea Sf. Troiță (Radu Vodă), ca și de preoții de la Biserica Domnească din București. Pentru a-și demonstra dreptul de proprietate, aceștia din urmă au apelat la persoane cu autoritate, precum egumenii de la mănăstirile Snagov și Sf. Gheorghe, bătrânii orașului și cei 12 slujitori reprezentativi ai Bucureștiului, care își aminteau și vremea domniei lui Radu Mihnea, cel care făcuse dania Bisericii Domnești, prin hrisovul cu vâleatul 7131⁵⁶.

Tot pentru o pricină de proprietate, ivită între Mănăstirea Sinaia sau Sf. Ecaterina din București și fostul mare vornic Dragomir din Plăviceni, este chemat popa Manta eclesiarhul din București, ca „să aleagă ocina sfintei mănăstiri, [...] să arate pe unde au fost semnele ocinei” (18 iulie 1652). Cei 12 boieri hotarnici, preoți și bătrânii orașului fuseseră adunați la dorința domnului, pentru că „au știut și au ținut minte de atunci, din acea vreme” hrisovul de danie al lui Radu Șerban de la 1609 (vâleat 7117)⁵⁷.

⁵⁶ *Documente românești din arhiva mănăstirii Xiropotam de la Muntele Athos. Catalog*, vol. I, ed. Florin Marinescu, Ioan Caproșu, Petronel Zahariuc, Iași, 2005, p. 36-37, doc. 34.

⁵⁷ *DRH, B, Țara Românească*, vol. XXXVII, 1652, ed. Violeta Barbu, Constantin Bălan, Florina Manuela Constantin, București, 2006, doc. 252; regist în *Catalogul documentelor Țării Românești* (în continuare *Cat. Ț. Rom.*), vol. VII (1650–1653), ed. Marcel-Dumitru Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, Melentina Bâzgan, București, 1999, p. 261-262, doc. 751.

Popa Manta a participat ca martor și la confirmarea conținutului zapisului cu valoare testamentară al lui Costea grămatic de la Biserica Domnească, actul putând fi astfel întărit de mitropolitul Țării Românești, Teofil, la 31 mai 1640⁵⁸.

Din alte documente reiese și ipostaza de proprietar a preotului Manta. La 4 iulie 1641 cumpăra două funii de ocină de la Leca, fiul postelnicului din Brătulești, în Clanța, <județul Ilfov>⁵⁹. Confirmarea de către popa Manta din București a vânzării unei ocini la Căzănești <j. Ialomița> (11 iulie 1637)⁶⁰, precum și a unei înfrățiri pe ocina Pârâiani, același județ (25 ianuarie 1648)⁶¹, în compania unor martori din sate ale Ialomiței, nu poate avea decât justificarea că și preotul bucureștean poseda terenuri în acea zonă. La 4 februarie 1653, un hrisov al lui Matei Basarab aduce în discuție pretenția sa de stăpânire asupra unei țigănci, Stana, care conviețuia cu țiganul mănăstirii Câmpulung, însă popa Manta nu are câștig de cauză, deoarece se dovedește prin acte că această fostă proprietate a sa fusese vândută de mama lui, Dospina, mitropolitului Luca⁶².

Deși nu putem afla mai mult despre situația sa materială, cu siguranță că era proprietar și în mahalaua în care își desfășura activitatea, în afara locuinței având în posesie și alte terenuri. Din zapisul datat 2 mai 1689 reiese că fiul său, Gheorghe logofăt, deținea o proprietate, numită generic „loc”, în mahalaua Zlătarilor, în timp ce fiii acestuia, „nepoții popii Manta clisiarhul ot București”, cumpărau un nou loc, de prăvălie, „alături pre den jos cu locul lui Gherghe logofăt”⁶³.

Fiul său, Gheorghe logofăt, va figura, la rândul său, printre martori pentru unele tranzacții desfășurate în aceeași parte de București. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, după 1659, în calitate sa de martor, Gheorghe logofăt semna întotdeauna făcând apel la numele înaintașului său, sub forma „Gherghie logofăt sin Manta” (10 martie 1659)⁶⁴, „Gherghe snă popa Manta biv clisier” (30 iunie 1667)⁶⁵, „Gherghe logofăt sin popa Manta biv clisier” (2 iulie 1667)⁶⁶,

⁵⁸ G. Potra, *op. cit.*, p. 96-97, doc. 16.

⁵⁹ *Cat. Ț. Rom.*, vol V (1640-1644), ed. Marcel-Dumitru Ciucă, Doina Duca-Tincușescu, Silvia Vătafu-Găitan, București, 1985, p. 211, doc. 439.

⁶⁰ *Ibidem*, vol. IV (1633-1639), ed. Marcel-Dumitru Ciucă, Doina Duca-Tincușescu, Silvia Vătafu-Găitan, București, 1981, p. 468, doc. 1032.

⁶¹ *DRH*, B, Țara Românească, vol. XXXIII, 1648, ed. Constanța Ghițulescu, Andreea Iancu, Gheorghe Lazăr, București, 2006, doc. 23; regist în *Cat. Ț. Rom.*, vol. VI (1645-1649), ed. Marcel-Dumitru Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, București, 1993, p. 385, doc. 1037.

⁶² *Ibidem*, vol. VII, p. 303, doc. 871; hrisovul este întărit și de domnul următor, Constantin Șerban, la 1656; *ibidem*, vol. VIII (1654-1656), ed. Marcel-Dumitru Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, Dragoș Șesan, Mirela Comănescu, sub tipar, doc. 869.

⁶³ G. Potra, *Doc. București 1594-1821*, p. 197, doc. 111.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 120, doc. 42.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 175, doc. 92.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 135, doc. 56.

„Gherghe logofăt sin popa Manta ot București” (26 februarie 1671)⁶⁷, „az, Gherghe logofăt sin popa Manta clisiarh ot București” (27 mai 1676)⁶⁸ sau „Gheorghe logofăt sin popa Manta biv clisier ot București” (15 februarie 1677)⁶⁹.

Interesant de semnalat este și faptul că Manta a dat numele bisericii încă din perioada în care era în viață. Biserica era numită așa la 1645, iar preotul Manta continuă să fie prezent în documente cel puțin până la 1653. Despre evoluția numelui mahalalei nu putem face aceeași afirmație, pentru că nu există atestări ale sale mai vechi de 1677. Oricum, este evident că și mahalaua în care se găsea biserica a purtat numele popii Manta, înainte de a se chema Zlătari, de la breasla de meșteșugari stabilită aici.

Mahalalele bucureștene pot fi considerate echivalentul cartierelor de astăzi, unități administrative, întâlnite începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea sub numele de „văpsea”, iar mai târziu sub acela de „culoare”. Cuvântul mahala a intrat în limba română sub influență turcă, însemnând, de fapt, parte de oraș, prima atestare documentară fiind la 18 iunie 1626, într-un hrisov emis de Alexandru Coconul, domnul Țării Românești⁷⁰. Ca și mahalleurile ce făceau parte din structura orașului otoman, grupate pe profesii și religii, mahalaua bucureșteană a reprezentat o structură organică aparte, cu specificul său meșteșugăresc, cu lăcașul său religios, cu personalitatea sa⁷¹.

Două acte pe care le-am mai analizat în legătură cu identificarea bisericii numite Uspenia Bogorodițe, având datele de 15 februarie și 1 martie 1677, situează locul de prăvălie al mănăstirii Sf. Ioan cel Mare „în Zlătari, în mahalaua Popei Manta, unde să chiamă sfânta besearecă hram Uspenia Bogorodițe”, „Zlătari” fiind un toponim care vine să precizeze cu mai mare claritate așezarea terenului în discuție. În următorii ani, însă, observăm cum mahalaua va prelua acest unic nume de „Zlătari”⁷².

Ne este confirmată afirmația de zăpădă din 13 octombrie 1680, prin care Luca Balotescul logofăt și soția sa vindeau lui Mihai cupeț „un loc dă trei prăvălii, dă aicea den București, dă<n> mahala a Zlătarilor”⁷³. Noul nume se împământeneste, aflându-se în strânsă legătură cu viața meșteșugărească din această parte de oraș, fapt dovedit și de actul de vânzare din 5 martie 1689, când beneficiarii erau chiar nepoții popii Manta. Acum ni se oferă și alt aspect interesant, anume acela că se impusese pentru mahalaua fostă Popa Manta

⁶⁷ *Ibidem*, p. 158, doc. 76.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 171, doc. 89.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 172, doc. 90.

⁷⁰ C.C. Giurescu, *op. cit.*, p. 353; documentul este publicat în DRH, B, Țara Românească, vol. XXI, p. 186-187, doc. 92.

⁷¹ G. Potra, *op. cit.*, p. 35, 37.

⁷² *Ibidem*, p. 171, doc. 90, p. 173, doc. 91.

⁷³ DANIC, fond Mănăstirea Zlătari, XVII/2.

denumirea Zlătari, cu toate că numele preotului continua să fie cunoscut și semnificativ pentru comunitatea unde slujise și locuise. Persoana sa e amintită ca ascendență a celor doi cumpărători, Pătrașcu cântărețul și Enache⁷⁴.

Urmașul preotului Manta a fost, se pare, popa Paraschiva, pe care l-am întâlnit semnând ca martor în documente emise între 1664 și 1677. Cea mai veche mențiune a acestui slujitor al bisericii Adormirea de la Zlătari datează din 5 februarie 1664, când ia parte la vânzarea unui loc de prăvălie în Târgul de Sus, punându-și și semnătura autografă⁷⁵. Cele trei acte de la 1667, pe care le-am amintit deja, sunt singurele găsite în care se alătură numelui preotului cel al bisericii de unde provenea – „Popa Paraschiva de Uszenie Bogorodițe” –, în vreme ce, în protocolul final al cărților orășenești din 15 iunie 1669⁷⁶ și 27 ianuarie 1672⁷⁷, ambele relaționate cu alegerea hotarelor unor locuri de prăvălie din Târgul de Sus, semna doar ca „Popa Paraschiva”. O altă informație ne arată că fiul său își alesese aceeași carieră bisericească. Hrizea diacon este pisarul unui zăpis din 12 iunie 1674 privitor la achiziționarea unui loc de casă cu pivniță lângă biserica Uszenia, pentru care iscălește și preotul Paraschiva⁷⁸.

Numele Zlătari și problema ctitorilor bisericii

Faptul că mahalaua Zlătarilor este atestată în perioada în care biserica se mai numea Uszenia Bogorodițe (documentele din 1677) dovedește că numele de Zlătari al bisericii a fost preluat de la numele mahalalei și că procesul nu a fost invers, înlăturându-se astfel ipoteza conform căreia ctitorii Zlătarilor ar fi fost meșteșugarii omonimi, care i-ar fi dat și numele breslei lor. Acești meșteșugari au dat doar numele unei ulițe din Târgul de Sus, atestată documentar prima oară la 15 iunie 1669⁷⁹, ca și mahalalei unde locuiau, aveau proprietăți și-și desfășurau activitatea, fenomen omniprezent de altfel în peisajul bucureștean al secolului al XVII-lea, în strânsă legătură cu dezvoltarea vieții comerciale.

În lipsa unor dovezi scrise care să clarifice cine a ridicat prima biserică de la Zlătari, tradiția orală a vehiculat două variante în jurul trecutului acestui lăcaș de cult. Una dintre acestea îl consideră fondator pe Matei Basarab, cel mai mare ctitor de lăcașuri religioase din Țara Românească, contemporan cu primele mențiuni documentare ale bisericii, pe când cealaltă tradiție crede că a fost construită de meșteșugarii zlătari, „aurari sau argintari foarte avuți”⁸⁰, pornind cu siguranță de la numele bisericii și de la prezența acestora în secolul al XVII-lea în zonele aferente

⁷⁴ G. Potra, *op. cit.*, p. 197, doc. 111.

⁷⁵ DANIC, fond Mănăstirea Cotroceni, XXV/11.

⁷⁶ Ibidem, XXV/20.

⁷⁷ Ibidem, XXV/23.

⁷⁸ G. Potra, *Doc. București 1634–1800*, p. 74, doc. 26.

⁷⁹ DANIC, fond Mănăstirea Cotroceni, XXV/20.

⁸⁰ Dimitrie Papazoglu, *op. cit.*, p. 43.

ei. Autorii care s-au ocupat de istoria Bucureștilor au tratat aceste informații, neconfirmate de izvoare, ca pe simple tradiții, însă au fost și cazuri în care ele au fost preluate fără rezervă și prezentate ca certitudini⁸¹. Varianta zlătarilor ctitori a creat și o confuzie, identificarea greșită, în unele situații, a acestor meșteșugari ce prelucrau metalele prețioase, cu ȋiganii domnești ce strângeau aurul din albia râurilor, adică aurarii sau rudarii⁸².

Tradiția cu referire la Matei Basarab credem că nu poate fi susținută, în condițiile în care, fiind publicate documentele aferente domniei lui, ca ediții sau regeste, nu există vreo precizare despre această întemeiere, nici despre vreo donație ctitoricească a domnului la Zlătari, în conformitate cu una dintre îndatoririle fondatorilor. Cea de-a doua tradiție, de asemenea, nu se poate susține, argumentul fiind de această dată nu lipsa documentelor, ci prezența și conținutul lor, care demonstrează că motivația numelui actual Zlătari este de altă natură decât cea care s-a perpetuat.

Încercarea noastră de a reconstitui evoluția celei dintâi biserici de la Zlătari merită și câteva concluzii. Prima denumire sub care poate fi surprins în izvoare acest lăcaș religios este aceea de *biserica Popa Manta*, după numele unui preot care a slujit aici. Nu avem indicii care să ateste că acesta ar fi chiar primul nume al bisericii sau care să ne ofere o motivație sigură pentru utilizarea sa. Pe lista motivelor pot fi, însă, înaintate ca posibile variante următoarele: biserica a preluat, de fapt, numele primului său preot; sau popa Manta s-a numărat printre fondatorii acestui lăcaș⁸³; sau n-a fost altceva decât cel mai important slujitor al său, implicat vreme de mai multe decenii în viața comunității Târgului de Sus, poziție datorată totodată și calității sale de proprietar în zona respectivă a orașului. Prima soluție nu poate fi acceptată în măsura în care actele din 28 ianuarie 1630⁸⁴, 1 februarie 1632⁸⁵ și 3 martie 1632⁸⁶, ce enumeră printre martorii unor vânzări și hotărnicii de proprietate din București pe diaconul Manta, s-ar referi, de fapt, la același Manta, amintit ca preot ulterior vâleatului 7140 <1631 septembrie 1 – 1632 august 31>⁸⁷.

⁸¹ C. Bălciurescu, *op. cit.*, p. 147; Emilian Elefterescu, *Biserica Zlătari*, în „Glasul monahilor”, 1934, nr. 398, p. 3; G.D. Florescu, *Din vechiul București. Biserici, curți boierești și hanuri, între anii 1790–1791, după planuri inedite de la sfârșitul secolului XVIII*, București, 1935, p. 32; Gh. Crutcescu, *op. cit.*, p. 81; N. Iorga, *op. cit.*, p. 90.

⁸² C. Bălciurescu, *op. cit.*, p. 147; G.I. Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. 226; Em. Elefterescu, *Biserica Zlătari*, p. 3; Domenico Caselli, *De cine a fost zidită biserica Zlătari?*, p. 1; G. Potra, *Istoricul hanurilor bucureștene*, p. 106.

⁸³ Situația se întâlnește la bisericile bucureștene Popa Cozma (sau Sf. Nicolae-Tabacu) și Popa Fierea (sau biserica cu Sfinți, cu Sibilele), care au preluat numele unor ctitori (N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 269, 293).

⁸⁴ DRH, B, *Țara Românească*, vol. XXIII, p. 73, doc. 38.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 508, doc. 322.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 524, doc. 337.

⁸⁷ Vezi nota 50.

Dacă Manta a fost diacon al bisericii până la începutul anului 1632, aceasta presupune existența unui alt preot al bisericii care să conducă serviciul religios, deoarece diaconul, aflat pe o treaptă inferioară a ierarhiei preoțești, nu poate decât să ajute la ținerea slujbei. În acest caz, e evident că *popa Manta* nu a fost nici primul preot și nici primul nume al bisericii. Asupra ctitorilor bisericii sau a unor dării făcute lăcașului de presupusul său fondator nu avem nici un indiciu documentar, nici despre situația economică a preotului, care să-i fi permis să contribuie la ridicarea și întreținerea sa, nu avem date, motive pentru care această posibilitate pare puțin plauzibilă. Utilizarea numelui *biserica popa Manta* poate fi pusă mai ușor în legătură cu poziția socială importantă pe care acesta o ocupa în mahalaua ce adăpostea biserica și pe care documentele o demonstrează îndeajuns.

După moartea preotului Manta, survenită probabil la scurt timp după 1653, când nu se mai regăsește nici ca martor, nici ca subiect al vreunor acte juridice, biserica începe să fie individualizată prin referirea la hramul său, știut de toți contemporanii – *Uspenia Bogorodițe*, renunțându-se treptat la acel nume care amintea de un fost slujitor și nu mai corespundea realității curente. În aceeași manieră, mahalaua Popa Manta va fi desemnată cu o nouă denumire, ce făcea trimitere la activitatea meșteșugărească tot mai intensă a orașului, *Zlătari*. Pentru mahalaua Popa Manta nu am găsit atestări mai timpurii, însă știm că la 1677 se folosea în paralel atât această denumire veche, cât și una nouă, urmând să se impună doar cea din urmă, mahalaua Zlătari. Membrii breslei erau din ce în ce mai prezenți, mai activi și reprezentativi pentru această parte a Târgului de Sus, la fel cum fusese și preotul Manta cu puțină vreme înainte. Toponimele s-au adaptat în ambele cazuri (și al mahalalei și al bisericii) noilor realități, așa încât biserica Popa Manta din mahalaua ce a purtat la un moment dat același nume a devenit, în final, biserica Zlătari din mahalaua omonimă, păstrându-și în continuare hramul *Uspenia Bogorodițe*, care-i servește și de nume.

Sub aspect cronologic, deși biserica Zlătari este pomenită de izvoarele scrise abia la 1645, începuturile sale pot fi plasate anterior anului 1630, deoarece preotul care oficia cultul religios aici, popa Manta, se regăsește periodic în zapise, începând cel puțin cu văleatul 7140, ceea ce implică și existența bisericii. Preoții nu se transferau de la o biserică la alta odată ce erau hirotoniți într-un anumit loc, o dovadă în plus fiind faptul că popa Manta depune mărturie pentru litigii referitoare la aceeași zonă a Bucureștiului, Târgul de Sus, împreună cu alți preoți de aici, ale căror nume se întâlnesc în mod repetat între martori, ceea ce demonstrează permanența lor la un anumit lăcaș de cult.

BEGINNINGS OF ZLĂTARI CHURCH

Abstract

The medieval history of Zlătari Church – a modern nineteenth-century building, standing at 12 Calea Victoriei, Bucharest – has many gaps. In the absence of reliable evidence as to its founder and year of its foundation, archaeologists suggest the end of the seventeenth century, whereas documentary sources analyzed in the present paper point to the years 1630-1632 as terminus antequem. These first documents show that in the seventeenth century Zlătari Church was also known as *Popa Manta*, thus bearing the name of a prominent priest who served there, and subsequently as *Uspenia Bogorodițe* (Assumption), the church being dedicated to the Assumption of the Holy Mother of God. It will appear with its current name only in the eighteenth century, *Zlătari* being the name of the surrounding district and bearing no relation to the guild of the Zlătari, initially believed in older historiography to have been the founders. The church was dedicated to the Patriarchy of Alexandria by Prince Constantin Brâncoveanu; it was turned into a monastery in 1715, through a donation made by *spătar* Mihai Cantacuzino, and in the eighteenth century became one of the wealthiest religious foundations in Wallachia.

„ÎN TRE LIBERTATE ȘI PERSECUȚIE”. ASPECTE PRIVIND RAPORTURILE DINTRE BISERICA BAPTISTĂ ȘI REGIMUL COMUNIST DIN ROMÂNIA (1948–1989)

DENISA FLORENTINA BODEANU

I. Raporturile stat-culte în România comunistă – motivațiile unei politici duplicitate

Aspirarea României în spațiul de hegemonie sovietică după al doilea război mondial a avut, precum în cazul celorlalte țări est-europene supuse aceluiași fenomen, consecințe profunde asupra diferitelor culte religioase, întrucât procesul complex de implementare a comunismului în țara noastră, dirijat de autoritățile sovietice, impunea, între altele, eradicarea religiei și distrugerea bisericilor care ar fi putut deveni locul firesc de refugiu al unei eventuale opoziții¹.

Politica anti-religioasă a statului comunist a beneficiat însă nu numai de o bogată experiență a autorităților sovietice în acest domeniu, ci și de un solid suport ideologic reprezentat de scrierile marxist-leniniste. Potrivit lui Karl Marx, religia își făcuse apariția în societatea primitivă, când oamenii au fost incapabili să-și explice fenomenele naturale care-i înspăimântau. Această teamă profundă le inoculase ideea existenței unor forțe supranaturale care țineau oamenii sub control². În ceea ce privește persistența religiei și influența acesteia în societate de-a lungul epocilor istorice, Marx avea convingerea că cei care constituiau clasa exploatatoare se foloseau de religie pentru a menține inechitatea socială. Religia și forma sa instituționalizată, Biserica, erau, în opinia sa, instrumente ale statului asupritor, ale orânduirilor bazate pe exploatare³.

La rândul său, Vladimir Ilici Lenin atrăgea atenția asupra faptului că, în mâna claselor dominante, religia a fost dintotdeauna un instrument de opresiune spirituală, indispensabilă pentru a ține masele populare în frâu: „Ideea de Dumnezeu a făcut întotdeauna să se tocească, să amortească simțul social [...] ea fiind întotdeauna o idee de robie, de robie cumplită, fără ieșire. Niciodată ideea de Dumnezeu nu l-a legat pe individ de societate ci a încâtușat totdeauna clasele asuprite prin credința în divinitatea asupritorilor.”⁴

Ostilitatea marxismului față de religie are, însă, potrivit unor cercetători ai totalitarismului din secolul XX, motivații mult mai profunde. Astfel, unii autori consideră marxismul, dar și național-socialismul sau fascismul, drept „religii

¹ Jean François Soulet, *Istoria comparată a statelor comuniste*, Iași, 1998, p. 44.

² Karl Marx, Friedrich Engels, *Despre religie*, București, 1960, p. 134.

³ *Ibidem*, p. 117.

⁴ Vladimir I. Lenin, *Opere complete*, vol. 48, București, 1968, p. 259.

politice”⁵, în sensul că cele trei ideologii contestă orice altă concepție filosofică, politică sau religioasă asupra lumii. Din această perspectivă, statele totalitare care au avut la bază astfel de ideologii au ajuns, mai devreme sau mai târziu, în conflict cu biserica, întrucât urmăreau să impună un control total asupra individului, activităților și nevoilor lui⁶.

În cazul marxismului, ostilitatea față de biserică se datorează, pe de-o parte, naturii sale atee, iar, pe de altă parte, structurii sale totalitare. Nu întâmplător, conceptul de „libertate de conștiință” în cazul regimurilor comuniste este pus în relație directă cu obiectivul emancipării individului de prejudecăți, inclusiv de cele religioase. Din acest motiv, semnificația „libertății de conștiință” trebuie căutată nu în teoria toleranței dezvoltată de gândirea occidentală, ci în lupta ideologică așa cum este ea formulată în scrierile marxist-leniniste⁷.

Edificator pentru modul în care interpretau autoritățile comuniste din România conceptul „libertății de conștiință” este un articol publicat în 1978 în „Era socialistă”, revistă teoretică și social-politică a C.C. al P.C.R.: „În raport cu statul socialist, credința este o chestiune privată a cetățenilor, statul luând totodată măsurile necesare asigurării respectării legilor, promovării ideilor înaintate, științifice, a concepției revoluționare despre lume și viață. [...] Libertatea conștiinței specifică socialismului comportă, deopotrivă dreptul de a fi religios, ca și contrariul ei, de a fi ateu.”⁸ Cu alte cuvinte, teoretic, cetățenii României aveau dreptul de a practica un cult religios, dar acest fapt nu reprezenta un impediment pentru a li se recomanda că ar fi de dorit să îmbrățișeze concepțiile ateiste. De altfel, în concepția P.C.R., educația materialist-științifică constituia „o componentă de seamă a întregului proces educațional, subordonat proiectului de edificare a omului nou, a personalității multilateral dezvoltate și a noului umanism.”⁹ Înlăturarea religiei, ca ideologie concurentă celei comuniste, din conștiința oamenilor era considerată, așadar, o condiție fundamentală în vederea înfăptuirii „societății socialiste” și a „omului nou”.

Având în vedere această interdependență dintre edificarea socialismului în România și dispariția religiei, ne putem întreba dacă și în ce măsură se mai putea vorbi atunci de respectarea libertății de conștiință. Anticipând, probabil, criticile venite dinspre această direcție, Nicolae Ceaușescu aprecia că „nu trebuie confundată concepția noastră revoluționară, obligația comunistului, a activistului de partid de a lupta pentru această concepție cu politica noastră de stat conform căreia se respectă

⁵ Karl Dietrich Bracher definește „religiile politice” drept ideologii pseudo-religioase care promovează dubla pretenție a validității științifice și cea a absolutului religios; Karl Dietrich Bracher, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Roma, 1999, p. 44-45.

⁶ Carlo Cardia, *Stato e confessioni religiose. Il regime pattizio*, Bologna, 1992, p. 16.

⁷ Erich Weingartner, *Church Within Socialism. Church and State in East European Socialist Republics*, I DOC, Europe Dossiers, 1976, p. 18.

⁸ „Era socialistă”, anul LVIII, 1978, nr. 20, p. 31-34.

⁹ Ibidem.

credința și concepția fiecăruia”.¹⁰ După cum se poate observa, Ceaușescu susținea că obiectivele și acțiunile Partidului Comunist nu erau absolut identice cu obiectivele și acțiunile statului român. Dacă membrii Partidului Comunist aveau obligația de a lupta împotriva religiei, cel puțin la nivel declarativ, statul nu se implica direct în disputele dintre comuniști și credincioși, ci dorea să păstreze o poziție neutră și să asigure libertatea de manifestare a ambelor tabere.

Nu vom insista asupra inutilității încercării de a se realiza această dihotomie între stat și partid în condițiile în care, în România, exista un regim totalitar de extremă stângă, ci vom căuta să stabilim care erau, în opinia lui Nicolae Ceaușescu, raporturile dintre stat și credincioși și, mai ales, ce interpretare dădea acesta principiului libertății de conștiință. Conform declarațiilor liderului comunist: „indiferent de credința sa religioasă, fiecare cetățean, fiecare slujitor al unui cult”¹¹ trebuia „să respecte legile și să servească edificarea noii orânduiri socialiste în România”¹². În ceea ce privește raporturile dintre stat și culte, acestea se caracterizau prin „respect reciproc”, prin „neamestec din partea statului în problemele bisericii”, dar și prin „respectarea legilor țării de către instituțiile religioase”¹³. Statul considera religia drept „o problemă particulară” și excludea orice împărțire a oamenilor după criteriul credinței sau necredinței. Cu toate acestea, ca reprezentant „al intereselor tuturor membrilor societății”, statul socialist nu se preocupa doar de „funcționarea în cadru legal a activității specifice instituțiilor de cult ci și, în mod esențial, de realizarea idealurilor și aspirațiilor unei mari părți a populației care nu profesează nici o credință în supranatural”¹⁴. Din acest motiv, statul desfășura o „intensă activitate de educație materialist-științifică” sub pretextul că astfel își exercita „funcția cultural-educativă”¹⁵. Acțiunile în acest sens reprezentau, însă, o dovadă concludentă a faptului că, la nivel central, se încuraja implementarea concepțiilor ateiste.

Având în vedere că statul sprijinea în mod deschis politica ateistă promovată de Partid, ne putem întreba, desigur, de ce Nicolae Ceaușescu susținea, totuși, că în România se respecta libertatea de conștiință și, implicit, libertatea religioasă. O primă explicație în acest sens ar putea fi aceea că declarațiile lui Nicolae Ceaușescu făceau parte din arsenalul propagandei totalitare și că ele se adresau, cu precădere, unor persoane sau instituții din afara granițelor țării care aveau dubii în legătură cu respectarea libertății religioase în România¹⁶. Pe de altă parte, trebuie să avem în

¹⁰ Ibidem, anul LX, 1980, nr. 16, p. 48-50.

¹¹ Ibidem, anul LXII, 1982, nr. 15, p. 22.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, anul LXVI, 1986, nr. 20, p. 30-33.

¹⁴ Ibidem, anul LXIII, 1983, nr. 20, p. 34-35.

¹⁵ Ibidem, anul LXVI, 1986, nr. 20, p. 30-33.

¹⁶ Într-un articol apărut în martie 1982, în urma unei analize întreprinse în legătură cu statutul cultelor religioase din România, în care se accentua ideea „respectului mutual” stabilit în relațiile dintre culte și stat și a respectării libertății de conștiință, se făceau referiri directe la „[...] propaganda dușmănoasă desfășurată

vedere posibilitatea unei interpretări oarecum diferite a principiului libertății religioase de către liderul comunist. Semnificativ este, în această privință, un articol din „Era socialistă” în care se afirma că: „libertatea de conștiință nu trebuie interpretată unilateral, redusă la libertatea religioasă; ea înseamnă, în același timp, libertatea omului de a avea convingeri materialiste, ateist-științifice, de a fi ne-religios”¹⁷. De altfel, în 1989, într-un moment în care regimul comunist își trăia ultimele clipe, această interpretare avea să fie reluată și nuanțată, în sensul că asigurarea libertății de conștiință era considerată „o parte integrantă a democrației socialiste”¹⁸, dar se sublinia că ea nu trebuie înțeleasă doar ca un drept al oamenilor de a practica un cult religios ci, mai ales, ca „un drept de a se elibera de ideile religioase, de a adopta o concepție științifică despre viață”¹⁹. În aceste condiții, se poate aprecia că, atunci când vorbea de respectarea libertății religioase în România, Nicolae Ceaușescu se referea, probabil, la faptul că statul nu intervenea direct, prin mijloace de constrângere, împotriva celor care nu îmbrățișaseră încă ideile ateiste. Țelul politicilor religioase promovate de stat și de Partid era, însă, finalmente identic: subjugarea tuturor manifestărilor vieții sociale, de familie, personale, eliminarea opiniilor și aprecierilor întemeiate pe convingeri religioase.

II. Cadrul legal

Prima Constituție comunistă adoptată la 13 aprilie 1948 stipula în articolul 27 că libertatea de conștiință este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române și că toate cultele religioase au dreptul să se organizeze și să funcționeze în mod liber²⁰. Cu toate acestea, *Decretul nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase*, publicat la 4 august 1948, a demonstrat cât de relative pot fi prevederile, aparent democratice, ale noii legi fundamentale. Astfel, articolul 1 al acestui decret prevedea că „Oricine poate să aparțină oricărei religii sau să îmbrățișeze orice credință religioasă dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri”. De asemenea, în articolul 6 al decretului menționat se afirma: „Culte religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă practicile și ritualul lor nu sunt contrare Constituției, securității sau ordinii publice și bunelor moravuri.”²¹

de unele cercuri din Occident care, uneori în necunoștință de cauză, dar cel mai adesea în mod tendențios, fac aprecieri ce denaturează faptele”; „Era socialistă”, anul LXII, 1982, nr. 6, p. 26.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Gheorghe Filip, *Contradicții între cultura laică și cultura religioasă în dezvoltarea conștiinței socialiste*, în Ottea Mișcol, *Condiția umană și reconstrucția personalității*, București, 1989, p. 177.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ „Monitorul Oficial”, Partea I, Anul CXVI, nr. 87 bis, p. 3381.

²¹ Ibidem, Partea I, Anul CXVI, nr. 178, p. 6392.

Condiționarea libertății religioase a cetățenilor sau a existenței unui cult religios de nepericlitarea securității statului și de respectarea Constituției, a ordinii publice și bunelor moravuri, reprezenta, în fond, o formulă extrem de sugestivă în ambiguitatea sa. Libertatea religioasă a locuitorilor României și funcționarea unui cult religios depindeau, de fapt, de bunul plac al autorităților comuniste, singurele în măsură să decidă dacă acestea contraveneau sau nu „Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri”.

În aceste condiții, nu constituie o surpriză faptul că doar 14 culte religioase au îndeplinit criteriile restrictive impuse de statul comunist, între acestea aflându-se și patru confesiuni neoprotestante: Baptistă, Penticostală, Adventistă de ziua a șaptea și Creștină după Evanghelie. Dintre cultele neoprotestante menționate, Cultul Baptist din România avea, în acea perioadă, numărul cel mai mare de credincioși. Interzis în 1942 de regimul antonescian²², cultul baptist a fost recunoscut ulterior prin *Decretul-lege nr. 553/1944*²³. După proclamarea Republicii Populare Române, cultul baptist a funcționat pe baza *Decretului nr. 1203* din 14 noiembrie 1950²⁴, care punea în practică *Legea cultelor* din 1948.

III. Măsuri îndreptate împotriva Bisericii Baptiste în perioada 1948–1989

Recunoașterea oficială a Cultului Baptist și persistența articolelor privind libertatea de conștiință și dreptul cultelor religioase de a funcționa liber în Constituțiile adoptate după 1948²⁵ nu au reprezentat, însă, un impediment pentru statul comunist de a adopta *de facto*, în raporturile sale cu acest cult, o atitudine în mod sensibil diferită față de ceea ce se prevedea pe plan legislativ.

1. Apariția împuterniciților

Una dintre primele măsuri adoptate de autoritățile comuniste în scopul ducerii la îndeplinire a politicii de limitare a fenomenului religios a fost numirea, în fiecare regiune, a câte unui funcționar care să se ocupe cu problemele cultelor²⁶.

²² Dr. Alexa Popovici, *Istoria baptiștilor din România*, vol. II (1919–1944), Chicago, 1989, p. 444.

²³ „Monitorul Oficial”, Partea I, Anul CXII, nr. 253, p. 7029.

²⁴ Elisabeta Neagoe, Liviu Pleșa, *Culte neoprotestante din România, în perioada 1975–1989*, în „Dosarele istoriei”, an VIII, 2003, nr. 9, p. 60.

²⁵ Articolul 84 din Constituția din 1952 prevedea: „Libertatea de conștiință este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române. Cultele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber. Libertatea exercitării cultelor religioase este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române.” De asemenea, în articolul 30 din Constituția din 1965 se prevedea: „Libertatea conștiinței este garantată tuturor cetățenilor Republicii Socialiste România. Oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă. Libertatea exercitării cultului religios este garantată. Cultele religioase se organizează și funcționează liber”; *Constituțiile Române*, București, 1995, p. 147, 162.

²⁶ În legătură cu momentul apariției împuterniciților, sursele de care dispunem sunt contradictorii. Livius Ban, reprezentant al Cultului Baptist, afirmă că instituția împuterniciților a apărut în 1953 și a continuat să existe până în 1989; Livius Ban, *De la ruină la glorie*, Arad, 2004, p. 295. De asemenea, pastorul Ioan Bunaciu începe tot cu apariția împuterniciților (fără a da însă

Acest funcționar numit „împuțernicitul Ministerului Cultelor” sau „inspectorul de culte” avea, oficial, misiunea de a supraveghea „să se respecte legea” atât din partea bisericilor, cât și din partea autorităților, să nu se facă abuzuri și discriminări pe motive religioase. În realitate, însă, obiectivul său era acela de a supraveghea îndeaproape activitățile care se desfășurau în biserici. La scurt timp după introducerea împuțerniciților pe regiuni, Ministerul a constatat că acesta nu-și putea îndeplini atribuțiile în mod corespunzător, motiv pentru care s-a decis angajarea a câte unui împuțernic pe fiecare raion, cel de la regiune devenind împuțernic-șef.

Pastorul Ioan Bunaciu afirmă că, „La început, împuțerniciții au fost foarte binevoitori, gata să te ajute dacă tu, ca pastor sau biserică ta avea probleme cu Sfatul Popular. Doreau să cunoască comitetele bisericilor, să fie informați când se țin botezele, participau la boteze”²⁷.

Treptat, însă, împuțerniciții au încercat să se amestece tot mai mult în activitățile bisericilor, fapt care a determinat conducerea Cultului Baptist să solicite o audiență la Ministerul Cultelor pentru a-și face cunoscute nemulțumirile. Liderii bapțiști au fost primiți chiar de ministrul cultelor, căruia i-au exprimat îngrijorarea lor cu privire la imixtiunea împuțerniciților în treburile interne ale bisericilor și chiar în cele spirituale cum erau, de exemplu, botezurile (împuțerniciții aveau pretenția să fie anunțați despre ținerea lor). Cum era de așteptat, ministrul le-a răspuns că îngrijorarea lor nu are motive întemeiate și le-a explicat că împuțerniciții cereau să fie anunțați de ținerea botezurilor doar pentru că erau curioși și vroiau și ei să vadă cum se oficiază un botez²⁸.

Cu toate acestea, odată cu trecerea timpului, a devenit clar că acțiunile împuțerniciților nu erau determinate de satisfacerea unor curiozități personale, ci erau rezultatul unor dispoziții precise primite din partea autorităților comuniste. Astfel, împuțerniciții luau parte la toate evenimentele din viața bisericii, se ocupau cu strângerea informațiilor ce puteau fi utilizate în vederea apărării ordinii comuniste și sancționau toate abaterile de la linia impusă de stat. Potrivit credincioșilor bapțiști, măsurile pe care le luau acești funcționari erau adesea discreționare: „Dacă Biserica Baptistă numără 1, dau un exemplu, avea 30 de oameni la un botez, împuțernicitul cultelor de pe județul Cluj, care trebuia să dea aprobarea, își punea semnătura și zicea: *Nu 30, numai 10!* Și se uita din ce era compusă lista... dacă erau

reper cronologice) atunci când enumeră persecuțiile la care a fost supusă Biserica Baptistă din partea autorităților comuniste între 1948–1989; Ioan Bunaciu, *Bisericile creștine baptiste din România între 1944–1989*, București, 2002, p. 31. Pe de altă parte, Elis Neagoe Pleșa și Liviu Pleșa susțin că în cadrul Departamentului Cultelor înființat în 1958 funcționa un Corp al Împuțerniciților care fusese organizat, însă, încă din 1956; *Culte neoprotestante din România în perioada 1975–1989*, „Partidul, Securitatea și Cultele, 1945-1989”, București, 2005, p. 363.

²⁷ Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 31.

²⁸ *Ibidem*, p. 32.

ingineri, dacă erau oameni culți, dacă erau țărani, dacă erau muncitori. Și, în special pă cei care erau mai luminați, îi tăia afară.” (Gabriel Pruneanu).

Din punct de vedere al pregătirii profesionale, la început majoritatea împuterniciților au fost oameni fără pregătire superioară, toți provenind din rândul activiștilor de partid²⁹. Ulterior, însă, autoritățile comuniste au considerat, probabil, că activitățile întreprinse de acești funcționari sunt extrem de importante pentru menținerea ordinii de stat, motiv pentru care ei au început să fie recrutați din rândul ofițerilor de securitate³⁰. Această schimbare a fost resimțită dramatic de credincioșii bapțiști. Astfel, în condițiile în care, la începutul anilor '50 împuterniciții erau, de regulă, inferiori din punct de vedere al pregătirii profesionale în raport cu liderii bapțiști, aceștia din urmă reușeau, de multe ori, să-și impună punctul de vedere și să apere cu succes interesele bisericilor pe care le conduceau.

În legătură cu acest subiect, pastorul Ioan Bunaciu afirma: „Când a apărut instituția Împuterniciților (eram secretar al Comunității Creștine Baptiste din Regiunea Cluj), m-a vizitat Ioan Rusu, secretar general al Cultului care mi-a dat sfatul prețios: *Când discuți cu împuterniciții să nu vorbești pe ton de împotrivire, dacă îți trasează unele sarcini în legătură cu lucrarea în biserică să nu răspunzi «Nu fac», «Nu vreau» ci «Am luat la cunoștință» sau «Încercăm să facem ce putem» și mergi și faci ce vrei.* Am aplicat acest sfat prețios și am reușit în multe cazuri. În modul acesta n-am ajuns niciodată în conflict cu împuterniciții, deși nu am făcut ce mi-au cerut ei, am făcut ce era spre binele bisericilor. În primii ani de lucru cu împuterniciții m-a ajutat mult faptul că învățasem în facultate materialismul dialectic și marxismul și, cu citate din clasicii marxiști, le arătam că problemele pe care mi le cer ei nu se pot realiza pentru că saltul ar fi prea mare și ar provoca împotrivirea maselor, mai citam din Lenin care spunea să nu se ia măsuri administrative împotriva fenomenului religios pentru că ar provoca reacții prea mari, să se educe științific masele și așa va slăbi religia. [...] Parcă le-aș fi spus: *«Sunteți voi marxiști, dar eu cunosc marxismul mai bine ca voi și din punct de vedere marxist nu se poate realiza ce-mi cereți voi.»* În modul acesta am reușit, de multe ori să-mi mențin poziția în problemele ce se ridicau. De asemenea, am folosit și multă diplomatie ca să-i câștig pentru interesele mele (respectiv ale bisericilor pe care le apărăm)”³¹.

Din momentul în care inspectorii de culte au început să fie numiți din rândul ofițerilor de Securitate situația s-a schimbat radical. Liderii bapțiști aveau, de acum, adversari redutabili, iar câștigarea înfruntărilor cu aceștia a devenit o misiune tot mai dificilă: „Comuniștii au început să fie foarte bine puși la punct. Aveau acum persoane specializate în discuțiile cu reprezentanții cultelor. De

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ Livius Ban, *op. cit.*, p. 295.

³¹ Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 32-33.

exemplu, dacă-l ascultai pe inspectorul de culte de pe județul Cluj aveai impresia că este cel mai mare predicator! Pentru că știa să vorbească și putea să spună niște cuvinte într-un anumit fel anturate de ziceai: *Domnule, ăsta-i fratele nostru!* Deci, veneau cu lecția învățată. Apoi pentru funcția asta erau aleși oameni cu o față, cu o privire senină, frumoasă, foarte amabili, care povesteau despre cercul tău de cunoscuți și despre oamenii cu care discutai. De exemplu, mie mi-a vorbit cu amănunte despre nume sonore din viața bisericii baptiste. Atunci era un nume în vogă, Țon! A vorbit frumos despre el, că îl cunoaște, a vorbit despre Talpoș care a fost la Cluj, a vorbit despre Hușan a vorbit despre alții și alții! După aceea, încercau să spună că noi, potrivit Bibliei avem datoria să fim respectuoși și supuși, să ne slujim și țara nu numai credința și că, de fapt, noi suntem considerați oameni cu reputație înaintea autorităților și că autoritățile se îngrijesc ca nimeni să nu ne facă nici un rău. Și că ar fi de datoria noastră să le aducem la cunoștință atunci când vedem că cineva are legături cu cineva din afară, că ar asculta Europa Liberă, că, știu io, s-ar întâlni cu persoane dubioase, că ar avea musafiri din străinătate... Erau oameni suficient de pregătiți încât să-ți prezinte lucrurile ca tu să faci ce îți cer ei crezând că de fapt faci un lucru benefic pentru societate. Nici nu aduceau în discuție problema că să te plătească sau cel puțin așa s-a întâmplat cu mine. Treptat, ei și-au creat o rețea de informatori chiar în sânul Bisericii. Sub diferite pretexte agățau pe unul sau pe altul: pe unii îi favorizau, pe alții îi obligau, pe alții îi constrâneau... știu io, îi avea la mână cu ceva și atunci le crea niște favoruri. Și se știa la Securitate luna, cine-a venit duminica la Biserică, de unde-am citit textul, ce am predicat, câți au fost sau câți nu au fost!” (Ioan Rusu).

2. Reglementarea serviciilor divine

Reglementarea a fost o altă măsură adoptată de autoritățile comuniste cu scopul de a reduce drastic activitatea bisericilor baptiste. Inițiatorul Reglementării a fost Petre Constantinescu-Iași (1889–1972), fost profesor de artă bisericească ortodoxă și membru al Partidului Comunist din ilegalitate, care a venit la conducerea Ministerului Cultelor în anul 1954. Se pare că el și-ar fi luat angajamentul, în fața guvernului, că va reduce activitatea cultelor neoprotestante la jumătate, fără ca acest fapt să poată fi privit ca o prigonire din partea statului.

Pentru aceasta, el intenționa să pretindă conducătorilor Uniunii Baptiste să comunice „din proprie inițiativă” Ministerului Cultelor că serviciile divine din biserici se vor ține numai sâmbăta între orele 18.00–20.00 și duminica până la ora 14.00. Astfel, președintele Cultului, Goga Dănilă, și secretarul general, Ioan Rusu, au fost chemați la Ministerul Cultelor, unde directorul general Dumitru Dogaru le-a transmis „rugămintea domnului ministru” de a reduce serviciile divine, fără a se știrbi slujbele de bază, astfel încât „poporul” și mai ales tineretul să poată participa la acțiunile de culturalizare a maselor sau la diferite acțiuni sportive. În ce privește serviciile divine, ele nu trebuiau să dureze mai mult de două ore duminica. Liderii

bapțiști au protestat împotriva acestor propuneri, dar Dogaru le-a spus că nu are calitatea să primească protestele lor, ci doar să le facă comunicarea. De asemenea, le-a recomandat să convoace Comitetul Uniunii pe care să-l informeze despre dorința guvernului transmisă prin Ministerul Cultelor³².

Comitetul Executiv convocat de conducerea Cultului a respins, însă, în unanimitate, *Reglementarea* cerută de guvern. Fără să țină cont de această decizie, Ministerul Cultelor a început să facă presiuni asupra bisericilor, prin intermediul împuterniciților, solicitând imperativ să se aplice *Reglementarea serviciilor divine*. Bisericile baptiste refuzau, însă, să se conformeze, motivând că nu au primit nici o solicitare scrisă, în acest sens, din partea Uniunii Baptiste sau a Comunităților.

În aceste condiții liderii bapțiști au fost convocați din nou la Minister și Petre Constantinescu-Iași le-a cerut pe un ton violent să accepte și să aplice *Reglementarea*. Pentru a fi mai „convingător”, ministrul a recurs și la amenințări: „Din clipa aceasta nu mai sunteți conducători, veți rămâne simpli păstori. Aveți la dispoziție 2 ore de gândire, apoi veți rămâne destituiți definitiv.”³³ Atitudinea ministrului i-a determinat pe bapțiști să înțeleagă că orice împotrivire este sortită eșecului și pentru a evita alte măsuri represive au decis să accepte *Reglementarea*.

În forma sa finală, *Reglementarea serviciilor divine*, prevedea următoarele:

Art. 1. Serviciile divine de duminică se vor ține până la orele 14.00.

Art. 2. În cursul săptămânii serviciul divin se va ține sâmbăta după orele 18.00.

Art. 3. Serviciile ocazionale: botezuri, cununii religioase, binecuvântarea copiilor, înmormântările, ordinările de păstori și diaconi se vor oficia când cazurile respective o cer.

Art. 4. În zilele de sărbători religioase: Anul Nou, Boboteaza, Săptămâna Patimilor, Paștele, Înălțarea, Rusaliile și Nașterea Domnului, serviciile divine se vor oficia concomitent cu cele ale celorlalte culte.

Art. 5. Cina Domnului va avea loc o dată pe lună, duminica, între orele 14.00-16.00³⁴.

În mod aparent paradoxal, deși Ministerul Cultelor insistase pentru impunerea *Reglementării* și chiar destituisese câțiva pastori care refuzaseră aplicarea ei, după numai câteva luni această măsură nu s-a mai respectat. Motivația acestei întorsături de situații pare a fi fost destinderea politică internă și externă survenită din 1955–1956, odată cu destalinizarea promovată de Nichita Hrușciiov. Bulversați de schimbările lansate de Moscova în această perioadă, liderii comuniști din România au început, probabil, să fie mult mai preocupați de stabilirea unor bune relații cu noua putere sovietică decât de continuarea politicii antireligioase.

³² *Ibidem*, p. 38-39.

³³ *Ibidem*, p. 40.

³⁴ Livius Ban, *op. cit.*, p. 292.

Revoluția din Ungaria din 1956 le-a oferit însă comuniștilor români un motiv meschin de satisfacție. Aceștia jubilau la gândul că tezele lor dogmatice fuseseră „confirmate” de evoluțiile din țara vecină, dar și din cauza faptului că, din acel moment, nimeni nu la va mai cere să-și facă o autocritică umiltoare³⁵. Gheorghiu-Dej a încercat să înspăimânte partidul și populația astfel încât să creadă cu toții că orice amenințare la adresa ortodoxiei marxist-leniniste ar atrage represalii din partea sovieticilor. Dej a criticat revoluția maghiară, și-a exprimat susținerea pentru intervenția militară sovietică și a afișat o loialitate absolută față de U.R.S.S.³⁶

În consecință, în iulie 1958 Hrușciiov a decis în mod neașteptat să retragă trupele sovietice de pe teritoriul țării noastre. Pentru a nu trezi suspiciunile Moscovei cu privire la eventualele riscuri pentru temelia regimului, după plecarea trupelor sovietice Dej a introdus o serie de măsuri de securitate internă menite să întărească autoritatea și controlul de partid³⁷. În seria acestor măsuri, care aveau drept scop, în ultimă instanță, prevenirea declanșării în țara noastră a unor evenimente similare celor din Ungaria, se înscrie și relansarea ofensivei împotriva religiei și, implicit, împotriva Bisericii Baptiste.

Astfel, în 1959 Departamentul Cultelor³⁸, care era acum instituția centrală prin care statul controla cultele religioase din România, a decis reintroducerea *Reglementării serviciilor divine*. De data aceasta, *Reglementarea* a fost aplicată cu strictețe³⁹, fapt care a provocat mari nemulțumiri în rândul credincioșilor bapțiști și i-a determinat pe aceștia, pe de-o parte, să încerce s-o eludeze, iar, pe de altă parte, să acționeze în vederea înlăturării ei. Un exemplu elocvent în acest sens îl constituie acțiunea pastorului Mihai Hușanu din Cluj-Napoca, care ne-a declarat următoarele: „Eu când am venit pastor la Cluj nu am respectat asta. În instrucțiunile *Reglementării* se prevedea că poți să ai servicii religioase speciale. Aveai voie să ai după-masa, duminica Cina Domnului, respectiv împărțășania cum e la ortodocși, apoi ai voie să ai botez, că noi, bapțiștii botezăm oameni mari, nu ducem copiii la botez. La copii facem binecuvântare și aveai voie să ai și

³⁵ Vladimir Tismăneanu, *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc*, Iași, 205, p. 190-192.

³⁶ *Ibidem*, p. 202.

³⁷ Dennis Deletant, *Ceașescu și Securitatea. Constrângere și disidență în România anilor 1965-1989*, București, 1998, p. 68.

³⁸ Departamentul Cultelor a fost înființat prin Hotărârea Consiliului de Miniștri nr. 286 din 5 martie 1958. Potrivit acestei hotărâri, Departamentul Cultelor avea următoarele drepturi: „supraveghează și controlează toate cultele religioase”, „aprobă înființarea și desființarea de unități, organizații și posturi de personal de orice fel”, „recunoaște și retrace recunoașterea personalului bugetar și nebugetar din serviciul cultelor”, „recunoaște forurile conducătoare ale cultelor și ale subunităților lor”, „aprobă bugetele cultelor și supraveghează executarea lor”, „culege orice fel de date și informații de ordin organizatoric, administrativ și economic privind cultele”; „*Partidul, Securitatea*”, p. 363.

³⁹ Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 42.

binecuvântare. Atât mi-o trebuit! Eu în fiecare duminică îmi programam câte un servici special. Când nu mai aveam nici botez, nici cina Domnului, nici una, nici alta că se terminau atuncia invocam: *Fraților, veniți la biserică după-masă...* n-aveam predică, că ei de predică se temeau... n-aveam predică, aveam un... concert de Cântări religioase. Și eu la fiecare cântare care se cânta de către cor, îi făceam explicația și explicația era predica. Deci am fost inventiv sau, după terminologia lumească, rafinat în problema reglementării.” (Mihai Hușanu).

Metode asemănătoare au fost utilizate și în alte biserici baptiste din țară⁴⁰, astfel încât credincioșii acestora au reușit să-și trăiască, în continuare, viața religioasă în pofida restricțiilor impuse de regimul comunist.

3. Arondarea bisericilor

În 1961 Departamentul Cultelor a venit la conducerea Cultului Baptist cu sugestia ca să se desființeze un sfert din numărul bisericilor prin așa-numita „arondare”⁴¹. „Arondarea a fost iar un sistem de prigoană, de înghețare a progresului nostru. Astfel, o biserică care era de 15-20 de membri, micuță, nu mai avea voie să se adune în satul ei ci în satul următor: *Să faceți mai mult acolo biserică*. Ei or venit cu argumentul ortodox: *Aia-i biserică, de 15 membri? Ortodocșii au 1000 de membri, au 500, au 600. Ce, în fiecare sătuleț să aveți biserică?* Și i-o obligat pe ăștia din satul X să meargă în satul Y. O distanță. Normal, bătrânii nu mai mergeau... și chiar asta doreau comuniști, înghețarea dezvoltării noastre.” (Mihai Hușanu).

Au fost desființate, cu precădere, bisericile care nu aveau în proprietate localul de închinăciune, dar și cele cu local propriu dacă erau situate la 3-4 km de alte biserici baptiste. Aplicarea arondării a provocat mari nemulțumiri, întrucât credincioșii trebuiau să meargă la închinăciune în alte localități, în timp ce biserica lor stătea închisă. Cu timpul, la intervenția Uniunii Baptiste, unele biserici au fost redeschise, altele au riscat și au început să funcționeze fără autorizație, credincioșii lor fiind amendați adesea de autorități sub acuzația că s-ar fi constituit în grupuri anarhice⁴². Așa este, de pildă, cazul bisericii baptiste din Moholea, județul Arad, unde, deși credincioșii erau amendați sistematic, nu au renunțat să se adune în locașul lor de închinăciune. Au existat, însă, și cazuri în care bisericile arondate au funcționat prin înțelegere cu autoritățile locale, dacă nu interveneau sesizări peste ele (autorii lor fiind, de obicei, preoții ortodocși care doreau să înlăture concurența baptiștilor) la Departamentul Cultelor. Un exemplu elocvent în acest sens este biserica baptistă din comuna Hodiș, județul Arad, care, deși arondată, a continuat

⁴⁰ *Ibidem*, p. 35-36.

⁴¹ *Ibidem*, p. 45.

⁴² *Ibidem*, p. 46.

să funcționeze până în 1989, întrucât liderul baptist a reușit să se „înțeleagă” cu autoritățile locale⁴³.

4. *Problemele întâmpinate de Seminarul Teologic Baptist*

Seminarul Teologic Baptist a fost înființat în 1921, pe baza Congresului Cultului ce a avut loc la Buteni în 1920. Inițial, cursurile s-au ținut chiar în comuna Buteni din județul Arad.

Începând din 17 noiembrie 1947 Seminarul și-a ținut cursurile în București, în clădirea din strada Berzei nr. 29, în acel moment existând în anul I 30 de seminariști iar în anul II 35 de seminariști⁴⁴. *Legea cultelor* adoptată în 1948 a dat Seminarului Teologic Baptist un statut juridic, recunoscând instituția ca o școală teologică de grad mediu. S-a introdus planul de învățământ pe materii și ore, cataloage, condică de prezență, foile matricole pentru seminariști. Inspectorii școlari nu se amestecau, însă, la materiile teologice, ci numai la limba română și la limba rusă.

Până la sfârșitul anilor '50 autoritățile comuniste nu au intervenit în problemele interne ale Seminarului, care a avut dreptul primească câți seminariști credea de cuviință (de regulă se primeau 17-20 de elevi pe an). Din 1958, însă, Departamentul Cultelor a început să impună restricții în ceea ce privește numărul de elevi școlarizați la Seminar. După arondarea din 1961, când a apărut schema fixă de 180 de pastori pe întreaga țară, Departamentul Cultelor i-a impus Uniunii Baptiste să prezinte situația posturilor vacante de patru ani, înainte de a aproba numărul de elevi care puteau fi înscriși la Seminar în anul I. Deși din calculele conducătorilor Cultului Baptist reieșea în fiecare an că, pentru a acoperi necesitățile bisericilor, trebuie să fie înscriși în jur de 20 de elevi, Departamentul Cultelor aproba întotdeauna mult mai puțin decât ceea ce se solicita.

În legătură cu această situație, pastorul Ioan Bunaciu își amintește următoarele: „În anul 1961, toamna, ni s-a aprobat 7 seminariști la seminar. După ce au terminat aceștia în 1965, ni s-a dat 6 seminariști, iar în 1969 când au terminat acești 6, nu ne-a mai dat nimic, deci, un an seminarul n-a funcționat. În toamna anului 1970, ne-a aprobat 12 seminariști. În anul 1974 ne-a aprobat 20 de seminariști, iar după 2 ani, în 1976, ne-a mai aprobat 20, așa că aveam în acea perioadă 40 de seminariști. După ce a terminat seria primită în 1978, adică în toamna anului 1980, ni s-a aprobat 10 seminariști pentru anul I de seminar. După 1984 ni se aprobă câte 4 seminariști în fiecare an dar noi luam 5, al 5-lea reușit era în limba maghiară și Departamentul Cultelor înghițea hapul și ni-l lăsa. Așa că revoluția ne-a prins cu 17 studenți seminariști.”⁴⁵

⁴³ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 215.

Datorită restricțiilor impuse de Departamentul Cultelor, în anii '80 bisericele baptiste s-au confruntat cu o lipsă acută a deservenților de cult. Cu toate acestea, bapțiștii au reușit să găsească soluții pentru ca viața religioasă a adeptilor cultului să nu aibă de suferit din cauza faptului că regimul comunist refuza cu obstinație să permită pregătirea unor pastori specializați la Seminarul Teologic de la București. Așa a început să funcționeze în România BEE International (Biblical Education by Extension International), o școală teologică subterană înființată de Bud Hinkson, conducătorul organizației „Campus Crusade for Christ” pentru Europa⁴⁶.

Fiind informat cu privire la dificultățile întâmpinate de Biserica Baptistă din România în a-și asigura necesarul de pastori, Bud Hinkson a propus metoda „theological education by extension”, dezvoltată în Guatemala pentru oamenii maturi care nu puteau să-și lase familia pentru a merge să studieze la seminar. Metoda era extrem de simplă: alături de manualul care se predă în mod obișnuit la seminar, s-a mai realizat un manual de lucru în care se explica studentului cum să studieze fiecare capitol, cum să se testeze singur și cum să dea examenul final⁴⁷. Astfel s-a conceput un material de studiu în limba română, la realizarea căruia au lucrat Iosif Țon și Bud Hinkson. Cărțile de studiu elaborate erau de un înalt nivel academic, atât teologic, cultural, cât și științific, depășind net manualele admise în școala oficială. S-a constituit astfel, și în țara noastră, o școală teologică fără bănci și catedră, fără clădire adecvată, dar care avea eminenți profesori universitari din SUA și un număr apreciabil de cursanți români. Teologii americani veneau rar în România, sub diferite pretexte, și răspundeau la apelative comune precum: Michael, John, Jim etc., nedeconspirându-se identitatea lor reală.

Admiterea la cursuri se făcea prin testare, prin discuții întâmplătoare sau în scris și, dacă persoana astfel interviuată corespundea standardelor, era primită într-o grupă de studiu pentru începători. Spre a nu fi descoperiți de Securitate, studenții români erau grupați câte 6, având un conducător, care era de obicei un coleg dintr-un an de studiu mai mare. Prin acest lider se procurau cărțile iar întâlnirile se țineau când la un cursant, când la altul, când pe dealuri. O astfel de întâlnire dura câteva ore și în cadrul ei exista rugăciune, studiu biblic și, atunci când locul era propice, și cântare. La testele finale și la susținerea unor cursuri se adunau mai multe grupe, fie în case particulare, fie în adunări ce aveau pastori integrați în aceste cursuri. În general, studenții nu se cunoșteau între ei decât în mod accidental, dar, prin folosirea unor expresii din cursurile susținute în cadrul predicilor sau în discuțiile particulare începeau să remarce, totuși, că, de fapt, ei sunt colegi.

Prin această școală teologică subterană Cultul Baptist din România a reușit ca, în pofida piedicilor ridicate de regimul comunist, să pregătească o generație de

⁴⁶ Iosif Țon, *Predica de pe munte*, vol. I, Oradea, 2000, p. 7.

⁴⁷ *Ibidem*.

slujitori laici, cel puțin la fel de bine pregătiți ca absolvenții Seminarului oficial. Mulți dintre acești slujitori laici au devenit apoi păstori și au constituit un element de legătură între generația veche formată în cadrul Seminarului Teologic Baptist din București și generația tânără⁴⁸.

5. Situația pastorilor bapțiști în perioada comunistă

Pastorii, cum era de așteptat, au avut cel mai mult de suferit de pe urma politicii antireligioase promovate de autoritățile comuniste. În calitatea lor de lideri ai bisericilor baptiste, pastorii erau nevoiți să-și reprezinte (și să-și protejeze) credincioșii în fața autorităților, să aplice măsurile restrictive impuse de acestea și, nu în ultimul rând, să găsească diferite metode prin care consecințele negative inerente aplicării acestor măsuri să fie cât mai reduse.

De multe ori, din cauza tentativelor de a-și apăra credincioșii și, în general, viața religioasă a bisericilor pe care le conduceau de imixtiunea autorităților, pastorii și-au atras mânia acestora și au avut ei înșiși de suferit. De exemplu, pastorul Ionel Truța de la Biserica Speranța din Arad a fost destituit pentru că într-o duminică a plecat în vizită⁴⁹ cu corul bisericii la Biserica baptistă nr. II din Oradea, unde a cântat în cadrul serviciului divin. În urma vizitei, împuternicitul de la regiunea Oradea, Melenko, s-a sesizat și, pe baza raportului său, lui Truța i s-a retras recunoașterea de pastor. Același împuternicit l-a destituit din funcția de pastor al bisericii baptiste Sebeș din județul Arad pe Mânzat Ștefan pentru că a acceptat ca în biserică să se predice pastorul Lucaci de la biserica baptistă română din Detroit, care venise în vizită la rudele sale din țară. De asemenea, Simion Rusu a fost destituit din funcția de președinte al Comunității Cluj și din cea de pastor al bisericii din Bistrița deoarece credincioșii din cartierul clujean Iris au făcut lucrări de extindere la clădirea bisericii fără aprobare din partea autorităților iar el a tăinuit acest fapt⁵⁰.

Printre măsurile care i-au afectat cel mai mult pe predicatorii bisericilor baptiste din țara noastră se numără și arondarea decisă în 1961. Reducerea numărului de biserici care aveau dreptul să funcționeze a avut drept rezultat firesc scăderea numărului de pastori. Astfel, dacă până atunci erau 430 de pastori cu legitimații semnate de conducerea Uniunii și aprobate de Ministerul Cultelor, după aplicarea arondării au rămas numai în jur de 180 de pastori. Nici o biserică, oricât de mare ar fi fost, nu avea voie să aibă doi pastori⁵¹. Cu ocazia aplicării arondării bisericilor, în 1961 a fost destituit din funcția de pastor al bisericii baptiste Cluj-

⁴⁸ Livius Ban, *op. cit.*, p. 305-306.

⁴⁹ Începând din 1961 păstorilor li se aplică articolul 256 din Codul Penal. Pe baza acestui articol de lege, se sancționa orice predicator care predica sau ținea botez în afara cercului său pastoral; Livius Ban, *op. cit.*, p. 294.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

Mănăștur Mihai Hușanu, dar el nu a fost învinuit de nimic concret de către autorități.

Destituirea pastorilor fără să se arate motivele pentru care se lua această măsură a fost, la rândul său, una dintre cele mai puternice arme de intimidare și timorare a liderilor bisericilor baptiste utilizate de regimul comunist. De cele mai multe ori, aceste destituiri erau ilegale și abuzive, Departamentul Cultelor făcându-le după bunul său plac. Un pastor eliberat din funcție nu mai putea predica în nici o biserică și, cu mare greutate, își putea găsi un alt serviciu, situația sa materială devenind astfel dramatică. Totuși, până în 1975 s-a revenit asupra tuturor destituirilor iar după această dată, ca urmare a schimbărilor survenite pe plan internațional, Departamentul Cultelor nu a mai destituit nici un pastor⁵².

6. Finanțarea bisericilor baptiste între 1948–1989

În perioada comunistă, potrivit tradiției care exista în Biserica Baptistă încă de la începuturile sale, acest cult nu a primit nici un fel de susținere financiară din partea statului.

Cu toate acestea, prin intermediul Departamentului Cultelor, statul comunist și-a propus și chiar a reușit să controleze bisericile baptiste din țara noastră, inclusiv pe plan financiar. Astfel, statul a impus bisericilor baptiste măsurarea activității lor pe principii asemănătoare unităților economice. În acest scop, a fost introdus bugetul anual care, în prealabil, trebuia planificat și raportat statului. Apoi se urmărea încadrarea cheltuielilor în plafonul stabilit iar la sfârșitul anului se făcea evaluarea „realizărilor”. În realizarea bugetului nu erau admise subscripții publice și nici sponsorizări din alte biserici sau țări, ci numai colecta benevolă a credincioșilor, dispoziție prin care se urmărea, pe de-o parte, ruinarea financiară a bisericilor mai mici, iar, pe de altă parte, scoaterea din activitate a bisericilor cu potențial mai mare prin specularea eventualelor greșeli care ar fi putut apărea în gestionarea banilor.

Pastorul era socotit „șef de unitate”, devenind responsabil de tot ceea ce se întâmpla în aria sa de competență. Pastorul semna toate actele, devenind un fel de funcționar ce putea fi ușor sancționat pentru orice „abatere”⁵³.

Imixtiunea statului în problemele financiare ale bisericilor a trezit nemulțumirea credincioșilor baptiști. Aceștia erau deranjați, în primul rând, de faptul că, deși își asigurau ei înșiși mijloacele financiare, nu aveau libertate deplină în utilizarea acestora: „Noi vroiam ca finanțele noastre să le manipulăm noi după un plan corect, normal. Au intrat frumos, înregistrate colectele, dărnicia liberă a fiecărui membru și aveam registru de casă, și registru de cheltuieli, intrări, ieșiri, buget, absolut ca orice altă instituție. Așa funcționam... Și cu finanțele noastre vroiam s-avem noi libertatea să acționăm cum vrem. Statul nu ne permitea. Te

⁵² Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 47.

⁵³ Livius Ban, *op. cit.*, p. 301.

obliga, imediat, colecta care o ai s-o depui la CEC, ș-apoi, de la CEC n-aveai permisiunea să ridici decât numai cu aprobarea Departamentului Cultelor niște sume. Dacă aveai recunoașterea statului, aveai dreptul să ridici salariul. Nu mai aveai recunoaștere, nu mai aveai drept, gata. Și așa te înghețau.” (Mihai Hușanu).

O altă nemulțumire a baptiștilor era provocată de faptul că statul comunist impozita excesiv banii alocați salariului pastorilor: „În perioada comunistă păstorul avea carte de muncă, semna o fișă de salar, își plătea toate dările către stat... i se trăgea din salar și pentru sindicat și pentru niște lucruri care nu existau. Statul român pentru biserica baptistă nu a cheltuit un ban, în schimb, în fiecare an lua miliarde (sic!) de lei impozit. Iar noi, ca și păstori, eram remunerați de către biserică din bani o dată impozitați. Și, la rândul nostru, mai plăteam încă o dată impozit din banii care au fost o dată impozitați.” (Ioan Rusu).

Controlul strict pe care-l exercitau autoritățile comuniste asupra finanțelor bisericilor baptiste și, în plus, restricțiile impuse în ceea ce privește obținerea resurselor financiare au provocat mari neajunsuri bisericilor și i-au determinat pe liderii religioși să caute soluții, mai mult sau mai puțin legale, pentru atragerea fondurilor necesare bunei funcționări a acestora.

Astfel, în perioada comunistă, un rol important l-au avut ajutoarele primite, în general fără știrea autorităților comuniste, de la bisericile și organizațiile baptiste din străinătate, ajutoare care au constatat în special în bani destinați finanțării construcției sau reparării unor biserici. Faptul că baptiștii au primit bani din străinătate în timpul regimului comunist pentru ridicarea unor biserici ne este confirmat de pastorul Avram Faur din Turda care afirmă următoarele: „Am primit în perioada aceea și ajutoare financiare de la frații din străinătate. În special bani pentru construcții s-au primit. Deci, pentru a fi ajutate anumite biserici ca să construiască.” (Avram Faur).

La rândul său, doamna Malidia Faur relatează un caz în care a fost implicată direct când era elevă de liceu: „La un moment dat s-o adus ajutoare, valută, pentru o biserică din Oradea. Și nu se știa cum să ajungă valuta din Zalău la Oradea. Securitatea și persoanele abilitate au aflat de banii ăștia și știau că din Zalău urmau să ajungă la Oradea. Acuma, era vizat păstorul și oamenii din comitetul bisericii că ziceau: *Numa' persoanele astea o să ducă banii că doară cine altcineva?* Dar păstorul nostru era un om diplomat. A venit cu ditamai valuta într-o plasă de un leu... De fapt în două ca să nu se vadă... *Gata, te duci la Oradea, ai tren atunci, și în gară te duci la toaletă la bărbați, în toaleta numărul doi este un bărbat îmbrăcat așa, te așteaptă, îi dai plasa și ai plecat. Cu următorul tren vii încoace.* M-am dus. Plasa pe umăr, mă jucam cu ea ca și cum era cărți, caiete, așa părea. Eram cu ochii în patru, că nu știam, mă urmărește, nu mă urmărește, știe cineva de treaba asta... Am ajuns la Oradea, și la toaleta din gară era chiar fostul păstor de la Sighetu Marmației pe care îl cunoșteam. *Pace! Mi-o făcut semn să tac din gură. Zice: Să nu-mi spui că pă tine te-o trimis! Ba da, pe mine m-or trimis. Nu*

pot să cred că pe tine te-o trimis! No, luați plasa sau nu o luați? Dacă nu io duc înapoi, n-oi lăsa-o jos! Așa de frică îi era la păstor! Zice: Dă aici plasa! Nu m-ai văzut, nu... până să mai zică că nu l-am văzut, nu știu ce eu am și plecat că aveam imediat următorul tren biletul mi-era scos, m-am suit pe tren, eram acum liniștită că nu mai am nimic. Aveam un almanah, un corn în mână și eram foarte fericită. Am ajuns la Zalău așa, pe seara, și la gară m-o așteptat pastorul: Cum o fost? Misiune îndeplinită.”

Pe lângă ajutoarele financiare acordate în vederea construirii sau refacerii unor biserici de organizațiile baptiste din afara granițelor țării, în perioada comunistă au existat și o serie de programe acceptate de stat prin care unii membri ai bisericilor baptiste din România primeau lunar pachete din străinătate: „De exemplu, se primeau pachete cu alimente în care era cam ce se lua pe cartelă aicea sau găseai foarte greu. Se primea: ulei, zahăr, făină care erau pe cartelă la un moment dat și cafea... se primeau și ceva articole de îmbrăcăminte și se mai primeau și dolari. Dar, cu dolarii aceia trebuia să te duci să cumperi din shop-urile care erau în vremea aceea... Deci, magazine în care se vindea pe valută. Și, ce găseai în shop-urile alea? Găseai mărfurile românești care nu existau în magazine. Adică îți puteai lua salam de Sibiu, sau anumite mărfuri care mergeau la export, nu le găseai în magazin dar le luai pe dolari... Eu n-am primit niciodată, n-am fost prins într-un astfel de program dar soția mea a primit, familia ei a primit și m-am bucurat și eu de cafea primită în pachetele respective și chiar de o pereche de ghete făcute de către Clujeana, trimise în America și ajunse înapoi aicea prin pachetele respective.” (Avram Faur).

Ajutoarele primite de la bisericile și organizațiile baptiste din străinătate, atât pe plan financiar cât și pe plan material, au fost extrem de importante pentru bisericile baptiste din țara noastră, cărora le-ar fi fost extrem de dificil să se extindă sau chiar să se întrețină în lipsa lor.

7. Problemele întâmpinate de bapțiști în construirea sau repararea bisericilor

Piedicile ridicate de autoritățile comuniste în ceea ce privește construirea, extinderea sau repararea bisericilor reprezintă una dintre cele mai grave probleme cu care s-au confruntat credincioșii bapțiști din România între 1948–1989.

Calvarul bisericilor baptiste a început în 1957, an în care a fost demolată biserica din Roșia, județul Arad, întrucât fusese construită doar pe baza unui aviz de principiu eliberat de Sfatul Popular al comunei. De atunci și până în 1969 nu s-a mai aprobat nici o reconstrucție de biserici și nici un fel de extinderi, unele îmbunătățiri la clădirile bisericilor făcându-se pe ascuns (în măsura în care acest lucru era posibil), sau pe baza înțelegerii tacite cu autoritățile locale.

În perioada menționată, dar și ulterior, reparațiile sau extinderile făcute la bisericile baptiste s-au realizat, de cele mai multe ori, fără aprobare sau pe baza

unor aprobări obținute pentru acțiuni de minimă importanță (precum vopsirea bisericilor sau extinderea cu 1 metru), pe baza acestora realizându-se apoi lucrări mai ample. În condițiile în care erau descoperiți de autorități, în ambele cazuri, credincioșii baptiștii riscau fie să plătească amenzi importante, fie să li se dărâme ceea ce au construit.

O astfel de situație ne-a fost descrisă de domnul Ioan Lehene. „Pe la sfârșitul lui '80-'81, baptiștii din Gârbău or început să-și refacă o parte din biserică. Era veche biserica dar nu aveai voie să faci nimic la ea. Eventual aveai voie să-ți refaci acoperișul, da' ei or vrut să refacă și din ziduri că erau vechi și nu mai prezentau siguranță. Și or început să lucreze. Activistul de partid de acolo și șeful de post din comună i-or amendat în nenumărate rânduri pe cei care i-or prins sus pe clădire. Și lucrau noaptea, la lumina lămpilor numa' ca să poată să termine. Și le-o spus la activistu' de partid și la șefu' de post: *Noi nu ne încredem în oameni, noi ne încredem în Dumnezeu și Dumnezeu, dacă-i voia lui să o ridicăm, noi tot o vom ridica-o și voi veți rămâne de rușine*. I-or amendat cu sume mari. Și până la 100.000 am înțeles că or avut amenzi. Da' totuși, Dumnezeu le-o purtat de grijă și o putut să le plătească. Dacă nu le plăteai, automat te băga la închisoare... Or fost în privința asta foarte mult purtați prin tribunale, și pă la postu' de poliție.”

Un caz foarte interesant este cel al Bisericii Baptiste Maghiare din Cluj, care în 1956 a primit autorizația să-și rezidească locașul de închinăciune în dimensiuni mai mari ca cel vechi. Baptiștii maghiari au început lucrările de zidire, au ajuns cu zidurile sus, dar clădirea veche a rămas în interior. După ce zidurile au fost ridicate, Sfatul Popular al orașului Cluj le-a retras aprobarea dată. Până în 1962 credincioșii s-au întâlnit pentru închinăciune în biserica veche, intrând pe sub zidurile celei noi. În 1962 autoritățile au făcut însă presiuni asupra lor ca să cedeze statului terenul și clădirile de pe el. Statul a demolat totul acolo și a făcut loc de parcare, iar baptiștii maghiari au fost nevoiți să se întâlnească pentru închinăciune în biserica din cartierul Mănăstur⁵⁴.

O altă biserică a fost demolată în Bistrița, unde credincioșii baptiști au avut aprobare să amenajeze o sală de închinăciune într-o casă veche, cu condiția să nu schimbe fațada. Din păcate, în execuția proiectului nu s-a respectat planul aprobat, motiv pentru care autoritățile au intervenit în forță și au demolat-o⁵⁵. Un caz asemănător s-a petrecut conform spuselor lui Dan Ioan Alexandru și la Baia Mare. „La Baia Mare toată construcția a fost îngropată în pământ pentru că, după ce-o fost gata, autoritățile or zis: *Domnule, n-ați avut voie să faceți demisol*. Și o obligat să astupe toată biserica cu pământ.”

Potrivit aceluiași martor, în 1974 a fost dărâmată Biserica Baptistă din orașul Dej, județul Cluj, construită de credincioși fără aprobarea organelor

⁵⁴ Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 61.

competente. După ce au inaugurat noul lăcaș de închinăciune și au ținut primul serviciu divin în el, au venit autoritățile și au cerut să-l demoleze. Credincioșii nu au acceptat propunerea; s-au făcut intervenții la Departamentul Cultelor, la Consiliul de Stat ca să nu se demoleze, dar nu s-a primit nici un răspuns, până când, într-o zi, Miliția a înconjurat biserica și străzile din jur, apoi a venit o echipă de muncitori și a început demolarea⁵⁶.

Dan Ioan Alexandru sintetiza astfel situația bisericilor baptiste în perioada comunistă: „Am avut, la nivel de România, aproape 100 de biserici persecutate, parțial demolate și iarăși refăcute. Oficiul de sistematizare nu dădea voie ca bapțiștii să se dezvolte, să-și facă un demisol, să-și facă o cameră, să-și facă un baptisteriu, să-și facă un balcon, drepturi elementare ale oamenilor, să aibă un confort, când merg la biserică să stea pe scaun, să stea undeva, în proprietatea lor. Pentru că bisericile baptiste au fost făcute de credincioși nu din subvenție de stat. Nu i-au lăsat pe bapțiști să se extindă nici cu un metru, nici cu o jumătate de metru.”

Cu toate acestea, bapțiștii nu s-au lăsat intimidați nici de restricțiile impuse de autoritățile comuniste, nici de represaliile care surveneau, inevitabil, în urma nerespectării acestora. Ei au avut curajul ca, în perioada comunistă, nu doar să-și repare, să-și extindă sau să-și reconstruiască bisericile fără aprobarea autorităților, ci și să-și deschidă lăcașuri de închinăciune fără știrea acestora. În aceste cazuri, autoritățile au fost luate prin surprindere, credincioșii bapțiști acționând într-o manieră extrem de discretă. Astfel, bapțiștii cumpărau un imobil pe numele unui credincios oarecare, îl amenajau în interior transformându-l într-o sală de închinăciune și, numai după aceea, se redactau formele cerute de statut pentru înființarea unei biserici. Aceste forme erau depuse la Uniune care, la rândul ei, le depunea la Departamentul Cultelor. Întrucât, de regulă, răspunsul întârzia să vină, credincioșii începeau deja să se întrunească la închinăciune în imobilul respectiv⁵⁷.

În acest mod s-au deschis biserici noi în Hunedoara, Brașov sau Arad. Au fost cazuri în care, după ani de funcționare ilegală, autoritățile au acceptat existența unora dintre aceste biserici (de exemplu, biserica din Arad, cartierul Aradul Nou). Cele mai multe dintre bisericile construite astfel au continuat însă să funcționeze, fără autorizație, până la revoluție⁵⁸.

8. Situația botezurilor între 1948-1989

Botezul este, alături de Cina Domnului, unul dintre cele două simboluri ale Bisericii Baptiste. Cuvântul „botez”, provine din grecescul „baptizo” care înseamnă „afundare”. Pentru bapțiști, botezul este simbolul înmormântării omului vechi și a învierii celui nou, a firii noi pentru o altă viață. Botezul nu are calitatea

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 49.

de a curăți păcatele, ci este mărturia publică a individului că a primit deja această curățire⁵⁹. Botezul nu se administrează decât prin liber consimțământ și numai persoanelor aflate la vârsta maturității⁶⁰. Maturitatea nu este legată, însă, de o vârstă anume, ci, în acest caz, este vorba de maturitatea înțelegerii Scripturii (Avram Faur).

Pentru fiecare credincios al Bisericii Baptiste, botezul este unul dintre cele mai importante momente ale vieții sale de creștin. Pe lângă semnificațiile sale religioase, botezul are și menirea de a marca, oficial, intrarea unei persoane în cadrul Bisericii Baptiste. Botezul este prilej de mare emoție și de sărbătoare pentru un individ și pentru apropiații săi. „Îmi vine să plâng când îmi amintesc de momentul în care m-am botezat. Știu că or venit cu mine la Mediaș o grămadă de frați de aci din Turda. O venit sora Pop, familia Tritean, Nelu Cadar, Nuța Luca, Nelu Rusu și biata cumnată [de la Mediaș – *n.D.F.B.*] ce s-o cheltuit și ce masă o făcut! Că nu mi-am putut imagina că e așa o bucurie. Și o fost o veselie pe tren și-o fost o bucurie de nu vă pot spune.” (Virginia Dan).

Conștientizând importanța botezului pentru credincioșii baptiști, autoritățile comuniste și-au propus să preia controlul asupra oficierei acestui act cultic. Încă din 1953, împuterniciții au început să pretindă pastorilor să fie anunțați de data și locul în care au loc botezurile pentru ca să poată veni și ei să asiste. Întrucât, în perioada aceea, în bisericile mici și, mai ales, în bisericile de la sate nu existau baptistiere, botezurile se efectuau de obicei în aer liber, la râuri. Condiția impusă de autorități era ca la aceste evenimente să nu se adune multă lume.

Cu toate acestea, între 1955-1956, când era o perioadă de destindere din punct de vedere politic, Comunitatea Cluj a ținut majoritatea botezurilor în râuri și cu alai mare: „Așa am ținut un botez foarte reușit în râul Someș, la Dej. [...] Așa am făcut în 1956 în comuna Agrij, raionul Zalău. Am sosit sâmbătă seara în sat și de îndată a venit la casa unde stăteam secretarul Sfatului Popular care m-a legitimat. I-am arătat delegația din partea Comunității prin care eram împuternicit să officiez botezul. Apoi m-a întrebat: *Câtă lume vine mâine la botez?* I-am răspuns: *Nu știu, eu nu am invitat pe nimeni.* Duminică dimineața am ținut serviciul divin în biserică; pe la orele 13.00, am plecat în convoi spre râu cu candidații îmbrăcați în haine albe. Și, tocmai când am ajuns la apă, se terminase slujba la biserica ortodoxă și oamenii, ieșind de la biserică, fugeau la râu ca să ajungă la botez. La biserica ortodoxă participase multă lume, pentru că era slujbă lungă, anume, ca enoriașii lor să nu vină la botezul nostru dar, până la urmă, lucrurile s-au petrecut în favoarea noastră.”⁶¹

Treptat, baptiștii au început să observe că, ori de câte ori aveau programat un botez, împuternicitul regiunii anunța secțiile culturale ale raioanelor și

⁵⁹ „Mărturisirea de credință a Cultului Creștin Baptist din România”, pe site-ul baptistnet.ro, accesat în 10.03.2006.

⁶⁰ Ion Mihail Popescu, *Istoria și sociologia religiilor. Creștinismul*, București 1996, p. 213.

⁶¹ Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 52.

protopopiatele și, drept urmare, ortodocșii țineau slujbe speciale la bisericile lor, cu sobor de preoți adunat din tot raionul, iar autoritățile locale organizau la căminul cultural un program deosebit cu caravana cinematografică. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în timpul unui botez care a avut loc în comuna Creaca, raionul Jibou. După serviciul divin din biserică, bapțiștii s-au îndreptat spre râu, unde urma să se officieze botezul. În zonă a venit însă mașina Securității și o caravană cinematografică, care a încercat să bruize serviciul religios. Situația a fost salvată, fără mari incidente, datorită prezenței de spirit a pastorului Ioan Bunaciu, care le-a transmis reprezentanților autorităților că se va adresa justiției întrucât în codul penal se prevedea că dacă cineva conturbă un serviciu religios poate fi condamnat de la 6 luni la 2 ani de închisoare⁶².

După revoluția maghiară din 1956 regimul comunist a introdus, treptat, o serie de restricții în ceea ce privește botezurile. Prima dintre acestea a fost să li se interzică bapțiștilor să mai organizeze botezuri în aer liber. Apoi, în anul 1960, Departamentul Cultelor a hotărât că declarația schimbării cultului trebuie făcută la oficiul de stare civilă al primăriilor, cu toate că, din 1949, primăriile nu mai officiau asemenea acte. Prin urmare, deși în legea cultelor se prevedea că „trecherile de la un cult la altul sunt libere”, bapțiștii nu mai puteau boteza candidați de la alte culte, deoarece nu se puteau îndeplini condițiile legale cu privire la trecerea de la un cult la altul⁶³.

Mai mult decât atât, autoritățile comuniste au decis că, pentru a se putea oficia un botez în cadrul serviciului divin, pastorii trebuiau să-l anunțe pe împuternicitul local, să-i prezinte lista cu candidații la botez și să dovedească, cu registrul de membri, că părinții lor sunt credincioși bapțiști. Deseori se întâmpla ca împuternicirii să nu fie de acord, din diferite motive, cu botezarea unora dintre candidații aflați pe listă: „La un moment dat, ca să poți face un botez, trebuia să-l anunți la Securitate⁶⁴ unde trebuia să prezinți lista candidaților. Ei dacă aveau pe cineva în vizor care reprezenta un interes pentru ei, o persoană pe care ar fi vrut să o coopteze, să facă ceva cu ea, sau pur și simplu, să te șicaneze, puteau să-ți taie persoane de pe lista candidaților pentru botez.” (Avram Faur). Această situație a trezit nemulțumirea credincioșilor bapțiști, care nu puteau accepta imixtiunea statului în viața lor spirituală. „Pe vremea comuniștilor, aprobările pentru a fi botezat se luau de la Departamentul Cultelor. Și asta era o chestie absurdă. Deci eu am convingerea aceasta dar dacă cel de la Departamentul Cultelor este de acord cu mine, atunci mă lasă să mă botez, dacă nu, nu.” (Mircea Căpușan).

În aceste condiții, pastorii au fost nevoiți să găsească soluții alternative, care să le permită împlinirea aspirațiilor religioase ale credincioșilor. Astfel,

⁶² *Ibidem*, p. 53.

⁶³ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁴ Bapțiștii au privit întotdeauna Departamentul Cultelor ca pe o anexă a Securității.

pastorul Hușanu afirmă că, din cauza restricțiilor impuse de regim, a început să officieze botezuri în mod clandestin: „Dumnezeu mi-a dat curajul și-am botezat noaptea în biserică. Pregăteam apa pentru a doua zi. Cu o zi, două înainte, îmi luam cheile de la îngrijitor, și-i spuneam lui Georgescu Ioan: *Ascultă, la ora 1 noaptea, prin gardul ăsta, uite aicea, îi așezată scândura numai de formă. O dai la o parte și vii frumos prin spatele bisericii...* Nu era ca acum, gard de piatră. Și eu luam 2-3 scânduri ca să-i fac loc lui Georgescu și venea la ora 1 fix, singur. Îi ziceam: *Nu vii cu nimenea, vii cu Dumnezeu, atât.* Eu îi dădeam cămașă de botez albă, intram cu el în apă, în baptistier și îl întrebam: *Georgescu Ioan, crezi în Domnul Cristos? Da, cred. Pe baza credinței tale, te botez în numele tatălui, al fiului și al Duhului Sfânt. Amin.* Se îmbrăca și pleca. La ora 2, venea Elena. Ca să nu fiu singur cu o femeie, îmi luam soția... Că, mai știi, te vedea cineva, sau, chiar femeia respectivă... Deci, îmi luam soția să fie martoră. Și intram foarte frumos în baptistier și botezam cinci-șase noaptea asta, cinci-șase noaptea viitoare. Așa am făcut eu botezurile. Alții făceau în râuri. Am făcut și eu un botez în râul Someș. Cineva a spus: *Eu cred în Domnul Cristos...* Persoană sus-pusă. *Mă botezi? Da. Când? În data de cutare, vino...* Cum am fixat acum, am mers la capătul Someșului chiar unde îi acum un bazin de înot. Am intrat în Someș... L-am botezat în ziua mare și-o plecat.” Faptul că persoanele cu funcții importante preferau să se boteze în secret ne este confirmat și de doamna Malidia Faur: „Mai erau boteze clandestine în râuri mai ales la cei care aveau funcții destul de însemnate și nu vroiau să se știe. Sau, îi mai boteza acasă, în vană, pă cei care nu vroiau să se afle. Numa' eram anunțați că s-a făcut botez și a fost botezat și cutare... dar nu se știa când și unde.”

Restricțiile cu privire la botezuri au fost ridicate în 1974, după ce 40 de pastori baptiști au depus la Consiliul de Stat un memoriu în care denunțau măsurile represive întreprinse de Departamentul Cultelor⁶⁵. Cu toate acestea, șicanele autorităților comuniste au continuat, e drept, într-o măsură mult mai redusă, până la Revoluția din 1989. Până în acest moment, orice credincios care decidea să se boteze, se aștepta, de cele mai multe ori, ca acest pas să afecteze viața sa profesională sau cariera rudelor care ocupau funcții de răspundere: „M-am botezat, în 29 ianuarie 1984, după ce-am venit din armată. Și frate-meu, din Cluj, o fost din '84-'85 polițai de sector. Trebuie să recunosc că am avut ceva emoții pentru că pe timpu' lui Ceaușescu, se umbla, în special după cei care erau în funcții de răspundere sau care erau în Ministerul de Interne. Și după ce m-am botezat, după câteva zile, am mers de-am stat de vorbă cu pastorul Tămaș Vasile care era atunci la noi în comună. El, era din Cluj, din Dâmbu Rotund, și am mers la el acasă și am stat de vorbă cu el și i-am spus... cineva care-o știut de la noi din comună că am făcut pasul acesta de m-am botezat, mi-o spus așa: *Tu ai făcut cea mai mare*

⁶⁵ Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 58.

greșeală a vieții tale. Din cauza ta o să-l dea pe fratele tău afară din cadrul Ministerului de Interne. Și a apărut frica, a apărut teama. Și ce-am zis: O să-și piardă serviciul din cauza mea! Am zis că nu-i nici o problemă, mă duc să stau de vorbă cu pastorul, să vedem ce-mi spune și el. Și, cu o soră de la noi din biserică, m-am dus la el acasă și în jur de vreo două ore, am stat de vorbă și am discutat și mi-a spus așa: *Nu-ți fă probleme, că Dumnezeu toate le rezolvă. Cel care ți-o spus treaba asta, că îl poate da afară a fost un om răutăcios. Un om care nu ți-o vrut binele.* Și, plecând de acolo, Dumnezeu mi-a arătat că el este mai mare decât oricine din lumea asta. Nu l-o dat afară. Nici nu l-or cercetat, nu i-o afectat nici dosarul, nici o problemă n-o avut. Numa' mi-o spus, zice: *Până când se mai liniștesc apele să nu te duci pe la el. Îl lași în pace, nu vă vedeți, nu discutați...* În jur de un an jumate', doi ani de zile, numa' când o vinit el acasă ne-am văzut, am mai discutat noi de-a noastre... Și, Dumnezeu m-o trecut și prin încercarea asta și mi-o arătat că el îi mai mare decât orice.” (Ioan Lehen).

Temerile care l-au încercat pe martorul nostru erau, totuși, pe deplin justificate, întrucât, de la instalarea sa și până în 1989, regimul comunist a considerat că adepții cultelor neoprotestante sunt, în marea lor majoritate, instrumente ale Occidentului capitalist. Pornind de la acest raționament, neoprotestanții erau priviți, în permanență, cu suspiciune și, ca o măsură de precauție, li se interzicea încadrarea în Miliție, Armată sau Securitate și, în general, ocuparea oricăror funcții de răspundere astfel încât să nu poată atenta la siguranța statului socialist.

9. Probleme privind obținerea și răspândirea literaturii religioase între 1948–1989

Începând din anii '70, în contextul creșterii progresive a numărului de credincioși, bapțiștii s-au confruntat cu o lipsă acută a materialelor religioase, în special a Bibliilor. Având în vedere faptul că Departamentul Cultelor permitea neoprotestanților să tipărească doar în cantități reduse materiale necesare actelor de cult, iar importarea acestora se făcea, de asemenea, în număr extrem de limitat, bapțiștii s-au văzut nevoiți să recurgă la procedee care se situau în afara legilor comuniste pentru a-și asigura literatura religioasă necesară. Metodele folosite erau fie multiplicarea materialelor religioase, ceea ce implica însă riscuri extrem de mari în condițiile statului totalitar și ale rețelei informative dezvoltate de poliția politică, fie introducerea clandestină a acestora în țară, de obicei prin intermediul unor „turiști” străini, dar și de către credincioșii români care se întorceau din călătorii făcute în străinătate⁶⁶.

Ultima dintre metodele prezentate a fost și cea mai frecvent uzitată de credincioșii bapțiști pentru aprovizionarea cu materialele religioase de care aveau

⁶⁶ „Partidul, Securitatea”, p. 377.

nevoie. Astfel, medicul Dan Ioan Alexandru afirma: „Eu, personal, am fost implicat în multe transporturi interne de Biblii pe care le aduceau străinii. Cum intrau în țară cu ele nu știu, dar veneau și ne întâlneau noaptea într-o parcare undeva, îi duceam între Cluj și Oradea, ieșeam pe un drum oarecare, era liniște, unul stătea de pază și ceilalți transbordam dintr-o parte în alta pachetele cu Biblii. Apoi ne despărțeam și nu ne mai vedeam niciodată. Nu ne-am mai cunoscut. Da' știam exact codul cum să ne înțelegem, să nu cădem în capcană. Apoi, la Sibiu, la Sighișoara, turiștii germani, englezi aduceau unii una-două, alții zece... Pe urmă, suedezi, olandezi, foarte multe Biblii aduceau când veneau la mare. Veneau cu câte 80, 100, 200 de Biblii capitonate în structura mașinii. Apoi, prin misiunea fratelui Richard Wurmbrandt, un evreu creștin, au venit Biblii pescuite chiar pe malul mării între Costinești și Saturn. Corăbii grecești, de cele mai multe ori le lansau și creștinul știa, aștepta și le pescuia.”

La rândul său, pastorul Mihai Hușanu își amintește: „În ceea ce privește Bibliile... în ultimii ani era lipsă mare în cult. Și veneau din străinătate. Era în Austria un centru mare de unde se infiltra pe diferite căi. De exemplu, veneau diferiți turiști... Mi-aduc aminte, într-o noapte au venit doi turiști din Olanda, Anike, așa îi spunea ei și lui nu mai știu cum îi spunea... Ei or intrat în România dar dedesubtul mașinii, aveau tot Biblii făcut, Biblii mici. Ș-au venit aici, la Cluj, pe strada Govora numărul 46. E strada bisericii în Mănăștur, la unul Sitea Vasile. Țăstă făcuse școala militară la nemți pe timpul războiului, el știa ceva nemțește și venea mașina și descărca Biblii la el. Apoi noi mergeam noaptea la el cu sacoșile, cu valize, puneam băta sub mânerul valizei și pe urmă și cu Bărbătei Paul care era avocat și alți membrii ai bisericii... Marcu Dumitru, și alții, și alții... luam Bibliile și le împărțeam peste tot. Această Anike de care vă vorbeam, din Olanda, a venit o dată la ora 2 noaptea... a bătut în geam foarte discret, am apărut, am vrut să aprind lumina dar, imediat mi-o pus mâna ca să n-aprind lumina, să fiu foarte atent... mi-o făcut semn imediat s-o urmez... La Biserica Calvaria era parcată mașina, ne-am încărcat cu sacoșe de Biblii și am venit și iară ne-am dus, am descărcat tot... Le-am zis să rămână să servească ceva. O zis: *Nu, până dimineață eu tre' să fiu la graniță ca să fiu trecut. Pentru că în Bulgaria am fost prinși și ni s-o ars mașina, și am fost băgați în închisoare.* Deci, erau și riscuri. Pe mine Dumnezeu m-a păzit dar unii, sărmanii, au intrat în pușcărie pentru c-or fost descoperiți.”

Cu toate acestea, cele mai multe dintre transporturi au ajuns în siguranță la beneficiari, fapt care-i determină pe unii dintre credincioșii bapțiști să întrevadă o posibilă intervenție divină în aceste acțiuni: „Eu cred că procesul ăsta de introducere a Bibliilor în țară a fost sub protecția lui Dumnezeu. Și vreau să prezint numa' o situație. A venit cineva într-o dimineață la mine acasă și mi-a dat o carte de vizită. N-a scos un cuvânt, că nu știa românește, mi-a dat aia, am văzut cine e, l-am chemat înăuntru i-am dat un ceai, ceva de mâncare și, în șoptă, am discutat pentru că... apartamentul nostru a fost urmărit 24 din 24... El venise cu un transport mare de

Bibliei și avea sarcina să le lase și să plece. Acuma e foarte greu să înțelegi! Cum a trecut granița? Pentru că la graniță se controlează. Probabil că au trecut cu mașini care au adus în cantități mari alte lucruri și care au trecut de vamă, având înscris pe hârtii altceva și, au avut în încărcătura lor și Bibliei. Și, probabil, au mers, au descărcat încărcătura care au avut-o și pe urmă au descărcat undeva, într-o parcare, și Bibliile alea într-un microbuz sau în două... Ș-atunci microbuzul respectiv, s-o fi dus la Cluj, la Suceava... și așa mai departe. Era într-o zi de vară, când era un meci internațional, după masa pe la trei. Și am vorbit cu el: *La ora trei, ne întâlnim undeva pe Feleac...* I-am făcut o schiță, că era un olandez... Am mers la ora trei, ne-am întâlnit pe Feleac, pe șoseaua care merge prin Făget la Ciurila. Am mers până acolo cu Nelu Dan⁶⁷. Eu aveam o Ladă 1500 și Nelu avea o Dacie 1300. Și, la un moment dat, am intrat în pădure la Făget și el ne-o urmat de la distanță. E o pădure cu copaci mari și destul de rari și am putut merge. Și l-am băgat pe ăsta în pădure cu microbuzul vreo 20 de metri de la șosea... Acolo ne-am dat după niște tufe să nu se vadă din stradă. Era o curbă și am zis că dacă vine cineva nu are timp să se uite că trebe să ia curba. Am încărcat prima Dacia lu' Nelu, am ticsit-o cu cutii cu Bibliei. Portbagajul abia s-o închis. Banca din spate până sus și banca din față, numa' loc pentru șofer am lăsat. Și a ieșit în șosea, și am pus și eu mașina la încărcat. Dar, în stradă, cumnate-meu o făcut o pană. O trecut puțin de curbă și s-o oprit să schimbe roata. Atunci o venit o patrulă de Poliție (sic!) dinspre Ciurila. L-o văzut și-or zis: *Ce faci, mă acolo, te-ai oprit în mijlocul drumului!* ăsta verde, io dincolo și mai verde. Cred că mi-o înghețat sângele în vine. Mașina lui era plină. Și orb să fi fost tot vedeai ce are în mașină. ăștia or venit și-o strigat la el de ce stă acolo că-i curbă și-i periculos. *Păi... am pană... N-ai mai putut să meri doi metri mai încolo!* Nelu nici nu mai putea vorbi. N-or văzut ce-i în mașină, n-or zis un cuvânt. Dar, în vremea aia, să ieși din pădure cu o mașină cu cutii... cu ce? Și la 20 de metri, nici atâta, microbuzul cu Bibliei, eu cu spatele tras lângă microbuz... Deci, ce putem crede acolo altceva decât mâna lui Dumnezeu care a păzit și a protejat și pe ăia și pe noi și i-a orbit pe polițiști. Ei au crezut că ăla schimbă roata. *Rezolvă-ți problema și cară-te de aicea! Și s-or dus în treabă.*" (Ioan Achim).

În pofida faptului că cele mai multe dintre Bibliile care au ajuns la credincioși între 1948–1989 au fost aduse de „turiști” străini, nu trebuie neglijat nici efortul baptiștilor români care, ori de câte ori se întorceau dintr-o călătorie făcută în străinătate încercau să introducă în țară și literatură religioasă, deși erau conștienți de pericolele la care se expun⁶⁸. „Am fost într-o excursie în Anglia cu

⁶⁷ Este vorba de Dan Ioan Alexandru, care, de altfel, ne-a și confirmat această întâmplare.

⁶⁸ Credincioșii la care erau descoperite materiale religioase aduse ilegal din străinătate puteau fi acuzați de complicitate la contrabandă, faptă sancționată cu închisoarea, conform *Legii nr. 30/1978*. Totodată, răspândirea acestor materiale putea fi considerată infracțiune de difuzare fără autorizație a unor imprimate grafice și fonice, care se pedepsea cu închisoarea, conform *Legii Presei nr. 30/1978*; „*Partidul, Securitatea*”, p. 377.

mașina. Aveam atunci un Wolkswagen din ăla broască. Când am venit, ne-am oprit la Viena că aveam acolo niște prieteni, niște misionari care veneau pe la Cluj și pe la noi. Am stat o zi și o noapte la ei. Când am plecat, ăștia, pentru că știau că la noi nu sunt Biblii, ne-o dat să avem o Biblie de studiu în limba engleză. E o Biblie care are mai multe explicații și mai multe descrieri de lucruri și hărți... o Biblie care te ajută să înțelegi mai bine lucrurile. Și, cum, mașina noastră era plină de lucruri din Anglia, am pus asta într-o sacoșă undeva la picioare la nevastă-mea și am zis: *Pe drum ne oprim undeva și dosim undeva Biblia asta să nu ne-o găsească la vamă.* Când am ajuns la vamă la Borș, a venit un tip la noi și o văzut mașina plină... *Scoateți tot ce aveți în mașină afară!* Am scos tot și am pus pe niște mese de beton care erau acolo la vamă. Și, vine un ofițer de Securitate. Primul lucru pe care îl face, ia sacoșa lu' nevastă-mea, o deschide și vede deasupra Biblia. Noi uitasem de ea în emoțiile și frica de la vamă. O scoate, o deschide: *Ha! Strigă la un altul. Hai c-am găsit aici ceva pentru tine!* Și-o pus Biblia pe masă peste toate lucrurile și s-o dus. Și ăla n-o venit când l-o chemat. Am stat, am stat, am stat acolo. N-o mai venit nime' la noi vreun ceas, poate și mai mult. Și, dup-aceia vine un domn de acolo de la vamă și strigă: *Da' ce stați aicea de atâta vreme! Ia adunați-vă o dată lucrurile și plecați de aici!* Când noi făceam socoteli: *Acuma e gata cu noi.* O găsit-o pe asta, aveam altele ascunse în mașină. *Ăștia ne scotocesc toată mașina... închisoarea ne paște!* Ca finalul să fie: *Ce stați aicea, domnule? Adunați-vă lucrurile și plecați!* Și am plecat și nici la alealalte nu s-a mai uitat nimeni." (Ioan Achim).

România nu a fost, însă, numai o țară de destinație a Bibliilor sosite din străinătate, ci și o țară de tranzit spre spațiul sovietic, unde situația credincioșilor bapțiști era, poate, chiar mai dramatică decât în țara noastră⁶⁹. În legătură cu acest subiect, domnul Dan Ioan Alexandru ne-a declarat: „Eu am avut două transporturi de Biblii în limba rusă... o dată am avut în jur de o sută de Biblii și o dată ceva mai mult de o sută de Biblii rusești pe care a trebuit să le transport de la Arad la Cluj și de la Cluj a trebuit să le duc la Sighet. Și de la Sighet ele au fost duse de către mecanicii de locomotivă în Ucraina. La fel, când era Ceaușescu, se construiau pe Prut baraje la care lucrau șoferi. Și atuncia noi primeam Biblii în limba română, le puneam în niște saci, eu de aicea le duceam în valiză sau le duceam cumva până la Suceava, de la Suceava altul la Botoșani, de la Botoșani un alt creștin le ambala, le pune în basculă, încărca pietre și șoferul mergea și răsturna într-un anumit loc. Și venea moldoveanul și aranja pietrele și scotea sacul cu Biblii. Probabil în ziua de apoi se va constata că mai sunt la temelia unor diguri ale Prutului încă saci cu Biblii.”

⁶⁹ Michael Bourdeaux, *Religious Ferment in Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy*, London, 1968.

Așadar, restricțiile impuse de autoritățile comuniste în ceea ce privește achiziționarea literaturii religioase nu și-au atins scopul propus, și anume, acela de a tempera dezvoltarea Cultului Baptist în țara noastră. Cu ajutorul organizațiilor baptiste din străinătate, bapțiștii din România au reușit să obțină și apoi să răspândească, în pofida riscurilor la care se expuneau, materialele religioase de care aveau nevoie. Mai mult decât atât, „traficul” cu literatură religioasă din perioada comunistă a avut consecințe neprevăzute asupra persoanelor implicate, care și-au întărit convingerile religioase pe considerentul că, fără intervenția directă a divinității, aceste activități nu ar fi avut șanse de izbândă⁷⁰.

După cum se poate observa, datorită intoleranței caracteristice doctrinei comuniste, care nu accepta nici o altă ideologie concurentă, între 1948–1989 bisericele baptiste din țara noastră s-au văzut nevoite să ducă o luptă acerbă și permanentă pentru supraviețuire, în vreme ce credincioșii bapțiști au trebuit să conștientizeze și, în același timp, să accepte riscul de a aparține unei confesiuni tolerate, dar stigmatizate de regimul comunist.

Lista de martori

Achim Ioan, născut la 27 iunie 1939 în comuna Hăpria, județul Alba, naționalitate română, religie baptistă; studii: Facultatea de Construcții; ocupația: inginer-constructor/pensionar; interviu realizat în Cluj-Napoca, județul Cluj, la 8 iunie 2005.

Căpușan Mircea, născut la 13 iulie 1953 în Cluj-Napoca, județul Cluj, naționalitate română, religie baptistă; studii: Facultatea de Medicină; ocupația: medic ORL; interviu realizat în Cluj-Napoca, județul Cluj, la 13 iunie 2005.

Dan Ioan Alexandru, născut la 10 martie 1937 în Cluj-Napoca, județul Cluj, naționalitate română, religie baptistă; studii: Institutul de Medicină și Farmacie; ocupația: medic/pensionar; interviu realizat în Cluj-Napoca, județul Cluj, la 29 iunie 2005.

Dan Verginia, născută la 28 aprilie 1936 în Dezmir, județul Cluj, naționalitate română, religie baptistă; studii: școala profesională; ocupația: muncitoare/pensionară; interviu realizat în Turda, județul Cluj, la 26 aprilie 2005.

Faur Avram, născut la 23 septembrie 1962 în comuna Sălașu de Sus, județul Hunedoara, naționalitate română, religie baptistă; studii: liceul, Seminarul Teologic; ocupația: pastor; interviu realizat în Turda, județul Cluj, la 22 aprilie 2005.

⁷⁰ Interviuri cu Ioan Achim, Dan Ioan Alexandru și Mihai Hușanu.

Faur Malidia, născută la 29 mai 1968 în Petroșani, județul Hunedoara, naționalitate română, religie baptistă; studii: liceul, Școala postliceală sanitară; ocupația: asistentă; interviu realizat în Turda, județul Cluj, la 17 mai 2005.

Hușanu Mihai, născut la 5 septembrie 1931 în Fălticeni, județul Suceava, naționalitate română, religie baptistă; studii: Școala Medie Tehnică de Administrație Economică, Seminarul Teologic; ocupația: pastor; interviu realizat în Cluj-Napoca, județul Cluj, la 8 februarie 2006.

Lehene Ioan, născut la 26 mai 1960 în comuna Băgara, județul Cluj, naționalitate română, religie baptistă; studii: școala profesională; ocupația: muncitor; interviu realizat în Turda, județul Cluj, la 13 mai 2005.

Pruneanu Gabriel, născut la 23 iunie 1948 în comuna Panticeu, județul Cluj, naționalitate română, religie baptistă; studii: Liceul industrial, Școala de construcții; ocupația: muncitor în construcții; interviu realizat în Cluj-Napoca, județul Cluj, la 11 iulie 2005.

Rusu Ioan, născut la 11 aprilie 1955 în comuna Sopor de Câmpie, județul Cluj, naționalitate română, religie baptistă; studii: liceul, Seminarul Teologic; ocupația: pastor; interviu realizat în Turda, județul Cluj, la 26 aprilie 2005.

„BETWEEN LIBERTY AND PERSECUTION”. ASPECTS REGARDING THE RELATIONS BETWEEN THE BAPTIST CHURCH AND THE COMMUNIST REGIME IN ROMANIA (1948–1989)

Abstract

The present essay is centered on the relations between the Baptist Church in Romania and the communist regime from 1948 to 1989. Despite legal regulations that guaranteed freedom of conscience, and implicitly religious freedom, from the 1950s up to 1989 communist authorities undertook a number of measures that aimed at bringing the Baptist Cult to disappearance or at least at stopping it from growing.

The stubborn resistance of Baptist pastors and followers finally triggered the failure of these repressive measures.

„ȘI EU JOC PE CINE-MI PLACE...”

POZIȚIA MINISTERULUI CULTELOR ÎN ACTIVITATEA CULTELOR RELIGIOASE ÎN ANII '50

ANCA ȘINCAN

Ministerul Cultelor nu și-a schimbat modul de a acționa odată cu instalarea comunismului în România. Schimbarea a survenit treptat și s-a impus pe la mijlocul anilor '50, în perioada în care se încheie formarea primelor cadre comuniste care vor fi integrate în sistem. Până în 1952 Ministerul Cultelor are un tipar de comportament similar celui din interbelic, moștenind nu doar mentalitatea, ci și personalul, tiparul de formare, de promovare. Ministerul Cultelor rămâne puntea dintre stat și religia instituțională, *de jure* aparținând statului, *de facto* fiind încă încastrat în administrațiile bisericești, în special ale Bisericii majoritare de unde avea și are majoritatea funcționarilor. Nu trebuie să acordăm valoare de adevăr tuturor informațiilor pe care Dudu Velicu le prezintă în jurnalul său¹, deoarece în multe cazuri se vedește amprenta subiectivității autorului. La o citire atentă, însă, se poate observa un model de comportament pe care Ministerul Cultelor îl moștenește din perioada interbelică și care se reflectă în modul cum se intră în minister sau cum se iese, în modul cum se promovează. Autoritatea care controlează și legitimează activitatea Ministerului Cultelor se schimbă însă: instanțele supreme devin – mai firav la început și apoi brusc – Consiliul de Miniștri și conducerea PCR (PMR, din februarie 1948).

Raportarea la minister a cultelor recunoscute prin lege a devenit obligatorie în probleme ce înainte nu țineau de autoritatea sa (reforma internă, numiri în funcție, dogmă, calendar, administrație economică). Bisericile intră sub controlul direct și strict al statului care, treptat, devine autoritatea supremă și în interiorul cultului.

În varii discuții cu cadre ale ministerului am putut observa modul insidios în care acesta s-a infiltrat între autoritatea bisericească și cler, cum funcționarii departamentului au devenit intermediarii unui dialog care până atunci nu aparținuse competențelor statului. Un mod relativ pașnic de a controla activitatea cultelor până în cele mai mici detalii, cu un aparat de cadre numeros într-o primă fază, redus substanțial după 1974, când ministerul trece printr-o reformă reflectată și într-o limitare a numărului personalului. Într-o primă etapă nevoia de a controla cultele a fost reflectată în diverse proiecte ale ministerului. Era clar pentru majoritatea celor implicați în deciziile de administrare a cultelor religioase că singura opțiune pentru

¹ Dudu Velicu, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României. Însemnări zilnice 1945–1947*, ed. Alina Tudor-Pavelescu, București, 2004; idem, *Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist. Însemnări zilnice 1948–1959*, ed. Alina Tudor-Pavelescu și Șerban Marin, București, 2005.

Partidul-stat – insuficient de puternic pentru a distruge cultele, dar și dornic de a păstra statutul lor neschimbat – era infiltrarea Bisericii și controlul lor administrativ și economic.

Fără personal pregătit și capabil să impună aceste schimbări, ministerul a funcționat în primii ani cu oameni ai vechiului regim, care erau promovați fie de o tabără sau alta din sânul Bisericii, fie de diversele grupări din conducerea Partidului Comunist. Astfel, ministerul a devenit o autoritate paralelă cu cea religioasă și un jucător important în activitatea de administrare a problemelor interne bisericești. Folosit ca autoritate legitimatoră, ca intermediar, ca amenințare sau ca autoritate paralelă – precum în cazul documentelor prezentate mai jos –, ministerul este informat în *blind copy* (copie oarbă), fără știrea autorității eclesiastice, de cererile trimise Bisericii, de problemele apărute în viața cultelor. O presiune mai mare asupra autorității bisericești este făcută prin evocarea în documentul transmis direct a faptului că textul a fost sau va fi făcut cunoscut și celor din minister. Această practică este destul de rară, solicitând din partea reclamantului o susținere importantă din partea ministerului sau buna poziționare în scara ierarhică; vezi, de exemplu, cazul episcopului Valerian Zaharia de la Oradea, care este unul dintre personajele ce își permit un astfel de traseu al plângerilor oficiale, cu avertizarea celor din administrația patriarhală de faptul că ministerul a fost informat. Multe dintre aceste cereri și reclamații se află în dublu exemplar în arhivele ministerului, unele fiind trimise spre înștiințare chiar de autoritatea la care s-au depus (Patriarhia, Episcopiile, administrația centrală a cultelor etc). Este cazul, în special, al acelor probleme care necesită implicarea statului în rezolvarea lor. Rezultă din acest schimb de informații și traseu al cunoașterii că statul, prin Ministerul Cultelor, este în măsură să folosească informațiile delicate împotriva uneia sau alteia dintre părți, să activeze o tabără împotriva alteia, să mențină un control strict asupra lor.

Am ales pentru reflectarea acestui fenomen un document din Arhiva Secretariatului de Stat pentru Culte, București, fondul Direcția Studii (*Doc. I*), o scrisoare trimisă de Titus I. Trifa în ianuarie 1956, în care avertizează ministerul de cererea făcută patriarhului Justinian pentru a fi repus în funcție. Expeditorul a atașat la scrisoare și cererea sa adresată înaltului ierarh (*Doc. II*), iar cele două texte au câteva elemente care le fac interesante în contextul de mai sus.

Titus Trifa, fiul fondatorului *Oastei Domnului* și vărul lui Viorel Trifa², solicită repunerea sa în funcția pe care a deținut-o până în 1949. Solicitarea vine la scurt timp după moartea mitropolitului Nicolae Bălan, prelat socotit răspunzător – în documentele reproduse mai jos și în alte mărturii documentare ale epocii – de căderea lui Titus Trifa. Trifa vorbește în documentul trimis ministrului Petre

² Nimeni altul decât prelatul care începuse deja să ridice probleme Patriarhiei Române în străinătate.

Constantinescu-Iași de faptul că acesta nu este primul lor contact, iar evocarea din urmă îi permite petiționarului sibian să-l asigure pe reprezentantul statului de loialitatea sa. Faptul că a făcut cererea atașând documentul trimis patriarhului Justinian vorbește despre neîncrederea firească în rezolvarea problemei sale de către Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe, despre faptul că, într-o scară ierarhic administrativă, Titus Trifa situează ministerul înaintea administrației patriarhale, dar și despre faptul că intervenția sa survine ca ultim resort pentru rezolvare (între septembrie 1955, când a trimis memoriul patriarhului, și ianuarie 1956, când e redactată scrisoarea către minister, au trecut câteva luni în care situația lui Titus Trifa a rămas neschimbată). Trifa întărește, revenind în final cu asigurări asupra foloaselor pentru construirea socialismului pe care le-ar aduce reinstalarea sa în „viața religioasă care se desfășoară în patrie”.

Pe de altă parte, scrisoarea către patriarhul Justinian implică unele trăsături importante ale funcționării mecanismului ierarhic în România comunistă. Scrisoarea începe printr-o scurtă trecere în revistă a activității petiționarului și a familiei, motivația căderii sale și posibilitatea reabilitării în urma morții mitropolitului Bălan. Câteva elemente de șantaj sunt strecurate în document: referirile la supravegherea *ostașilor* care erau prea puțin controlați de către Patriarhie și care migrau în grup spre „sectele” neoprotestante; este vorba apoi de referirea la Valerian Zaharia, episcopul de Oradea, pentru legitimare. Este prea puțin probabil ca Titus Trifa să fi făcut această trimitere în mod inocent, conflictele dintre Justinian și Valerian Zaharia fiind de notorietate. Chiar dacă în primele două cazuri am putea vorbi de posibile coincidențe, menționarea lui Viorel Trifa, de care Titus Trifa nu știe decât că ar face activitate misionară ca episcop de Cleveland, este în mod clar o amenințare directă adresată patriarhului. Lectorul din minister a subliniat acest paragraf realizând importanța lui. În substrat, Titus Trifa avertiza Patriarhia că știe de problemele pe care Viorel Trifa începea să le creeze în America și că așteaptă o rezolvare a situației sale, în caz contrar...

Mecanismul pe care Ministerul Cultelor a reușit să-l impună în relația cu cultele a dat posibilitatea acestuia să acționeze cu ușurință în interiorul Bisericii. Cadrele acestuia puteau capacita diverse tabere din interiorul cultelor în sprijinul cerințelor Partidului. Erau deseori pregătite grupuri de rezervă, persoane care puteau la nevoie să înlocuiască ierarhul „ieșit din ascultare”. Uneori era suficient ca persoana să știe că există un potențial înlocuitor. Ministerul *juca* pe cine-i plăcea, miza pe cine-i servea mai bine interesele și, în cele mai multe cazuri, se baza pe informații furnizate din interior.

Cele două documente sunt incluse în dosarul 85/1956, care cuprinde referate, note, note informative cu privire la caracterizarea de personal clerical din mai multe raioane și regiuni în intervalul ianuarie–decembrie 1956. Am corectat în mod tacit erorile de punctuație și am semnalat întregirile noastre cu paranteze drepte, păstrând unele prescurtări (*pt* – *pentru*) și forme lexicale: *D-voastră*,

deslipire, desnodământ. Sublinierile din text aparțin lectorului de la Ministerul Cultelor.

ANEXE

I.

În evidență

8 II 1956, nr. 699

Domnule Ministru,

Subsemnatul Trifa I. Titus, dom[iciliat] în Sibiu, str. Negruzi nr. 5, cu respect îmi îngădui de a Vă expune următorul scurt Memoriu:

Subsemnatul sunt născut în com[una] Vidra de Sus, Reg[iunea] Cluj, la 5 Maiu 1916.

Ambii mei părinți sunt decedați. Tatăl meu Iosif Trifa a fost preot în com. Vidra de sus între anii 1911-1921 și apoi în Sibiu, unde a inițiat și condus până la moartea sa din anul 1938 mișcarea religioasă Oastea Domnului.

Frați și surori nu am.

Subsemnatul atât în timpul vieții tatălui meu, cât și ulterior, până în anul 1949, am activat intens în cadrul mișcării religioase Oastea Domnului, pe teren editorial și gazetăresc, iar din anul 1949 până'n prezent, din cauza restricțiilor survenite, m-am retras complet din orice activitate în legătură cu această asociație religioasă.

După cum însă în anul 1945 m-am adresat D-voastră personal, expunând în cadrul unei ședințe a preoților democrați din București, la sediul Uniunii Patrioților, bogata activitate religioasă a tatălui meu, pt care am cerut sprijin în continuare, îndrăznesc de a mă adresa D-voastră și de data aceasta pt a solicita de a mi se creia (sic!) din nou condițiuni favorabile pt o reintegrare în viața religioasă ce se desfășoară în patria noastră.

Gazeta *Isus Biruitorul* ce am redactat în anii 1947–1948 – din care anexez două numere –, precum și tirajele de zeci de mii de cărți religioase ce am editat, au produs un puternic ecou, bucurându-se de o mare răspândire în satele din patria noastră.

Acest fapt l-am expus mai detaliat într-un memoriu înaintat în 1 Septembrie 1955 IPSS Patriarhului Justinian Marina, din care anexez o copie.

Toate aceste fapte enumerate numai pe scurt mă îndreptățesc să sper că, în cazul că vor fi analizate, dorința mea de a mă reintegra în viața religioasă va putea fi îndeplinită și munca mea modestă va putea fi canalizată cu folos pe linia trasată de partid în construirea socialismului în patria noastră.

SIBIU la 17 Ianuarie 1956

Cu deosebită considerațiune
Titus I. Trifa

II.

Înalt Prea Fericite Părinte Patriarh,

Subsemnatul Titus I. Trifa dom[iciliat] în Sibiu, str. Negruzzi 5, cu o fiască supunere îmi îngădui de a expune înaintea IPS Voastre următorul memoriu:

Subsemnatul sunt născut în com[una] Avram Jancu/ Vidra de Sus /, Reg[iunea] Cluj.

Ambii mei părinți sunt decedați. Mama mea Julia născ[ută] Jancu, a fost nepoată a lui Avram Jancu, iar tatăl meu preotul Josif Trifa, cu familia originală din Albac, având ca strămoș pe unul din locotenenții lui Horia, s-a remarcat în domeniul vieții noastre bisericești, fiind inițiatorul și conducătorul mișcării religioase Oastea Domnului. În urma însă a unui regretabil conflict bisericesc avut cu IPS Mitropolitul N. Bălan, în anul 1937, a fost caterisit, producându-se prin aceasta o rană încă nelecuită în sânul sf[întei] noastre biserici, iar mișcarea Oastea Domnului a devenit o pepinieră pt recrutare de adepți la diferite secte.

Frați și surori nu am. Dintre rubedeniile mai apropiate menționez pe vărul meu Viorel Trifa, care – după cum am aflat din presă – este de prezent episcop ortodox în Cleveland, SUA.

În urma decesului IPS Mitropolitul N. Bălan am socotit ca potrivit momentul de a repune înaintea IPS Voastre ca unui Părinte sufletesc al întregii Biserici spre lecuire această rană, contribuind la aceasta printr-o expunere cât mai obiectivă atât a situației din Oastea Domnului, cât și a situației mele personale.

Astfel, în anul 1923, la Sibiu tatăl meu pr. Iosif Trifa, preot al Catedralei și redactor al gazetei populare „Lumina Satelor”, a lansat o chemare contra beției – care era flagelul cel mai mare din satele patriei noastre. Această chemare a dat naștere Oastei Domnului. Această mișcare religioasă s-a dezvoltat apoi continuu, întreținută fiind de o gazetă populară bine scrisă ce atinsese un tiraj de peste 25.000 ex[emplare] și o literatură bine dezvoltată, tatăl meu fiind și un remarcabil scriitor popular-bisericesc, ale cărui cărți s-au răspândit în peste un milion exemplare ceea ce în vechile condițiuni însemna f[oaarte] mult. Astfel, în anul 1929, mișcarea religioasă a Oastei Domnului ajunsese la peste 100 mii de membrii, potrivit unei statistici făcute după înscrierile înregistrate în gazeta „Lumina Satelor” și preoți tot mai numeroși, din care amintesc și pe IPS Episcopul Iosif Gafton al Argeșului, pe atunci preot în Ceptura (Prahova), au început să activeze în această mișcare.

În anul 1930, ca urmare a proporțiilor luate de către această mișcare, pe lângă foaia „Lumina Satelor”, tatăl meu a mai redactat un supliment intitulat „Oastea Domnului”, iar pt. a face față în condițiuni cât mai bune tehnice și

economice a cerinței tot mai mare de literatură religioasă, a înfiripat și o tipografie proprie intitulată tot „Oastea Domnului” înzestrată și cu o mașină plană modernă, care face parte de prezent din inventarul Tipografiei „Reîntregirea” din Sibiu.

Ca urmare a desvoltării continue a mișcării religioase Oastea Domnului pe țară, a luat naștere la București un nucleu activ de preoți și intelectuali, din care menționez pe pâr. Arhimandrit I. Scriban, decedat, pr. Toma Chiricuță, Pr. V. Ouatu, decedat, Pr. Paschia Gh., I. Gr. Oprișan, Lascarov Moldovan. Următor acestui fapt, în anul 1933, tatăl meu a vrut să mute centrul Oastei Domnului la București sub oblăduirea Sf. Patriarhiei, luându-se măsuri organizatorice pt mutarea tipografiei, tipărindu-se din gazeta „Oastea Domnului” chiar și un prim număr la București, avându-se și colaborarea pâr[intelui] Gala Galaction. IPS Mitropolit Nicolae Bălan a reacționat însă violent asupra acestei intenții și, întrucât se bucura larg de concursul autorităților, a izbutit să împiedice această mutare. Tatăl meu, la rândul lui îndemnat fiind și de alte abuzuri ce au fost săvârșite asupra lui, a tipărit în anul 1935 foaia „Isus Biruitorul”, care însă după primul număr a fost suprimată de către autorități.

Ca urmare acestui fapt, tatăl meu a publicat în gazeta „Ostașul Domnului” ce edita preotul Vasile Ouatu la București, în anul 1934, un lung documentar intitulat „Istoria unei jertfe” prin care arăta pe bază de documente opiniei publice din țară întreg substratul conflictului cu IPS Mitropolitul N. Bălan. După o perioadă de 1 an de zile, în urma intervențiilor deputatului Dr. N. Lupu, autoritățile au fost însă nevoite să admită și reparația foi „Isus Biruitorul”, care a apărut regulat din anul 1935 până în anul 1937 și a luat o mare desvoltare, întrecând cu mult vechea gazetă „Lumina Satelor”, în fruntea căreia a fost pus ca responsabil preotul Gh. Secaș. În anul 1937 IPS Mitropolitul N. Bălan a reușit însă să obțină din nou suprimarea foi „Isus Biruitorul” și să caterisească totodată pe tatăl meu. S-a încercat apoi reeditarea foi „Isus Biruitorul” sub denumirea de „Ecoul”, „Alarma”, „Ostașul Domnului” și „Glasul Dreptății”. Toate acestea foi însă, după primele numere, au fost suprimate de către autorități. La 12 febr. 1938 tatăl meu a decedat, la Sibiu asistând la înmormântarea lui o mulțime enormă de credincioși veniți din întreaga țară și chiar de peste hotare, din numeroase sate din Jugoslavia, veniți și cu fanfare. În aceste condițiuni, subsemnatul în colaborare cu I. Marini, am editat în 1 Iulie 1938 gazeta „Armata Domnului Isus Biruitorul” care a fost și ea suprimată după primul număr. În anii 1939–1940 pr. V. Chindriș de la Cluj în colaborare cu I. Marini, decedat, au editat gazeta „Viața creștină” și apoi I. Marini din com. Săscior-Alba a editat „Misionarul vieții creștine”, iar la Beiuș Traian Dorz a editat „Familia creștină”. Sub regimul antonescian și aceste gazete au fost suprimate. Din anul 1946 până în anul 1948 subsemnatul am obținut aprobarea să editez din nou foaia „Isus Biruitorul”, care a luat în acești doi ani iarăși un mare avânt. În acești ani am reușit să pun din nou în funcție o tipografie, o librărie și

editură sub emblema „Cartea de Aur”, prin care am editat și distribuit gazete și cărți religioase în zeci de mii de exemplare.

Din anul 1949 până în prezent subsemnatul am întrerupt apoi orice activitate.

Această întrerupere bruscă s-a dovedit însă a fi din unele puncte de vedere dăunătoare Bisericii noastre, deoarece lucrarea făcută prin „Oastea Domnului” a rămas iar membrii ei – nemaifiind îndrumați printr-un organ de presă și nici organizați ca un cult aparte, fiind totodată scoși de sub controlul Bisericii – au devenit cu *toții o pepinieră pt. diferite secte ca: penticostali, tudoriști, baptiști, sau formând grupuri aparte cunoscute sub denumirea de „trifiști”*, după cum just este menționat și în „Îndrumătorul misionar” editat de către PSS Episcopul Valerian al Oradiei.

Și întrucât nici dorința tatălui meu n-a fost să se ajungă la acest desnodământ, rămânând până în ultimul moment al vieții atașat suflutește de Biserică, care la rândul ei s-a încadrat pe deplin pe linia nouă trasată de partid și Guvern. În aceste condițiuni, nici subsemnatul și nici oricare alt patriot conștient nu dorește o deslipire de Biserică, ci am socotit ca potrivit momentul de acum când IPS Voastră girați locul de Părinte sufletească al Bisericii Ardealului, să mă adresez cu încredere dragostei și înțelepciunii IPS Voastre.

Și deoarece întreaga activitate desfășurată anterior de tatăl meu în cadrul mișcării „Oastea Domnului” și ulterior întreaga mea activitate au avut un larg caracter progresist, ce se poate ușor canaliza pe linia trasată în construirea socialismului din patria noastră, contra obscurantismului, a bigotismului și a șarlatanismului practicat uneori în trecut în Biserică, ca de pildă Maglavitul, mă simt îndreptat suflutește de a sesiza asupra realității cu privire la Oastea Domnului și a contribui dacă se va crede necesar prin munca mea modestă la făurirea unui climat nou în viața bisericească ce se desfășoară în patria noastră sub Înalta IPS Voastre îndrumare. Iar prin autoritatea numelui meu, denumirea de „trifiști” să nu degenereze într-un simbol ostil și vitreg al Bisericii și Patriei, cu ajutorul comitetelor parohiale resturile mișcării Oastea Domnului putând fi ușor canalizate pe drumul și fâgașul cel drept al Bisericii.

Aceasta cu atât mai mult cu cât mișcarea Oastei Domnului a fost răspândită și printre românii din SUA, Canada și RPF Jugoslavia, unde foaia „Isus Biruitorul” a avut numeroși abonați până în anul 1949 și unde – după cum am cetit recent în ziare – vărul meu Viorel Trifa, ca episcop de Cleveland, desfășoară o intensă activitate bisericească.

N-aș vrea ca retragerea mea de la orice activitate religioasă publică în țară să fie interpretată ca o solidaritate tacită cu acțiuni ce ar putea fi interpretate ca ostile regimului nostru de democrație populară, fapt care mă îndreptățește să sper că dorința mea de a mă reintegra în viața bisericească publică sub controlul și sprijinul Bisericii, folosindu-se de cunoștințele și autoritatea numelui meu, nu poate

să fie decât utilă, urmând ca toate cele expuse în prezentul memoriu și văzute sub acest aspect să găsească un ecou favorabil în inima IPS Voastre.

Al IPS Voastre supus fiu duhovnicesc

Vă sărută dreapta

Titus I. Trifa

(Arhiva Secretariatului de Stat pentru Culte, fond Direcția Studii, dosar 85/1956, vol. 2, f. 5-8.)

**“I WILL DANCE WITH WHOMEVER I CHOOSE...”
THE POSITION OF THE MINISTRY FOR RELIGIOUS
DENOMINATIONS IN RELATION TO THE ACTIVITY
OF RELIGIOUS CULTS IN THE 1950s**

Abstract

The present document analysis offers a potential interpretation of the role played by the Ministry for Religious Denominations in the life of the religious denominations it administered.

The document found in the Archives of the State Secretariat for Religious Denominations is part of a „mechanism” of communication between the state and the church, and between church members. The state was a „blind copy” receiver of most of the petitions that various members of the church sent to the hierarchy. This gave the state upper hand in managing the church, since it had direct access to the administration of the church.

SOCIETATE ȘI CULTURĂ

SEDENTARIZAREA FIERARILOR ÎN SATELE ȚĂRII ROMÂNEȘTI ÎN DECENIUL 1840–1850*

VENERA ACHIM

În această comunicare mă voi ocupa de procesul de sedentarizare a unei categorii de țigani în așezările Țării Românești în epoca regulamentară, și anume fierarii. Dintre toți țiganii (robii) din țară care practicau încă nomadismul în prima jumătate a secolului al XIX-lea, fierarii s-au bucurat de atenția cea mai mare din partea factorului politic – am în vedere guvernul și administrația județeană și cea locală –, ca și din partea populației. Aceasta se datorează faptului că în epocă fierarii erau considerați a fi foarte valoroși din punct de vedere economic, sedentarizarea lor fiind benefică pentru așezarea respectivă.

Desigur că această problemă de istorie economică și socială – cum vom vedea, destul de complicată – nu poate fi rezolvată în spațiul unei comunicări. Ceea ce îmi propun acum este să ofer elementele cele mai importante. Sunt convinsă că subiectul se pretează la o dezvoltare într-o lucrare de dimensiuni mai mari, mai ales dacă ținem seama de faptul că el este bine reflectat în materialele de epocă păstrate în diferite fonduri de arhivă. În Arhivele Naționale ale României există dosare care privesc exclusiv această categorie de țigani. În comunicare mă voi referi la un astfel de material, și anume o anchetă efectuată în anii 1847–1848 de Departamentul Treburilor din Lăuntru în legătură cu fierarii.

Cum se cunoaște, în spațiul românesc, până aproape de vremea noastră, funcția de meșteșugari a fost valabilă pentru o parte însemnată a populației de țigani¹. Între meșterii țigani, fierarii erau cei mai numeroși și cei mai vizibili, pentru că de meșteșugul lor era nevoie peste tot și ei îl practicau în toată țara. Un cercetător constata la începutul secolului XX că în lumea satelor românești cuvântul „țigan” a ajuns să însemne „fierar”².

La noi, timp de secole fierăria a fost practică de regulă itinerant. Aceasta înseamnă că țiganul fierar se deplasa din sat în sat, fiind însoțit desigur de familie,

* Comunicare prezentată la Sesiunea anuală de comunicări științifice a Institutului de Istorie „Nicolae Iorga”, 5-6 iunie 2006.

¹ Situația țiganilor în Principatele Române în epoca regulamentară (1831–1856) și în deceniul ulterior, cu aspectele de istorie economică și socială, este tratată în Viorel Achim, *Țiganii în istoria României*, București, 1998, p. 76-104; Venera Achim, *Locul țiganilor (robilor) în economia Principatelor Române în perioada dezrobirii (1830–1860)*, în *Două secole de tranziție românească. Studii*, coord. Maria Mureșan, București, 2003, p. 68-88.

² Cf. Viorel Achim, *op. cit.*, p. 49.

cu căruța și animalele de care se folosea. Atelierul mobil, care consta într-un număr redus de unelte și materiale, putea fi instalat ușor oriunde. La muncă se foloseau tehnici primitive, care se transmiteau din generație în generație. Când era nevoie, întreaga familie, inclusiv femeile și copiii, lucra la confecționarea de potcoave, cuie, cuțite sau alte obiecte de fier, ori la efectuarea de reparații. Calitatea produselor făcute de țigani nu era cea mai bună, ele neputând fi comparate cu producția meșteșugarilor din orașe și târguri sau cu cea de fabrică. Produsele țiganilor aveau totuși piață de desfacere, pentru că erau mai ieftine decât produsele din fier ale meșteșugarilor sau cele industriale. Determinant în preferința țăranilor pentru produsele fierarului țigan era, desigur, prețul acestora. În plus, acestea ajungeau până în ultimul sat și cătun, în sensul că erau duse acolo chiar de cel care le confecționa. De fapt, țiganul cu meșteșugul său presta servicii locuitorilor din așezările prin care trecea. Nici apariția produselor industriale, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, nu a eliminat produsele meșterilor țigani, care în unele zone au menținut pentru încă aproape un secol un fel de monopol al aprovizionării gospodăriei țărănești cu produse lucrate în fier. Plata produselor și serviciilor furnizate de meșterul țigan se făcea nu neapărat în bani, ci mai ales în produse, ceea ce convenea țăranilor, care în acea epocă erau încă superficial încadrați în economia de schimb.

Nomadismul pe care țiganii fierari – ca și cei mai mulți dintre țigani, de altfel – l-au practicat timp de secole în țările române nu trebuie înțeles în sensul strict al termenului. Țiganii umblau prin țară doar în sezonul cald. Iarna ei locuiau, în corturi sau bordeie, pe moșia stăpânului lor – indiferent că era vorba de boier, de mănăstire sau de stat – sau în alt loc, dar cu învoirea proprietarului respectiv, și reveneau aici mereu. Ca robi, ei aveau anumite obligații față de stăpân, de care trebuia să se achite la curtea acestuia. În deplasările pe care le făceau în sezonul cald țiganii parcurgeau cam aceleași trasee, treceau prin aceleași sate unde își câștigau existența cu meșteșugul lor. A existat așadar un nomadism limitat, care era controlat de autorități și reglementat în multe privințe. Nu a existat un conflict între modul de viață sedentar al populației majoritare și nomadismul țiganilor. Lucrul acesta a fost valabil pentru cei mai mulți dintre țiganii cărora le spunem „nomazi”. „Nomadismul” în țările române a fost un tip de economie, care nu avea nimic distructiv³.

Țiganii fierari nomazi satisfăceau niște necesități economice ale populației rurale. Într-o vreme în care nu existau prăvălii și ateliere care să asigure satele cu unelte și alte mărfuri, ca și cu unele servicii indispensabile, cum era repararea utilajului agricol, iar produsele atelierelor din orașe erau greu de obținut și prea scumpe, țiganii cu meșteșugurile lor umpleau, în parte, acest gol. Prezența țiganilor

³ Pentru nomadismul țiganilor în țările române, în evul mediu și în epoca modernă, Viorel Achim, *op. cit.*, p. 53-58, 78-79.

În sat era sezonieră și de scurtă durată, dar suficientă pentru a asigura comunitatea respectivă cu anumite bunuri și servicii. Munca acestor țigani nomazi era parte din economia satului. În sezonul următor sau în anul următor satul urma să îi întâlnească din nou pe aceiași țigani cu mărfurile și serviciile lor.

Deplasările sălașului (familiei) sau grupului respectiv se făceau folosind căruța trasă de cai sau de catâri. Nu toți aveau însă căruță și mergeau pe jos, eventual folosindu-se de un animal de povară. Sălașul își transporta cu el toată gospodăria. Aici puteau intra și vitele (vacii sau bivolițe) care le asigurau lapte. Grupul era format de regulă din câteva familii, așa că se forma un convoi de căruțe. Țiganii își fixau cortul la marginea satului, își instalau atelierul de fierărie (sau de altă natură) în fața cortului și începeau să lucreze pentru săteni. Plata se făcea în bani sau alimente. De obicei, grupul nu trăia doar din meșteșugul respectiv. Țigăncile se îndeletniceau și cu cerșitul, ghicitul etc. Furtișagurile însoțeau și ele sosirea țiganilor în sat. Pentru pășunea necesară cailor și vitelor lor, țiganii se înțelegeau cu stăpânul locului (boier, mănăstire, primăria satului). Uneori se încheia în acest scop o convenție scrisă. De asemenea, se înțelegeau și pentru lemnul pe care îl foloseau la foc.

În epoca regulamentară găsim tot mai des țigani meșteri împreună cu membrii lor de familie angajați cu ziua la muncile agricole, pentru boieri sau țărani. Unii se angajau să lucreze, pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă, ca salahori pe șantiere, câștigând mai mult decât cu meșteșugul lor tradițional⁴. Uneori, țiganii nomazi vindeau și mărfuri cumpărate de ei în scopul revânzării. Această îndeletnicire este prezentă și în epoca de care mă ocup, dar va fi întâlnită într-o măsură mai mare ceva mai târziu, până aproape de vremea noastră.

Trebuie să constatăm că acest tip de economie meșteșugărească era în acord cu nivelul de dezvoltare al lumii rurale în Principatele Române în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Prin dimensiunile lor reduse și prin economia săracă pe care o practicau, cele mai multe sate românești nu erau în stare să dea de lucru unui meșter fierar care să locuiască permanent acolo. Nomadismul de care am vorbit era un răspuns la o situație economică concretă.

În epoca regulamentară, însă, în condițiile modificărilor importante survenite în economia Principatelor Române, economia itinerantă și grupurile de populație care o reprezintă se află în fața unei duble provocări: pe de o parte, satul românesc începe să aibă nevoie de meșteșugari permanenți, ceea ce a creat condiții favorabile sedentarizării țiganilor care înainte își practicaseră meseria în mod itinerant; pe de altă parte, îngrădirile de tot felul la adresa nomadismului, îndeosebi politicile publice

⁴ De exemplu, în 1848 țiganii dezrobiți lucrează ca salahori la reclădirea mănăstirilor Bistrița și Tismana; Arhivele Naționale – Direcția Județului Vâlcea, fond Prefectura Județului Vâlcea, dosar 33/1848.

de limitare și chiar de eliminare a acestui mod de viață, îi obligă pe acești oameni să se așeze (sedentarizeze).

Fierarii au fost una dintre primele categorii de țigani care s-a sedentarizat masiv în epoca regulamentară. Desigur, și înainte au existat țigani fierari care locuiau în sate sau orașe, dar ei erau o minoritate în cadrul populației de fierari.

În legătură cu motivațiile procesului de sedentarizare a fierarilor, trebuie spus că factorul cel mai important l-a constituit creșterea demografică rapidă a țării și îndesirea sensibilă a habitatului, care au avut loc începând cu cca 1830 și care au permis și au făcut necesară stabilirea în sate a unor familii de meșteri țigani care până atunci practicau nomadismul. Satul din perioada regulamentară – cu un număr în creștere de locuitori, care cultivau o suprafață agricolă mult mai mare decât înainte și care dispuneau de un șeptel mai numeros – avea nevoie de meșteșugari stabili și, ceea ce e cel mai important, el putea acum să asigure singur existența uneia sau chiar mai multor familii de meșteșugari. Dacă în perioada anterioară meșteșugul itinerant și sezonier practicat de țigani satisfăcea nevoile de reparații la utilajul agricol și nevoi de altă natură ale satului, acum țăranii voiau să îi aibe oricând la dispoziție pe acești meșteri specializați. Și la curtea boierească era nevoie de meșteșugari mai mult decât înainte, în condițiile în care rezerva feudală era acum extinsă și unii proprietari se ocupau direct de exploatarea ei, nu numai cu țăranii clăcași, ci și cu brațe de muncă salariate aduse din altă parte – eventual, chiar cu țigani robi (proprii sau ai altui stăpân) sau emancipați –, cărora proprietarul sau arendașul trebuia să le asigure uneltele necesare. Administrația județeană sau comunală avea și ea nevoie de prezența stabilă în localități a fierarilor, pentru că atunci s-au făcut numeroase lucrări publice, unde s-a apelat în mod constant și la acești meșteri⁵.

În același timp, datorită mersului economiei în direcția modernizării și politiciii autorităților, nomadismul și economia itinerantă au cunoscut tot mai multe restricții, astfel încât țăganii nomazi erau obligați să renunțe la modul lor de viață și să se stabilească pe o moșie sau într-un sat.

Cred că merită să fie menționat aici și faptul că după 1831 în Țara Românească s-a trecut la reorganizarea vetrelor satelor (prin „tragerea la linie”), astfel încât au luat naștere comunități rurale mai numeroase.

Măsurile în ceea ce privește populația de robi (țigani) pe care statul le-a luat după introducerea *Regulamentului organic* ținteau în primul rând sedentarizarea nomazilor. *Regulamentul pentru îmbunătățirea soartei țăganilor statului*, adoptat de Obșteasca Adunare Extraordinară în aprilie 1831, urmărea de fapt lichidarea nomadismului, statornicirea țăganilor și deprinderea lor cu plugăria. În

⁵ Pentru a da un exemplu: în 1833 țăganii au executat feneria la Școala Normală din Pitești; *Pitești. Mărturii documentare (1388-1944)*, vol. I, ed. Teodor Mavrodin, Mircea Gâlcă, Violeta Sima, Lucian Probeagu, Dan Pintilie, București, 1988, p. 75-76.

acest sens, se propuneau modalități de intervenție adecvate fiecărei tagme (categorii) de țigani. Începând cu acest regulament și până la mijlocul deceniului al șaptelea al secolului al XIX-lea autoritățile centrale și județene au luat un șir lung de măsuri cu caracter juridic și administrativ care aveau ca scop sedentarizarea țăganilor nomazi și încadrarea lor în comunitățile rurale românești⁶.

În concepția factorilor politici ai acelei vremi, lichidarea nomadismului și sedentarizarea nu erau concepute ca fiind chestiuni ținând exclusiv de tipul de habitat, ci ele au fost legate și de nevoile economice ale țării (de fapt ale satelor). Așa se explică și interesul special care a existat atunci pentru sedentarizarea fierarilor.

Faptul cel mai important este că în deceniul al cincilea al secolului al XIX-lea în Țara Românească statul a aplicat un adevărat program de înzestrare a satelor cu fierari. Autoritățile au urmărit să-i fixeze pe fierari în sate, în așa fel încât în fiecare sat să existe cel puțin un fierar. Acest program i-a vizat pe toți țăganii fierari din Țara Românească, indiferent că erau robi sau foști robi, adică persoane emancipate din robie în urma legilor de dezrobire din 1843 (țăganii sau robii statului) și 1847 (țăganii mănăstirilor). Țiganii robi ai particularilor vor fi dezrobiți mai târziu: pentru început, în timpul revoluției de la 1848 (dar măsura a fost revocată după înăbușirea revoluției), iar apoi definitiv prin legea din 8/20 februarie 1856⁷. Măsurile speciale cu privire la fierari i-a privit însă și pe oamenii din această categorie.

Așa cum relevă legislația vremii și documentele de arhivă, în Țara Românească în anii '40 ai secolului al XIX-lea a existat un interes accentuat din partea autorităților pentru sedentarizarea fierarilor. Măsurile luate în acest sens se constituie într-o politică bine pusă la punct și coerentă. Nu voi trece în revistă măsurile adoptate atunci, ci doresc doar să menționez că acest efort al administrației regulamentare a fost încununat de succes. În 1847–1848, când s-a făcut o înregistrare minuțioasă a fierarilor, pe sate, plăși și județe, în aproximativ o treime din satele principatului existau deja fierari. Era vorba de regulă de câte un fierar, dar în unele sate existau mai mulți, desigur, în funcție de mărimea satului și de nevoile locale.

Mă voi referi acum la acest material, păstrat în Arhivele Naționale Istorice Centrale, fond Ministerul de Interne – Administrative, dosar 116/1847. Nu voi face o analiză de detaliu a materialului, care are un număr mare de pagini, pentru că aș

⁶ În legătură cu combaterea nomadismului în epoca imediat următoare dezrobirii, Venera Achim, *Sedentarizarea țăganilor în documente de arhivă din anul 1863*, în „Revista istorică”, t. IX, 1998, nr. 5-6, p. 419-423.

⁷ Legislația de dezrobire a țăganilor din Țara Românească și Moldova, la Viorel Achim, *op. cit.*, p. 90-98; idem, *The Gypsies in the Romanian Principalities: The Emancipation Laws, 1831–1856*, în „Historical Yearbook”, t. I, 2004, p. 109-120.

depăși cadrele unei comunicări, ci mă voi limita la evidențierea câtorva aspecte pe care le consider importante.

La parcurgerea documentelor care compun dosarul amintit, am constatat că autoritățile din județe nu au respectat întrutotul ordinele primite de la Departamentul Treburilor din Lăuntru. Nu au existat formulare tip, ceea ce a făcut ca fiecare județ să trimită datele cerute în maniera pe care a considerat-o cea mai potrivită. Unele județe au oferit o situație foarte sumară, limitându-se la a înșira numele satelor, cu numărul de fierari așezați acolo, precum și numele satelor fără fierari. Documentele furnizate de alte județe oferă însă un plus de informații despre fierari: se dă numele fiecărui fierar, eventual cu vârsta lui și membrii de familie, vârsta și condiția lor: „copil”, „îiitoare” (concubină), „neputincios” etc. Uneori se oferă date despre istoricul familiei respective de țigani: se spune când și cum a ajuns în sat, cine este (sau, în cazul dezrobiților, cine a fost) proprietarul ei. Se arată condiția juridică a fierarului: rob (țigan) al cutărui proprietar sau om liber etc.

Cei mai mulți dintre fierarii înregistrați erau oameni liberi, adică erau țiganii dezrobiți prin legile din 1843 și 1847. Sunt însă între ei și robi boierești și, în aceste situații, de regulă se spune și cine era stăpânul lor. Unele județe au trecut în statistică și pe țiganii fierari din orașe, dar au omis să precizeze condiția socio-juridică a acestora.

Prin centralizarea datelor am obținut următorul tablou al prezenței țiganilor fierari în satele Țării Românești, pe județe:

Nr. crt.	Județul	Sate cu fierari	Nr. fierari	Sate fără fierari
1.	Mehedinți	106	389	158
2.	Gorj	127	364	146
3.	Ialomița	45	223	91
4.	Brăila	30	105	25
5.	Romanți	53	159	119
6.	Olt	57	136	80
7.	Teleorman	67	204	88
8.	Dolj	140	402	121
9.	Dâmbovița	45	157	168
10.	Prahova	52	494	181
11.	Buzău	47	135	177
12.	Slam Râmnic	48	164	100
13.	Ilfov	40	266	286
14.	Vlașca	41	125	123
15.	Argeș	80	292	156
16.	Mușcel	16	138	49
17.	Vâlcea	106	275	109
	Total	1.100	4.028	2.177

La nivelul principatului Țării Românești observăm că în 1847–1848 sunt înregistrați 4.028 de fierari, care locuiau într-un număr de 1.100 de sate. Aceasta înseamnă o medie de 3,66 fierari/sat.

Însă nu toate satele aveau fierari. 2.177 de sate sunt lipsite de fierari, ceea ce înseamnă 66% din numărul total al satelor Țării Românești. În acel moment doar o treime din sate aveau fierari stabil, restul fiind lipsite de acești meșteri specializați. Doar în două județe numărul satelor cu fierari este mai mare decât al satelor fără fierari: în județul Brăila sunt 30 de sate cu fierari și 25 fără fierari, iar în județul Dolj sunt 140 de sate cu fierari și 121 fără fierari. În rest, predomină satele lipsite de fierari. În județul Ilfov sunt 40 de sate cu fierari (în număr de 266) și 286 de sate fără fierari; județul Muscel avea 16 sate cu fierari și 40 de sate fără fierari; județul Prahova – 52 de sate cu fierari și 181 fără fierari. În județul Vâlcea diferența dintre cele două categorii de sate nu e mare: 106 sate cu fierari și 109 sate fără fierari. Și în județul Gorj există un oarecare echilibru în această privință: 127 de sate cu fierari și 146 fără fierari.

Numărul de fierari diferă mult de la un județ la altul. Numărul cel mai mare este înregistrat în județele Prahova (494) și Dolj (402), urmate îndeaproape de Mehedinți (389) și Gorj (364), iar cei mai puțini fierari sunt în județele Brăila (105), Buzău (135) și Olt (136). Numărul de fierari dintr-un județ nu ține neapărat de numărul de sate din cuprinsul respectivei unități administrative, ci mai cu seamă de numărul populației. Cum se poate vedea în tabel, în general, județele cele mai populate aveau și cel mai mare număr de fierari. În mod sigur, însă, numărul mare de fierari pe care îl constatăm în unele județe este și rezultatul administrației, care a reușit să-i așeze în sate pe acești țigani. Numărul mare de sate cu fierari din Vâlcea și Gorj în mod sigur este opera administrației județene, care în epoca regulamentară a dat dovadă de consecvență în aplicarea politicii de sedentarizare a țiganilor. Aici a existat preocupare pentru realizarea unei repartizări relativ uniformă a fierarilor în teritoriu. Altfel nu ne explicăm de ce în Vâlcea și Gorj situația se prezintă sensibil diferit de alte județe, care aveau aceleași caracteristici în ce privește relieful, potențialul agricol, habitatul și dimensiunea demografică a satelor. Numărul redus de sate cu fierari din județul Ilfov se explică, cred, prin faptul că multe sate apelau la serviciile fierarilor din București, care însă nu sunt surprinși în statistica noastră.

Sunt convinsă că harta răspândirii fierarilor în satele Munteniei și Olteniei la momentul 1847–1848 reflectă – chiar dacă nu la modul direct – desimea habitatului, dar și nivelul dezvoltării agriculturii în diferite zone ale țării. În mod firesc, situațiile din statistici sunt diferite de la județ la județ și de la plasă la plasă, în funcție desigur de condițiile economice locale.

În satele mari, cu mulți locuitori, există mai multe familii de fierari. Situația este firească, odată ce comunitatea locală avea nevoie de acești meșteri și putea să le asigure existența prin comenzile pe care le făcea. Multe sate mici, însă, sunt lipsite de fierari. Ele aveau doar câteva familii de țărani, care nu-și permiteau

întreținerea unui fierar, în sensul că nu puteau da de lucru unui fierar care să stea permanent în satul lor.

La Izlaz (jud. Romanai) întâlnim „85 țigani meșteri ai d. proprietaru” (f. 29-35). Aici nu se dau mai multe date despre acești oameni, dar bănuim că ei reprezintă totalitatea țiganilor fierari aflați în proprietatea boierului respectiv. O astfel de concentrare de meșteri țigani într-un sat este unică în dosarul de care mă ocup, dar cred că ea poate fi explicată. Trebuie să fi fost o fostă vătășie de fierari. Vătășia era până în epoca regulamentară o organizație în care intrau toți țiganii cu un anumit meșteșug care se aflau pe un anumit teritoriu și care erau proprietatea unui singur stăpân. Prin intermediul vâtafului și proprietarul și autoritățile statului îi controlau mai bine pe țigani. Înregistrarea s-a făcut în noiembrie-decembrie 1847, când toți acești oameni – fie că erau sedentarizați, fie că erau încă nomazi – iernau pe moșia stăpânului lor. Desigur că nu se poate exclude și posibilitatea ca prezența într-un singur loc a unui număr atât de mare de meșteri țigani (desigur, în primul rând fierari) să se explice prin funcția de târg pe care o îndeplinea Izlazul, aici venind pentru cumpărături și comenzi țăranii din satele din jur. În mod sigur, însă, ei nu-și puteau asigura toți existența lucrând doar aici, ci vor fi fost nevoiți să umble cu meșteșugul lor și în alte părți.

În dosar se pot urmări și modalitățile de sedentarizare urmate de țiganii fierari. Vedem că în unele locuri sătenii i-au răscumpărat de la stăpânii lor pe fierarii de care aveau nevoie. Pentru a face trimitere doar la tabelele privitoare la județul Teleorman (f. 44-52), aici găsim mențiunea „răscumpărat de săteni” (cum apare în dreptul lui Ilie Ghimișescu, din satul Zimbreasca, fost rob al marelui ban Barbu Știrbei) sau „dezrobit de săteni” (Vladu Lunčan, din Merești). În satele Țigănești și Scalofinești apar împreună cinci fierari (Tudor Ilie fieraru, Ivan Negoii, Ilie Dragu, Neagu Ilie și Necolaie sin Ilie) în dreptul cărora scrie „foști ai d-lui banului Barbu Știrbei și răscumpărați de aceste două sate”. Despre alți fierari se precizează „răscumpărat de sine” sau „răscumpărați de sinele” (cazul lui Stan Neacșu, Voicu Neacșu țiganu și Ion Berechet din orașul Alexandria, și al lui Ispas Vladu din Măgurelele) sau „dezrobit de sine” (Guță Ilie, din Atârnați). În satul Piatra apare un „dezrobit” (Stancu nepotul Badii), iar în satul Dracea un alt „dezrobit” (Iancu Drăguș). În alte județe unii proprietari de robi i-au eliberat pe fierari, pentru a-i lega astfel de un loc, care era, desigur, unul dintre satele de clăcași stăpânite de boierul respectiv.

Condiția materială a fierarilor nu poate fi urmărită în dosarul de care mă ocup, dar alte documente din acea epocă oferă informații în acest sens. Se pare că situația materială a fierarilor nu era deloc rea. Îndeosebi în deceniul al cincilea și al șaselea unii dintre fierarii care au reușit să adune o oarecare sumă de bani și-au deschis în oraș un atelier meșteșugăresc. Am văzut mai înainte că au existat cazuri de fierari care, cu banii adunați, s-au răscumpărat, câștigându-și libertatea.

O modalitate de legare mai strânsă a ȝiganilor fierari de un loc anume a reprezentat-o pătrunderea lor în bresle. Bresle existau doar în orașe și târguri. Înainte de 1831 robii nu erau primiți în bresle, excepție făcând lăutarii. Prin *Regulamentul organic*, însă, monopolul breslelor a fost practic desființat și astfel s-au deschis larg porțile breslelor și pentru ȝiganii robi care posedau un meșteșug. În consecință, după 1831, dar mai cu seamă după 1843 (când a survenit prima lege de emancipare a ȝiganilor), s-a produs un fenomen nou, anume pătrunderea în breslele din Țara Românească a ȝiganilor meșteri.

Urmărirea prezenței ȝiganilor în bresle nu este ușoară, întrucât nici în cataografiile făcute breslelor, nici în registrele de breaslă membrii breslei nu sunt înregistrați cu condiția lor socio-juridică (dacă sunt oameni liberi sau robi). Acest aspect nu conta pentru respectivele categorii de acte. Din punctul de vedere al statului (Vistieriei) conta doar condiția de patentar, adică de plătitor de patentă. Patentă era plătită de toți, meșteri, ucenici și calfe, indiferent de statutul socio-juridic. Condiția de rob al statului pe care o avea un individ care anterior plătise birul (capitația), iar acum, după ce intrase în breaslă, plătea patentă, nu era de natură să intereseze Vistieria, pentru simplul motiv că patentă era mai mare decât capitația. În astfel de cazuri, administrația proceda la ștergerea respectivului rob din catagrafia birnicilor și trecerea lui în catastiful patentarilor. El figura însă în continuare ca rob în evidențele stăpânului său, care era statul sau vreun așezământ religios ori vreun particular. În ultimele două cazuri respectivul rob plătea stăpânului dajdia, iar statului patentă.

În ce privește originea etnică a membrilor breslelor și în general a patentarilor, autoritățile nu erau interesate de ea. ȝiganii nu erau văzuți ca străini, așa cum erau armenii, evreii („jădovii”), rușii etc., pe care îi întâlnim în breslele „naționale”. ȝiganii din bresle erau înregistrați împreună cu majoritarii. Doar catagrafia Țării Românești din 1838 a procedat la o înregistrare pe „neamuri” a populației. Atunci au fost înregistrați toți ȝiganii din țară, indiferent din ce categorie făceau parte (dacă erau robi ai statului, ai clerului sau ai particularilor)⁸. Este clar că o parte dintre ȝiganii înregistrați la 1838 în orașele și târgurile muntene erau meșteșugari (patentari).

Deși nu putem oferi niște cifre, trebuie să precizăm că în deceniile patru, cinci și șase ale secolului al XIX-lea un număr deloc neglijabil de ȝigani (robi sau emancipați) au intrat în rândul patentarilor. A fost un proces natural, care ținea de dezvoltarea economiei urbane și de mișcările de populație care se petreceau atunci. Dar și statul a încurajat înscrierea meșteșugarilor ȝigani în bresle, atunci când a fost vorba de grupuri mari de oameni.

⁸ Pentru ȝiganii în cataografiile Țării Românești în epoca regulamentară, Venera Achim, *Statistica ȝiganilor în Principatele Române în perioada 1830–1860*, în „Revista istorică”, t. XVI, 2005, nr. 3-4, p. 89-114.

Astfel, în orașe și târguri, ȣiganii mănăstirești dezrobiți în anul 1847 care aveau o meserie au intrat în rândul patentarilor, dându-li-se patente conforme cu meseriile pe care le practicau. Din cele 11.446 de familii de țigani emancipate prin legea din 11 februarie 1847, 647 au primit patentă, așezându-se în orașe. Vladimir Diculescu a publicat acum trei decenii un raport pe care vornicia orașului București l-a înaintat către Vistierie, la 8 august 1847, în care se arată cum au fost împărțite patentele pentru acești țigani: toate patentele au fost date staroștilor potcovarilor și lăutarilor, ca fiind cei care îi cunoșteau pe țiganii dezrobiți⁹. Conform catagrafiei din 1850, toți țiganii mănăstirești dezrobiți din București, în număr de 242, au intrat în rândurile patentarilor¹⁰.

Fără a putea afirma cu siguranță – din motivele arătate mai sus – componența țigănească a unor bresle, credem că cel puțin în câteva bresle specializate țiganii au fost prezenți: breslele fierarilor, potcovarilor, covacilor, căldărarilor, alămarilor, cuțitarilor, lăcătușilor și caretarilor, a cărămidarilor sau a ciocliilor.

Din documentele privitoare la bresle mă opresc la statistica patentarilor din Ȧara Românească din anul 1835, publicată de I. Cojocaru¹¹. Statistica e întocmită pe județe și se referă, evident, la orașe și târguri. Ea înregistrează numeric toate persoanele care dețineau în acel moment patentă, pe meserii. Uneori o breaslă cuprindea mai multe meserii, ceea ce face dificilă departajarea numerică a meșterilor care o compun. La fiecare județ apar mai multe bresle și meserii. Dintre acestea am selectat doar ocupațiile care știm că erau practicate de o parte a populației țigănești, dar fără a fi neapărat specifice acestei populații. Catagrafia a fost întocmită pe județe:

Jud. Argeș: 3 căldărari precupeți, 3 căldărari;

Jud. Brăila: 1 căldărar, 1 „herar”;

București: 42 olari, fierari și chereștegii, 25 covaci, tufecii, fișicii și cuțitari, 55 căldărari și potcovari, 456 dulgheri, zidari, tâmplari, pietrari, olangii și cărămidari;

Jud. Buzău: 18 „corporația țiganilor herari”, 9 „corporația lăutarilor”;

Jud. Dolj: 3 covaci și tufecii, 19 căldărari;

Jud. Gorj: 5 „fierari mici”;

Jud. Muscel: 12 rotari;

Jud. Prahova: 14 căldărari, 12 cuțitari;

Jud. Romanați: 5 căldărari;

⁹ Vladimir Diculescu, *Bresle, negustori și meseriași în Ȧara Românească (1830–1848)*, București, 1973, p. 41, 204-205.

¹⁰ Arhivele Naționale Istorice Centrale, fond Obștescul Divan al Ȧării Românești 1850–1857, f. 3, *Tabel de rezultatul revizuirii făcută catagrafiei dezrobiților mănăstirești*.

¹¹ *Documente privitoare la economia Ȧării Românești 1800–1850*, vol. II, ed. I. Cojocaru, București, 1958, p. 596-616.

Jud. Saac: 23 lăutari, 18 fierari, 3 potcovari;

Jud. Slam Râmnic: 13 fierari;

Jud. Teleorman: 10 „căldărari ce se preumblă prin țară”, 8 căldărari cu prăvălii;

Jud. Vâlcea: 6 „meșteri în her”, 3 lemnari;

Jud. Vlașca: 2 „fherari”, 1 covaci, 1 rotar, 1 cărămidar.

Cum se poate vedea în această înșirare, în unele cazuri se spune clar că e vorba de țigani: „corporația ȋiganilor herari”, cu 18 membri, în orașul Buzău. Despre lăutărie se știe că era în epocă un meșteșug rezervat țiganilor. La Buzău exista „corporația lăutarilor”, cu 9 membri. Între fierarii menționați aici trebuie să fi fost un mare număr de țigani. Mulți dintre căldărari trebuie să fi fost și ei țigani. Se observă că în județul Teleorman existau 10 „căldărari ce se preumblă prin țară” și 8 căldărari cu prăvălii. Primii nu puteau fi decât țigani, care practicau încă un meșteșug itinerant, chiar dacă erau membri ai unei bresle. Probabil că și căldărarii cu prăvălii erau tot țigani. „Fierarii mici” (în număr de 5) din județul Gorj s-ar putea să fi fost și ei țigani care aveau statutul de patentar, dar își practicau meseria prin sate.

Sedentarizarea fierarilor în satele Țării Românești în deceniile al cincilea și al șaselea ale secolului al XIX-lea cred că reprezintă un subiect de interes pentru istoria noastră economică și socială. Nu este doar un aspect al modernizării sociale a Principatelor Române în epoca modernă. Faptul că politica de sedentarizare a țiganilor s-a suprapus cronologic procesului juridic major care a fost dezrobirea țiganilor, este de natură să ofere sugestii incitante în legătură cu complexitatea problemelor cu care se confrunta atunci societatea românească și a programelor și proiectelor de reformă cu care a venit atunci elita românească.

SEDENTARIZATION OF BLACKSMITHS IN WALLACHIAN VILLAGES, 1840–1850

Abstract

The sedentarization of blacksmiths (*fierari*) in Wallachian villages in the time of the Organic Regulation (1831–1856) is addressed, with a special focus on the 1840–1850 decade. The blacksmiths made a special category of Gypsies in the Romanian Principalities, which preserved its specificity after the emancipation of the Gypsy slaves in 1843–1856. For centuries, the blacksmiths usually practiced their trade in an itinerant way. They traveled from village to village, with their mobile workshops, manufacturing iron implements and/or performing various services required by villagers. The blacksmiths held economic importance. The sedentarization of blacksmiths in the Wallachian villages occurred on the

background of the demographic growth and economic development of the period of the Organic Regulation. A program of sedentarization of blacksmiths in villages was developed by the central authorities, and the villagers and local authorities encouraged the process, seen as beneficial to the related settlement.

At the core of the analysis lies an archive material, namely a survey on the blacksmiths made in 1847–1848 by the Department for Internal Affairs. Statistical information concerning the Gypsy blacksmiths is also provided.

„OFICIALI” ȘI „INDEPENDENȚI”.

C.I. STĂNCESCU ȘI SALOANELE ATENEULUI, 1895–1899

ADRIAN-SILVAN IONESCU

După decesul lui Aman în 1891 și pensionarea lui Tattarescu în 1892, funcția de director al Școlii de Belle-Arte și al Pinacotecii din București i-a revenit lui C.I. Stăncescu, profesorul de estetică și istoria artei¹. După o întrerupere de aproape un deceniu, Expozițiile Artiștilor în Viață sunt reluate în 1894, într-un cadru nou, în Palatul Ateneului, recent terminat. Pe 17 februarie acel an, Consiliul de Miniștri aprobase un nou regulament pentru organizarea acestor manifestări artistice². În noua sa calitate, Stăncescu avea sarcina de a organiza expozițiile și de a participa la jurizare, în ambele având, deja, o bogată experiență.

Față de perioada anterioară, a directoratului lui Theodor Aman, când expozițiile nu s-au putut deschide la intervale constante, în timpul lui C.I. Stăncescu programul manifestării oficiale a căpătat caracter anual. Chiar dacă stilul lui Stăncescu dis plăcea generației tinere și răzvrătite, totuși, tenacității sale se datorează programarea la dată fixă a salonului. În 1895 expoziția se deschide la 5 mai, în prezența ministrului Take Ionescu și a unui numeros public.

Dar, în acel an animozitățile s-au intensificat și sciziunea dintre cei adunați în jurul președintelui expoziției și contestatarii acesteia s-a adâncit. Documentele legate de organizarea expoziției sunt destul de puține și datează din perioada ulterioară închiderii. Printr-o adresă din 14 iulie 1895 Stăncescu înainta la Minister lista cheltuielilor făcute cu instalarea expoziției și chitanțele doveditoare³. Fusesse investită suma de 1000 lei pentru diverse materiale consumabile și pentru achitarea meseriașilor (satin pentru panouri, sfoară, imprimarea cataloagelor, invitațiilor și diplomelor, achitarea transportului diverselor obiecte și al florilor pentru decorarea sălii, onorariul tapițerului și tâmplarului ce lucraseră la ornamentarea și pregătirea spațiului).

Ca și în trecut, fuseseră acordate multe distincții, trei medalii de clasa a II-a, lui Titus Alexandrescu, Eugen Voinescu și Dimitrie D. Mirea – fiecare i revenindu-i suma de 333,34 lei – și zece medalii de clasa a III-a, lui Juan Alpar, Nicolae Grant, Artur Segal, Emil Sperlich, T. Stopani, Ipolit Strâmbulescu, Arthur Verona, I. Voinescu, C. Dumitrescu și M. Gheorghiu, a câte 200 lei fiecare⁴. Astfel

¹ Adrian-Silvan Ionescu, *Învățămintul artistic românesc 1830–1892*, București, 1999, p. 301.

² Arhivele Naționale Istorice Centrale (în continuare ANIC), fond MCIP, dosar 333/1894, f. 66, 66v, 71.

³ Ibidem, dosar 518/1895, f. 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11.

⁴ Ibidem, dosar 304/1896, f. 41v, 53.

fuseseră cheltuiți încă 3000 lei din bugetul prevăzut pentru expoziții, așa cum era prezentată situația financiară trimisă contabilității⁵.

Protestatarii din anul precedent – între care figurau, cu distincție, Ștefan Luchian și Constantin Artachino – care luaseră atitudine în fața modului de a juriza al lui Stăncescu⁶, doriseră să-și retragă lucrările în momentul când au văzut că, la alegerea reprezentanților expozanților în juriu au ieșit, printr-o abilă mișcare de culise, tot acoliții acestuia⁷. Conform regulamentului de funcționare al expoziției, lucrările, odată acceptate de juriu, nu mai puteau fi înapoiate autorilor decât după încheierea manifestării⁸. Așa că nemulțumiții nu au avut încotro și au trebuit să se supună regulii și să-și lase lucrările pe simeză.

Cronicile expoziției sunt destul de numeroase și nu deosebit de favorabile⁹. Autorul articolului din „Adevărul”, ce se ascundea sub pseudonimul Index, dă încă de la început, ca subtitlu, un sumar cu notă satirică al conținutului salonului: „Struguri de sticlă. Femeia cu tibișir. Luna ruptă. Țărani mascați. Frizeria națională. Un om perplex, Portret pe spanac, etc.”¹⁰. Cronicarul nu găsește nici un expozant care să-i merite laudele, nici chiar pe Grigorescu, a cărei tehnică de lucru, cu pete mari de culoare, fără intrare în detalii inutile, îi displace: „[...] un fel de țărani care, cu căruțe și boi întocmai ca la noi dar ei umblă mascați și pământul lor e făcut din bucăți de culori murdare și uscate. Ce lume curioasă!” Casele din peisajul lui Constantin Artachino – unul dintre revoltați – i se par „turnate în *papier maché*”, „luna e făcută din trei bucăți inegale, foarte roșii și lipite între ele cu bucăți de nori foarte lungi”. Portretul lui D. Serafim „reprezintă în modul cel mai fidel și mai reușit capul de ceară de la vitrina magazinului Paul coiffeur român”.

De altfel, întregul aspect al sălii, sufocată de lucrări și prost luminată, îl dezamăgește iar valoarea exponatelor cu atât mai mult, amintindu-i de lucrările cele mai lipsite de valoare artistică, panoramele, care prezentau aspecte de pe câmpurile de luptă ale celor mai recente războaie – așa cum fuseseră cele instalate în București, inspirate de campania din 1877–1878¹¹ – sau cu peisaje din zone exotice, greu accesibile: „[...] Prima sală în care am intrat, întunecată, plină, ticsită de tablouri așezate în modul cel mai nenatural posibil, mi-a dat de la primii pași, iluzia panoramei Dlui Braun. Credeam la început că-i numai o iluzie, dar vai! o

⁵ Ibidem, f. 42.

⁶ Ibidem, dosar 333/1894, f. 204-204v; Adrian-Silvan Ionescu, *Primul salon al Ateneului (1894), o nouă etapă în viața artistică bucureșteană*, în „București. Materiale de Istorie și Muzeografie”, t. XX, 2006, p. 299.

⁷ Petre Oprea, Barbu Brezianu, *Cu privire la salonul „Artiștilor Independenței”*, în „Studii și cercetări de istoria artei” (în continuare SCIA), t. 11, 1964, nr. 1, p. 135.

⁸ ANIC, fond MCIP, dosar 333/1894, f. 66v, art. 9.

⁹ Petre Oprea, *Cronici și critici de artă plastică în presa bucureșteană din secolul al XIX-lea*, București, 1980, p. 104-105.

¹⁰ Index, *Salonul român*, în „Adevărul”, no. 2214/1 Iunie 1895.

¹¹ Adrian-Silvan Ionescu, *Penel și sabie*, București, 2002, p. 170.

examinare mai de aproape m'a convins că iluzia trebuie să se transforme într-o tristă realitate. Când zic tristă, asta nu înseamnă că vreau să blamez arta și pe artiștii panoramei; pe aceia îi admir, căci știu să'ți dea impresia nenaturalului și a oribilului în gradul cel mai înalt. Artiștii cei serioși de la Ateneu fac o slabă concurență în direcția asta și nici de artele frumoase nu se apropie – bâjbăiesc între Rubens și Braun, dar îi rușinează și'i compromis pe amândoi”.

Din cronica scrisă în zeflema de Index reiese că și el suferea, la fel ca gazetarii din deceniile anterioare, de aceeași imposibilitate de a discerne licențele plastice și, în consecință, aștepta de la artiști un *mimesis* pur, o reproducere fidelă a naturii și a ființei umane.

Aceeași neînțelegere o dovedește și Theodor D. Speranția în *Cronica* sa din „Lumea ilustrată”¹². Și el laudă realismul și forța pictorilor de a-l reda cât mai corect. Chiar dacă îl elogiază pe Grigorescu drept „copilul dezmiardat al naturei” ce „și-a cucerit demult bastonul de mareșal al picturii românești”, nu-și poate înfrâna o ironie la adresa unuia dintre tablourile expuse ce purta specificarea că nu este terminat, „ca și cum celălalt ar fi terminat!”

Oricum, cronica lui Speranția este, în general, favorabilă și denotă competență în analizarea lucrărilor, așezând pe fiecare expozant la locul cuvenit al scării valorice. Pe G.D. Mirea îl etichetează drept „cel mai mare portretist român”, apreciind la maximum trăsăturile prințului Dimitrie Ghica ieșite de sub penelul acestuia. *Marina* lui Eugen Voinescu este acoperită de superlative. Pe Artechino îl critică pentru că-i lipsește „delimitarea umbrei și a luminii așa cum, mai ales, un tablou de gen o reclamă” în compoziția *Colț din atelierul meu*. Lui Titus Alexandrescu îi contestă verismul din alegoria *La Verité* iar lui Ion Bălănescu expresivitatea din *Capul de expresie*. Muncitorul revoltat al lui Arthur Verona, intitulat *Je proteste*, este apreciat pentru valoarea sa de mesaj și pentru curajul de a aborda tematica socială. În Luchian sesizează un talent viguros, care se va afirma plenar în viitor, chiar dacă în compoziția cu țigani pe care o prezenta acum dădea dovada unei neglijențe tehnice: „Ștefan Luchian are un foarte original temperament și, deși în cele șase pânze ale sale, și chiar în *Vezi tu Stane, vine iarna*, deși nu prea strălucește printr'o ireproșabilă execuție, totuși, nu mă feresc a spune că este o poezie ciudată, un amestec de grație și de ironie care doarme în sufletul lui Luchian. Pe el îl atrag scenele bizare ori naive și când va dobândi siguranța care să dea penelului său naturalul și căldura comunicativă a tranzițiilor insensibile în ton și lumină, mă prind că Luchian va ști să ne dea întrupată epopea acestor copii rătăciți ai Indiilor îndepărtate, care parcă au ceva de spus lui Luchian”.

Toți ceilalți expozanți beneficiază de comentarii mai lungi sau mai scurte în cronica lui Th. Speranția. Importantă pentru cercetătorul contemporan este ilustrarea aceluși număr al revistei și al următorului cu reproduceri ale celor mai

¹² Th.D. Speranția, *Cronica*, în „Lumea ilustrată”, nr. 5/1895.

reprezentative lucrări din expoziție, unele menționate de cronicar, altele nu¹³. În acest fel, multe dintre lucrările a căror urmă s-a pierdut capătă azi concretețe și pot îmbogăți iconografia aferentă unei istorii a saloanelor oficiale. Intenția de a publica aceste imagini era anunțată de redacție încă de la numărul precedent când, într-o notă, era anunțată deschiderea expoziției și desfășurarea vernisajului¹⁴.

Cronici ample consacră expoziției și G.I. Ionescu-Gion în „Revista Nouă”¹⁵, Nicolae Petrașcu în „Ateneul Român”¹⁶, Claymoor (Mișu Văcărescu) și Diogène (Oscar Briol) în „L'Indépendance Roumaine”¹⁷.

Diogène evidențiază prezența pe simeză a unor lucrări de renume artiști francezi, ce fuseseră cumpărate cu un an înainte de Minister pentru Pinacoteca bucureșteană: *Nud* de Carolus Duran¹⁸, *O nimfă* de Jean-Jacques Henner¹⁹, *O femeie din Algeria* de Benjamin Constant, *Peisaj – Notre Dame din Paris* de René Billote și *Un cap* de Raphael Collin²⁰. Deși putea părea o decizie nepotrivită a președintelui expoziției de a alătura opere ale unor mari pictori străini de producțiile mai modeste ale tinerilor începători locali, cronicarul găsea că metoda era bună pentru a suscita emulația noii generații. De asemenea, el aprecia copiile executate de bursieri în muzeele europene și prevedea o evoluție strălucită realizatorilor lor, care aveau să dea la lumină, în viitor, valoroase opere personale: „Dl. Stăncescu, directorul școlii noastre de Bele Arte, a agățat în mijlocul Salonului nostru niște pânze de Cabanel, de Carolus Duran și de Henner și mai încolo, în fond, copiile după tablouri de maeștri executate de bursierii statului și de alți artiști români. Astfel, într’un singur loc de proporții foarte modeste avem o expoziție a artiștilor în viață, un fel de muzeu și cele trimise pentru premiul Romei. Această aranjare a fost criticată. A părut că se voia strivirea pictorilor noștri debutanți prin comparații descurajante. Din contră, eu găsesc că organizatorii noștri de la sălile Ateneului au acționat înțelept făcând ca operele artiștilor noștri români să participe, în timp și spațiu, punându-le sub ochi tot ceea ce încă mai trebuie să împrumute, cu muncă perseverentă, pentru a ajunge la splendidele manifestări ale înaintașilor. [...]. Expoziția de copii a tinerilor noștri bursieri este cu totul interesantă. Dacă ea oferă artiștilor noștri modele eterne, ea este, în egală măsură, dovada muncii serioase pe care o îndeplinesc bursierii noștri din străinătate. Aceste opere au o valoare reală

¹³ „Lumea Ilustrată”, nr. 6/1895.

¹⁴ *Cronica artistică - Expozițiunea operelor artiștilor în viață*, în „Lumea Ilustrată”, nr. 3/1895.

¹⁵ Ionescu-Gion, *Expozițiunea operelor artiștilor în viață (Palatul Ateneului)*, în „Revista Nouă”, nr. 9/ Iunie 1895, p. 349-356.

¹⁶ N. Petrașcu, *Expoziția artiștilor în viață din 1895*, în „Ateneul Român”, nr. 6/15 Iunie 1895, p. 509-517.

¹⁷ „L'Indépendance Roumaine”, nr. 5452/18(30) Mai 1895; 5453/19(31) Mai 1895; 5454/20 Mai (1 Juin) 1895; 5458/25 Mai (6 Juin) 1895.

¹⁸ ANIC, fond MCIP, dosar 333/1894, f. 179, 180, 182, 240.

¹⁹ Ibidem, dosar 423/1894, f. 3.

²⁰ Ibidem, dosar 92/1898, vol. I B, f. 120.

prin ele însele și au fost făcute pentru a-i tenta pe amatorii nerăbdători să dea somptuoaselor lor reședințe tablouri demne de pereții care le așteaptă. Sfânta Familie, de Rafael, Dante și Virgiliu în *Infern* de Delacroix, Răpirea lui Psyché de Prud'hon și Adormirea Maicii Domnului, de același pictor au fost magnific tratate de D. Alex. Bănulescu. Autoportretul lui Rembrand datorat penelului d-lui Simonide are întreaga savoare a tabloului maestrului. D-nii Șoldănescu, Serafim, Oscar Obedeau se disting în această expoziție deosebită. În sfârșit, eforturile și succesul tinerilor noștri artiști în producerea de capodopere sunt de mai bun augur și ne promet capodopere personale pe care ei înșiși ni le vor da într'o zi”²¹.

Chiar dacă presa nu se pronunțase asupra disensiunilor ce se creaseră între parte din tinerii pictori oponenți ai lui C.I. Stăncescu și vechea generație ori tinerii fideli maestrului lor, acestea existau și minau structura, și așa destul de fragilă, a vieții artistice naționale. Iar anul următor aveau să evolueze spre o irevocabilă secesiune. Prevăzător, în 1896, C.I. Stăncescu a început foarte devreme diligențele pentru organizarea expoziției: încă de la 4 martie el solicita Ministerului să medieze publicarea în „Monitorul Oficial” a anunțului către artiști de a-și depune lucrările, la Ateneu, în intervalul 1-15 aprilie pentru ca vernisarea să se desfășoare la 1 mai²². Acest anunț urma să fie publicat în trei numere ale periodicului, la interval de cinci zile unul de altul²³. Tot pe 4 martie, directorul Școlii de Belle-Arte și al expoziției cerea să fie tipărite și 100 exemplare ale Regulamentului expoziției „pentru a ne servi la diferite împrejurări”²⁴.

Pentru completarea juriului expoziției, Ministerul și-a desemnat membri în persoanele pictorului Nicolae Grigorescu, sculptorului Wladimir Hegel și arhitectului Ion Mincu. De această decizie Stăncescu era anunțat prin adresa nr. 2115/16 aprilie 1896²⁵. Juriul urma să se întrunească pentru deliberare asupra exponatelor pe data de 18 aprilie, așa că fiecare dintre cei selecționați au fost invitați oficial să ia parte la lucrări²⁶.

Respectuos față de forul tutelar, Stăncescu nu lua decizii independente în privința datei vernisajului ci, prin adresa nr. 25/3 mai 1896, în care anunța că terminase panotarea expoziției în sălile de la Ateneu, cerea precizări în acest sens²⁷. Apostila ministerială hotăra ziua de 5 mai și ora 10 pentru festivitatea respectivă.

Expoziția se deschide la data fixată. Dar, din ea lipseau unii dintre cei mai promițători artiști tineri, care, nemulțumiți de directorul expoziției, au refuzat să expună și și-au deschis propria expoziție, Salonul artiștilor independenți, susținut

²¹ Diogène, *Au Salon*, în „L'Indépendance Roumaine”, nr. 5458/25 Mai (6 Juin) 1895.

²² ANIC, fond MCIP, dosar 304/1896, f. 3, 11.

²³ Ibidem, f. 12.

²⁴ Ibidem, f. 14.

²⁵ Ibidem, f. 28v.

²⁶ Ibidem, f. 28.

²⁷ Ibidem, f. 29.

de colecționarul Alexandru Bogdan Pitești²⁸. Această lipsă a unor nume sonore se observă și din lista laureaților înaintată de Stăncescu după deliberările din 26 mai. Calitatea exponatelor fiind destul de scăzută, nu putuseră fi acordate decât medalii de clasa a III-a. Medaliații la secțiunea pictură au fost Alexandru Bănulescu pentru un *Studiu*, N. Grimani pentru un *Portret*, A. Dimitriu pentru *Arătura de toamnă*, Costin Petrescu pentru *Un simpatic* și Romeo Cavi pentru *Columna lui Traian* executată în acuarelă. Mențiuni au primit Elvezia Paini pentru un *Portret*, C. Aricescu pentru un *Peisaj*, Sc. Negrescu pentru *Studiu*, M. Mărgăritescu pentru *Portret*, I. Burhelea pentru *Cap de expresie* și d-na Rogusca pentru *Interior*. La secțiunea sculptură au fost decernate medalii lui Atanasie Constantinescu pentru un *Studiu* și lui Dimitrie Paciurea pentru un *Bust*; nu a fost dată nici o mențiune²⁹. Procesul verbal era semnat de C.I. Stăncescu, I.E. Florescu, Ion Mincu, W. Hegel, Eugen Voinescu, G.D. Mirea, Titus Alexandrescu și Ion Georgescu.

Când înainta acest proces verbal la Minister, pe 1 iunie, Stăncescu solicita și fondurile necesare medaliilor, 1750 lei, deoarece fiecărui medaliat îi reveneau 250 lei³⁰. Ministrul aprobă cererea și înaintează ordonanța de plată pentru acea sumă³¹. Sunt returnate directorului expoziției și diplomele laureaților, ce le trimisese spre semnare și ștampilare la forul tutelar³².

Lista cheltuielilor este și ea înaintată de Stăncescu, spre decontare, împreună cu toate chitanțele justificative. Pentru expoziția din 1896 fuseseră investiți 1200 lei, atât pentru consumabile (frânghie, cuie, cârlige mari și mici, belciuge, țințe, un geam de tablou, satin pentru acoperirea panourilor), cât pentru achitarea serviciilor unor angajați temporari (tâmplarul, librarul, servitorul ce a ajutat la montarea expoziției și un altul care a avut în grijă spațiul de depozitare și sălile în intervalul 1 aprilie – 15 iunie)³³.

Valoarea, în general scăzută, a expoziției oficiale era accentuată de existența Salonului artiștilor independenți, net superior, neîncorsetat de orientarea academistă a curentului oficial.

În manifestul, publicat în limba franceză, în *Catalogul primei expoziții a Artiștilor Independenți* – pe a cărei copertă era un desen al lui Nicolae Vermont reprezentând un nud feminin cu brațele ridicate arătând lanțurile rupte, imagine emblematică pentru descătușarea din robia oficialităților – se arată că ruptura nu s-a produs ca reacție de protest la adresa lui C.I. Stăncescu, ci drept mijloc de creație debarasată de principii învechite: „Noi voim astăzi să rupem cu trecutul și să ne

²⁸ Jacques Lassaigue, *Ștefan Luchian*, București, 1972, p. 49; Petre Oprea, Barbu Brezianu, *op. cit.*; Petre Oprea, *Colecționarul mecenat Alexandru Bogdan Pitești*, București, 1999, p. 24.

²⁹ ANIC, fond MCIP, dosar 304/1896, f. 38-38v.

³⁰ Ibidem, f. 37.

³¹ Ibidem, f. 39.

³² Ibidem, f. 44.

³³ Ibidem, dosar 483/1969, f. 2, 3, 8, 9.

declarăm independenți, fiind convinși că suntem chiar, și că orice fel de tutelă, orice fel de autoritate constituie o opreliște în dezvoltarea artei și este de-a dreptul vătămătoare personalității artiștilor. Arta trebuie să fie liberă, arta trebuie să fie neatârnată și artiștii trebuie să asculte numai de conștiința și de lucrările lor. Fără să dușmănim pe nimeni, fără venin și fără imputări la adresa nulităților și a nevolnicilor care barează drumul celor tineri și poate și al celor tari – ne despărțim pentru a încerca să făurim o artă independentă, pentru a scutura jugul ce ne apasă. Nu incapacitatea notorie a cutărui sau cutărui personaj stânenitor și cumular, astăzi în fruntea expoziției oficiale, este pricina care ne împinge la răzvrătire, ci gândul că încercarea noastră va da, poate, un nou având artelor în România. Credem într-adevăr că expoziția oficială nu poate avea în fruntea ei un om în care se întrunesc două calități, mitocănia și flexibilitatea șirii spinării. [...] Sfada noastră nu este o ceartă între persoane. Sfada a fost picătura care a făcut să se reverse paharul. Această sciziune este manifestarea de independență a câtorva artiști care nu înțeleg să fie preocupați decât de arta lor, iar nu de conveniențe mondene sau politice. Voim să prezentăm publicului sinceritatea operei noastre, fără a fi însoțită de medalii câștigate prin mai multă sau mai puțină slugărnice, dibăcie sau hatâr. Nu suntem, de altfel, nici campionii unei arte noi, a unei noi școli. Jos criteriile, jos bisericuțele, jos cercurile de admirație mutuală.”³⁴

Manifestul era semnat de Constantin Artachino, Ștefan D. Luchian, Nicolae Vermont și Alexandru Bogdan-Pitești. Pentru a accentua bășcălia la adresa „personajului stânenitor și cumular”, pe ultima pagină a catalogului a fost reprodusă caricatura lui C.I. Stăncescu datorată ascuțitei penițe a lui Nicolae Petrescu-Găină: un joben enorm, cu boruri largi, tras peste urechile ascuțite de satir accentuează trăsăturile mefistofelice ale detestatului model.

Afirmația că secesioniștii „nu sunt campionii unei arte noi, a unei noi școli” era foarte adevărată, căci nici unul dintre expozanți nu adusesese lucrări epocale. Cel puțin, între cele 15 pânze ale lui Luchian erau 6 care aveau o tematică foarte conformistă, aceea a Războiului de Independență: *Curaj*, *Santinela*, *Santinela din 77*, *Santinela din 1877*, *Studiu de roșior* și *Vedeta*³⁵. Celelalte erau peisaje sau compoziții intimiste.

Numărul cel mai mare de lucrări îl avea Nicolae Vermont, aproape 80 de picturi, desene și acuarele, pe care le mai prezentase publicului într-o expoziție personală. Ceilalți participanți erau C. Artachino, I. Angelescu, L. Dolinski, N. Grant, I. Orăscu, N. Petrescu-Găină, I. Țincu, doamnele S. Roguska și Stela Șerbănescu, Lardel, Stroia, Al. Satmari și artistul francez Maximilian Luce, la care

³⁴ Petre Oprea, Barbu Brezianu, *op. cit.*, p. 141.

³⁵ *Ibidem*, p. 143.

se adăugau, cu câte o lucrare, G.D. Mirea și Ion Georgescu, ambii profesori la Școala de Belle-Arte³⁶.

Presa s-a grăbit să comenteze atât sciziunea, cât și cele două expoziții a căror comparație nu evidenția prea multe diferențe între ele.

La finele lunii aprilie, când secesiunea încă nu se produsese, cronicarul ziarului „Adevărul”, ce semna cu pseudonimul Gal, pleda pentru o reconciliere între taberele oponente, argumentând că, dacă publicul era și așa destul de firav și neinteresat de manifestări artistice, în situația apariției încă a unei expoziții, vizitatorii se vor diminua prin împărțirea în aderenți și simpatizanți ai grupurilor de plasticieni: „Vedeți dar că Dumnezeu dacă dă, dă deodată; de unde înainte n’aveam nici o singură expoziție și de unde până acum n’aveam cu ce popula numai *una*, acum avem material îndeajuns chiar și pentru două! Publicul, pe care așa de ușor l-am atras când am avut o expoziție, publicul acesta cât de numeros va mai fi când se va împărți și el. Căci fatal este să urmeze și el pe artiștii săi favoriți și cum unui bun Român îi cade greu să viziteze o expoziție, după ce printr’un efort supraomnesc o va fi făcut aceasta, mai vizita-va el oare și o a doua? Pentru viitorul artei voastre, artiști, dezbinarea ar fi o piedică prea mare: îndurați mai bine o nedreptate, călcați-vă mai bine pe inimă, rămâneți toți alături de dragostea artei voastre, pe care, suflete de artiști sunt sigur că o iubiți! Tânăra noastră artă se împiedică îndeajuns la orice pas și voi, cari chemați sunteți să-i creați calea, tocmai voi voiți să-i puneți obstacol? [...] De aceea, artiști, în interesul vostru, al artei, al publicului românesc, strângeți-vă rândurile. Scisiunile nu vin niciodată prea târziu.”³⁷

După ce ruptura dintre „oficiali” și „independenți” se produsese, Gal revine cu o cronică în care găsește și părțile bune ale acestei secesiuni tocmai în posibila creștere a numărului vizitatorilor, atrași de curiozitate și de scandal; apoi, consideră că noile generații de artiști în formare vor învăța ceva din expoziția secesioniștilor și vor ști să se distanțeze de „fabricanții de dulcéuri”³⁸, adică de „oficialii”, care abordau o tematică și o tehnică dulceagă. Îi caracterizează apoi, competent, pe capii secesioniștilor: „D. Vermont este ceea ce s’ar numi un artist conștiincios modern de școală nouă. D. Artachino un artist conștiincios modern de școală veche pe când Luchian este tipul perfect al artistului modern [...]. Luchian [...] este și tipul adevăratului artist independent. O tehnică largă și nețărnută de nici un prejudețiu, un simțământ adânc și o concepție simplă dar puternică. Puterea d-lui Luchian rezidă în talentul său coloristic. Luchian înnoată în culori și pentru ca să ai o idee de ceea ce se numește putere coloristică trebuie să vezi pastelurile sale: *Liniște și În alte vremuri*.” De aceea, autorul consideră că s-ar cuveni ca lui

³⁶ *Ibidem*, p. 139, 143-144.

³⁷ Gal, *Expoziția Artiștilor în viață*, în „Adevărul”, nr. 2520/25 Aprilie 1896.

³⁸ Idem, *Expoziția artiștilor independenți*, în „Adevărul”, nr. 2528/7 Mai 1896.

Luchian să-i dedice un studiu independent pentru a arăta importanța și efectul ce-l va avea asupra artei românești. Dar această sugestie nu rămâne decât în stadiul de intenție pentru că nu va mai scrie nimic despre talentul și reprezentativul secesionist.

În următoarea cronică Gal analizează critic juriul salonului oficial și obiectează în privința favoritismului ce-l dovedește în acordarea distincțiilor, începând chiar cu membrii juriului, care se autopremiază³⁹. Are apoi o remarcă judicioasă privind lipsa de unitate a creațiilor celor ce expuneau la salon: „[...] Fără îndoială că și în expoziția oficială se află tablouri cari dau mărturie pentru talente destul de însemnate și cari prin tematica liberă și concepția aleasă cari le caracterizează, puteau foarte bine să figureze în vreo expoziție independentă. Se constată tocmai dintr'aceasta faptul că noi n'avem încă o artă oficială. Școalele noastre de belle-arte n'au încă o tradițiune artistică care numai cu greu ar face ca să fie primită o schimbare sau o reînnoire [...]. În expoziția oficială nu se poate constata o unitate în tendința artistică, mai mult încă, nu se poate constata predominarea unei asemenea tendințe care ar putea fi luată drept aceea a majorității juriului.”⁴⁰

În sfârșit, în ultima cronică, atrage atenția asupra preponderenței genurilor ușoare, a naturii statice și a peisajului și, eventual, a scenei mitologice, care nu implicau imaginația și nici performanțele tehnice necesare unor compoziții de idei, cu multe personaje și regie amplă a spațiului: „Este o caracteristică pentru salonul nostru oficial ca acei artiști cari se dedau naturelor moarte, portretelor și peisagiilor, predomină pe când acei cari și-ar lua inima'n dinți și ar face o lucrare originală, product al fanteziei sau inspirațiunei, o lucrare în care patimile omenești să serve de subiect, sunt prea puțini, și câți sunt n-au ajuns nici pe departe a aduce la îndeplinire ceea ce și-au propus. Toate tablourile însă cari se mișcă pe terenul ideilor, nu găsesc în cele mai multe cazuri alte subiecte decât acelea scoase din mitologia greacă și prin urmare tratate și răstratate de către pictorii din străinătate *Nimfe și Dafnes și Cloe, Cloe și Dafnes și Nimfe*. Subiectele luate cu predilecție din mitologia greacă și tratate după un tipar destul de bine cunoscut chiar acelora care nu și-au făcut educația artistică decât din revistele ilustrate, sunt dovadă de lipsă de idei și concepțiuni noi.”⁴¹

Aceeași lipsă a lucrărilor cu tematică majoră o deplângea și cronicarul ziarului „Dreptatea”, ce semna cu pseudonimul Faust. El găsește cauza acestei situații în carențele tehnice ale artiștilor și în lipsa de stăruință pentru propria operă: „Când vizitezi «expozițiile noastre artistice» ceea ce te izbește chiar de la intrare e profuziunea naturelor moarte și a peisajurilor. Ți-ai putea închipui că în țara

³⁹ Idem, *Expoziția artiștilor în viață*, în „Adevărul”, nr. 2537/16 Mai 1896.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Idem, *Salonul din 1896*, în „Adevărul”, nr. 2545/26 Mai 1896.

românească bântuie în zilele noastre un curent misantropic, adorator al naturii neînsuflețite, un curent Ponsseau-Chateaubriand, pentru care un grup de copaci sau un lac printre stânci e de o mie de ori mai interesant decât un conflict de patimi omenești. Ai putea crede toate astea dacă n'ai ști adevărata pricină de ce pictorii noștri nu zugrăvesc decât extrem de rar chipuri omenești. Și adevărata pricină e lipsa – dacă nu de talent – de muncă stăruitoare și neobosită. [...] De aceea, expozițiile noastre de pictură au mai mult aerul unor «săli de desen și pictură» de pe la licee și pensionate decât al unor «saloane». Premiul e obținut de cel care are mai puține greșeli de tematică: *ideea* e nulă la toți.”⁴²

Chiar și dramaturgul și publicistul I.L. Caragiale se implică în confruntarea dintre „oficiali” și „independenți”. Articolul său, intitulat *Două saloane*, este plin de ironii bine plasate la adresa unora și a altora. El ridiculizează ghidajul pe care Juan Alpar îl făcea în salonul oficial pentru a explica, mai ales la nuduri și la portrete „asupra vârstei și sexului persoanei zugrăvite cât și asupra sexului și vârstei celui ce a zugrăvit-o”.⁴³ Vizita la Ateneu, la „oficiali”, era însoțită de cântecele muncitorilor care, în acel moment, pictau hemiciclul sălii mari și ignorau cu totul prezența publicului la expoziție. În același timp, contrar uzanțelor dintr-o galerie, la „independenți”, din frondă, era prinsă o plăcuță pe care scria „Fumatul NU e interzis”. Concluzia lui Caragiale este la fel de amuzantă ca întregul ton al cronicii: „Iată deosebirea fundamentală între cele două saloane inimice. Afară de aceasta, amândouă seamănă”.

Eroii disputei artistice deveniseră, peste noapte, celebrități. „Adevărul” publică, pe prima pagină la rubrica *Tipuri* sau *Actualități*, portretele – uneori șarjate – ale personajelor principale. Cel dintâi este C.I. Stăncescu, fiind folosită caricatura, deja celebră, a lui Petrescu-Găina⁴⁴. Urmează apoi Nicolae Vermont⁴⁵, Ștefan Luchian⁴⁶ și Alexandru Bogdan-Pitești⁴⁷, fiecare cu portrete deloc dezavantajante, ci, mai degrabă, flatante.

Cu ocazia Serbărilor Presei din acea primăvară, secesioniștii decoraseră, cu fantezie și bun gust, un local din Grădina Bragadiru, pretențios numit „Cârciumă artistică”. În zilele de 8 și 9 iunie cârciuma atrăsese un public entuziast mai ales de notorietatea pe care o căpătaseră plasticienii care contribuiseră la aranjarea ei. Tot în „Adevărul” este publicat un desen al fațadei acelui local care, pe panoul din stânga intrării avea caricatura, la dimensiuni colosale, a lui Stăncescu. De cealaltă

⁴² Faust, *Pictura la noi*, în „Dreptatea”, nr. 86/17 Maiu 1896.

⁴³ Caragiale, *Două saloane*, în „Epoca literară”, nr. 5/13 Maiu 1896.

⁴⁴ Vardalabum, *Tipuri. C. Stăncescu*, în „Adevărul”, nr. 2534/12 Mai 1896.

⁴⁵ Idem, *Tipuri. Vermont*, în „Adevărul”, nr. 2538/17 Mai 1896.

⁴⁶ Inter, *Actualități. Lukian*, în „Adevărul”, nr. 2542/23 Mai 1896.

⁴⁷ Idem, *Actualități. Bogdan-Pitești*, în „Adevărul”, nr. 2546/28 Mai 1896.

parte se reprezentaseră câțiva dintre secesioniști: Vermont, Bogdan-Pitești, Jiquidi și poetul Radu Rosetti⁴⁸.

Astfel, în loc să creeze pasiuni puternice, ură și înverșunare de o parte și de alta, secesiunea a oferit amatorilor de artă posibilitatea de a viziona două expoziții în același timp, nu foarte deosebite una de alta, și să facă haz de ironiile și glumele cronicarilor pe socoteala acestei situații fără precedent.

Pentru a scăpa de atacuri și a-și face noi aliați, C.I. Stăncescu se gândește să adopte o nouă politică în cadrul expozițiilor, aceea de a încuraja tineretul din care, evident, opozații săi direcți nu făceau parte. Parcă și mai grăbit decât în anul anterior, în 1897 Stăncescu întocmește încă din luna februarie anunțul pentru expoziția ce trebuia să se deschidă pe 1 mai, la Ateneu⁴⁹. Apropiindu-se momentul jurizării lucrărilor depuse, pe 22 aprilie, președintele expoziției – așa cum îi plăcea lui Stăncescu să semneze în această perioadă – amintește forului tutelar că trebuie să-și desemneze membri în comisia de primire și de premiere a artiștilor expozanți⁵⁰. Părând a nu avea de unde alege, noul ministru Spiru Haret propune aceleași persoane ca și în anul precedent: Nicolae Grigorescu, Wladimir Hegel și Ion Mincu. Cei trei sunt înștiințați de onoarea ce le fusese făcută iar lui Stăncescu îi este adusă la cunoștință alegerea făcută⁵¹. În preziua deschiderii expoziției președintele ei cere suma de 600 lei pentru acoperirea unor cheltuieli urgente⁵².

Pe 28 mai are loc întrunirea juriului pentru deliberări în vederea acordării distincțiilor. La pictură este acordată medalia de clasa a II-a lui Menelas Simonidi pentru compoziția *Moartea lui Mitridete*, medalia de clasa a III-a îi revine lui Pericle Capidan pentru *Italianca* iar mențiunile lui Ilie Burghilea pentru *Portretul meu*, Ion Câmpineanu pentru *Cap de bătrân*, V. Damian pentru *Exercițiu de flaut*, G. Mărculescu pentru *O fată în cămașă*, V. Ravici pentru *Cap de expresie* și D. Tintoreanu pentru *Portret*. La sculptură, medalia de clasa a III-a revine lui Georgio Vasilescu pentru *Remembranze* și lui Valentin Brustolon pentru *Frangar non flutar* iar mențiune lui N. Constantinescu pentru *Sub boltă*. Încă o mențiune onorabilă este acordată, pentru pastel, Zefirinei Stăncescu pentru *Cap de femeie*⁵³. Era pentru prima dată când grafica era premiată de sine stătător, căci până atunci orice fel de lucrare de acest fel era asimilată picturii. Procesul verbal era semnat de C.I. Stăncescu, G.D. Mirea, Ion Georgescu (în calitate de profesori ai Școlii de Belle-Arte), Titus Alexandrescu, Juan Alpar și Ștefan Ionescu-Valbudea (ca membri aleși de expozanți din rândurile lor) și Wladimir Hegel și Ion Mincu (membri desemnați

⁴⁸ Vardalabum, *Actualități. Cărciuma artistică*, în „Adevărul”, nr. 2570/25 Iunie 1896.

⁴⁹ ANIC, fond MCIP, dosar 154/1897, f. 16.

⁵⁰ Ibidem, f. 91.

⁵¹ Ibidem, f. 32-32v.

⁵² Ibidem, f. 116.

⁵³ Ibidem, dosar 152B/1897, vol. I, f. 124-124v; A. [N. Petrașcu], *Cronica*, în „Literatura și Artă Română”, nr. 8/1897.

de minister). Nici de data aceasta, ca și la anterioara ediție, Nicolae Grigorescu nu participase la jurizare și nu semnase acest act.

În adresa prin care înainta spre aprobare procesul verbal al juriului, Stăncescu solicită și eliberarea sumei de 750 lei, care corespundea valorii celor trei medalii de clasa a III-a și, în același timp, propunea ca lui Menelas Simonidi să nu-i mai fie dată suma cuvenită pentru medalia de clasa a II-a căci lucrarea fusese deja achiziționată, cu o sumă importantă, pentru Pinacotecă⁵⁴.

Într-adevăr, în decembrie 1896 Simonidi oferise Ministerului acest tablou cu suma de 8000 lei, precizând că a lucrat la el un întreg an și apoi l-a expus, cu succes, la Salonul din Paris din același an precum și la manifestarea de la Ateneu⁵⁵. Ministrul desemnase o comisie formată din C.I. Stăncescu, Nicolae Grigorescu și G.D. Mirea pentru a se pronunța în privința valorii lucrării⁵⁶. Grigorescu nefiind în Capitală, locul său este luat de sculptorul Ion Georgescu⁵⁷. Pe 19 decembrie comisia examinează tabloul și propune achiziționarea cu 7000 lei⁵⁸. Tânărul pictor a fost încunoștiințat pe 17 ianuarie 1897 de decizia Ministerului⁵⁹. Dar abia în luna aprilie, după votarea bugetului pe anul 1897–1898, îi pot fi dați banii cuveniți. Tatăl artistului, Theodor Simonidi, solicită Ministerului ca suma respectivă să fie divizată, 3500 lei să-i fie trimiși fiului său la Paris, unde se afla la perfecționare, iar 3500 lei să-i fie dați bancherului Leon Mihailovici, pentru un împrumut⁶⁰. Aproape cu un an înainte, o reproducere, probabil fotografică, a *Morții lui Mitridete*, ce figurase în salonul parizian, fusese expusă în sala depeșelor de la redacția ziarului „Adevărul”⁶¹.

Pentru că din suma de 4000 lei ce era prevăzută pentru organizarea expoziției mai rămăseseră disponibili 2600 lei, Stăncescu propunea să fie achiziționate pentru muzeul bucureștean și pentru cel din Iași câteva dintre lucrările expuse, alăturând și sumele la care le estima pe fiecare: *Mere și vase*, pastel de Titus Alexandrescu pentru 150 lei, *Studiu*, ulei de N. Grimani pentru 450 lei, *Cap de bătrân* de Sava Henția pentru 150 lei, *Cap de copil* de G.D. Mirea pentru 400 lei, *Casă la Câmpina* de Juan Alpar pentru 300 lei, *Peisaj de toamnă* de Constantin Jiquidid pentru 200 lei, *Pepeni și struguri, acuarelă* de Emil Sperlich cu 300 lei, *Vânzător de ziare* de D. Marinescu pentru 200 lei și *Cap*, studiu în gips de Athanasie Constantinescu pentru 250 lei⁶². Exceptând lucrarea lui G.D. Mirea,

⁵⁴ ANIC, fond MCIP, dosar 152B/1897, vol. I, f. 123.

⁵⁵ Ibidem, dosar 304/1896, f. 153.

⁵⁶ Ibidem, f. 32, 155.

⁵⁷ Ibidem, f. 156.

⁵⁸ Ibidem, f. 154.

⁵⁹ Ibidem, f. 2, 29.

⁶⁰ Ibidem, f. 23.

⁶¹ „Adevărul”, nr. 2528/5 Mai 1896.

⁶² ANIC, fond MCIP, dosar 152B/1897, vol. I, f. 117.

ministrul aprobă în apostila sa cumpărarea tuturor celorlalte propuse iar directorul Pinacoteiei și al Școlii de Belle-Arte este înștiințat de aceste achiziții⁶³.

Ca de obicei, Stăncescu trimite cele 12 diplome la Minister pentru a fi semnate de deținătorul acelui portofoliu⁶⁴. Acestea sunt returnate după ce s-au semnat, dar însoțite și de lotul diplomelor din 1896 parțial neridicate de laureați⁶⁵. State de plată sunt făcute separat pentru cei trei medaliați care primiseră fiecare câte 250 lei⁶⁶ și pentru artiștii cărora le fuseseră achiziționate lucrările⁶⁷.

După închiderea expoziției, președintele ei înaintează chitanțele de cheltuieli la Minister, spre decontare⁶⁸. Cel mai mult fusese investit în consumabile, 389 lei (100 invitații către artiștii expozanți, 100 plicuri, 400 cataloage și broșarea lor, 400 invitații pentru vernisaj, 100 afișe și 10 carnete – probabil condici ori registre – pentru înscrierea lucrărilor primite)⁶⁹. Este probabil că unele dintre aceste tipizate, furnizate de firma „La Penița de scris”, proprietatea lui C. Biciovski, să nu fi fost întrebuințate în totalitate în acest an, căci juriul avea doar 9 membri iar numărul de 100 de invitații ar fi fost imposibil să se epuizeze cu acest prilej.

Făcând cu propria-i mână socotelile cheltuielilor, ministrul Spiru Haret stabilea că acei 500 lei ce nu-i fuseseră acordați lui Simonidi să fie repartizați „ca despăgubire bănească acordată la doi concurenți care au luat parte la concursul pentru marele premiu de străinătate (conform regulamentului)”⁷⁰. Este de observat că, între fondurile destinate expoziției și cele ale Școlii de Belle-Arte nu se făcea mare diferență: banii rămași erau puși la dispoziția elevilor care candidau pentru bursa de străinătate.

Voind să atragă tineretul de partea sa, Stăncescu a încurajat elementele promițătoare ale noii generații. Ușile salonului Ateneului au fost deschise și unor artiști din provincie, în speță de la Iași, care au fost chiar premiați, precum Ilie Burghilea, Vasile Damian și Dimitrie Tintoreanu, elevi al lui Panaiteanu-Bardasare și ai lui Stahi.

În același timp, confruntarea dintre „oficiali” și „independenți” nu a mai avut loc în 1897 din cauza unei banale chestiuni administrative: deși secesioniștii intenționau să deschidă o nouă expoziție, aceasta nu a mai fost posibil pentru că nu au mai putut închiria sala pe care și-o doreau și au renunțat să o organizeze în altă

⁶³ Ibidem, f. 119.

⁶⁴ Ibidem, f. 139.

⁶⁵ Ibidem, f. 140.

⁶⁶ Ibidem, dosar 183 II/1897, f. 163v.

⁶⁷ Ibidem, f. 164v.

⁶⁸ Ibidem, f. 127, 168, 169, 170.

⁶⁹ Ibidem, f. 171, 171v, 175.

⁷⁰ Ibidem, dosar 152B/1897, vol. I, f. 116v.

parte⁷¹. Totuși, opoziția lor nu luase sfârșit. Dimpotrivă, în toamna aceluiași an, majoritatea plasticienilor „independenți” formează o societate artistică, „Ileana”, care va fi foarte activă și va avea rezultate notabile.

După insuccesul de a organiza o nouă expoziție, „independenții” au hotărât să dea trâinicie nucleului dizident și au înființat societatea „Ileana”⁷². Încă de la fondare, „Ileana” s-a dovedit o structură dinamică și polarizatoare, la ea aderând aproape 300 de membri. Cotizațiile pe care le plăteau permitea organizației o destul de mare independență și oferea posibilitatea înfăptuirii diverselor programe culturale. Una dintre primele inițiative a fost fuzionarea cu o altă organizație de plasticieni, „Cercul Artistic”: în cadrul unei ședințe a celei din urmă, ținută pe 17 noiembrie 1897, o delegație de membri marcant ai „Ilenei”, literatul și mecenatul Alexandru Bogdan-Pitești, pictorii Ștefan Luchian, Nicolae Vermont, Constantin Aricescu și arhitectul Ștefan Ciocârlan, fac propunerea de unificare. Aceasta se înfăptuiește doar parțial, în vederea organizării de expoziții comune, fără a se contopi și din punct de vedere organizatoric și administrativ⁷³. De precizat că, în mod surprinzător, în ambele societăți erau înscriși și câțiva dintre „oficiali”, începând chiar cu capul acestora, C.I. Stăncescu, urmat de principalii săi acoliți, Juan Alpar și Titus Alexandrescu și de alții, mai puțin convinși, care își mutau ușor afinitățile după interese⁷⁴.

Prima – și unica, de altfel – manifestare de anvergură a Societății „Ileana” a fost organizarea, la Hotelul Union, a unei expoziții internaționale de artă. Vernisajul a avut loc pe 26 februarie 1898 și a atras un numeros public. Erau expuse 156 lucrări, dintre care 25 aparțineau unor artiști de peste hotare. Ceea ce a uimit publicul a fost faptul că aceste opere venite din străinătate erau destul de inegale și slabe calitativ, nicidecum de nivelul la care se așteptase toată lumea. Aceasta a evidențiat, însă, valoarea deosebită a plasticienilor autohtoni care, în mod obișnuit, erau minimalizați prin comparații defavorabile cu creațiile măștrilor străini. Nici chiar lucrările lui Jean-Jacques Henner, unul dintre artiștii francezi adulați în acea vreme de pictorii români – și căruia, în 1894, îi fusese comandată lucrarea *O nimfă* pentru Pinacoteca bucureștenă⁷⁵ – nu au entuziasmat vizitatorii. În schimb, pânzele lui Nicolae Grigorescu și, mai ales, cele 20 ale lui Ștefan Luchian au fost apreciate fără rezervă. El surprinsese pe pânză mai multe peisaje din timpul recentelor inundații de la Grozăvești, executate după fotografii, ceea ce

⁷¹ Petre Oprea, Barbu Brezianu, *op. cit.*, p. 140.

⁷² Petre Oprea, *Ileana – societate pentru răspândirea gustului artistic din România (1897–1899)*, în SCIA, 1960, nr. 2, p. 202-207; idem, *Societăți artistice bucureștene*, București, 1969, p. 31-40.

⁷³ Idem, *Societăți artistice bucureștene*, p. 203; p. 33.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ ANIC, fond MCIP, dosar 423/1894, f. 3.

a stârnit un diferend între autor și Juan Alpar⁷⁶. Mulți dintre ceilalți expozanți prezentau tot peisaje. Unii dintre ei experimentau, cu timiditate, maniera impresionistă și-și intitulaseră lucrările în concordanță: *Efect de soare*, *Efect de lună*, *Efect de dimineață* semnate de Constantin Aricescu, *Un pod peste Tibru (efect de dimineață)*, *Oițe păscând (efect de dimineață)* și *O biserică minunată (efect de seară)* de sculptorul Filip Marin⁷⁷. Mai fuseseră prezente pe simeză lucrări de G.D. Mirea, Constantin Artachino, Menelas Simonidi, Juan Alpar, Constantin Pascali, Nicolae Gropeanu, Eduard și Nicolae Grant, Oscar Obedeau, Gheorghe Popovici, Titus Alexandrescu, Dimitrie Serafim, Ion Bărbulescu, Ion Țincu, Petre Bellet, Vasile Ravici, Constantin Jiquidi etc.⁷⁸

Expoziția a avut un răsunător succes. Amatorii au achiziționat foarte multe lucrări. A fost editată o revistă a Societății „Ileana”, a cărei primă copertă a fost desenată de Luchian⁷⁹. Din fondurile proprii se intenționa achiziționarea de lucrări reprezentative care să fie ulterior donate Pinacotecii. Pentru artiștii strâmtorați erau puse la dispoziție, gratuit, șeualete, pânze și materiale, precum și spațiul din Str. Brezoianu nr. 7, unde-și avea sediul societatea, pentru a lucra în tihnă atunci când doreau⁸⁰.

Deși se intenționase organizarea unei alte expoziții de grup în toamna aceluiași an, aceasta nu a mai văzut lumina simezei iar societatea și-a încetat, treptat, activitatea. Dar fulguranta sa apariție pe firmamentul plasticii naționale și puterea de a atrage pe mulți dintre „oficiali” au demonstrat forța de care era capabilă generația de tineri plasticieni dornici de înnoire nu numai în maniere de lucru ci și în sistemul valoric și organizatoric al mișcării artistice românești.

Când membri Societății „Ileana” își pregăteau expoziția, începuse și C.I. Stăncescu demersurile pentru salonul oficial. Pe 31 ianuarie el înainta la Minister anunțul pentru strângerea de lucrări, ce trebuia publicat în cinci numere ale „Monitorului Oficial”⁸¹. În ultima decadă a lunii martie i se aprobă cererea pentru 400 lei, necesari micilor cheltuieli organizatorice⁸². La mijlocul lunii aprilie, în urma apelului președintelui expoziției, sunt desemnați membri juriului din partea Ministerului. Și, la fel ca în anii precedenți, aceștia sunt Grigorescu, Hegel și Mincu⁸³. Dar, ca și dățile trecute, Grigorescu se eschiva și nu lua parte la jurizare.

⁷⁶ Jacques Lassaigue, *op. cit.*, p. 51-52.

⁷⁷ Petre Oprea, *Ileana – societate pentru răspândirea*, p. 205; idem, *Societăți artistice bucureștene*, p. 36.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Jacques Lassaigue, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁰ Petre Oprea, *Ileana – societate pentru răspândirea*, p. 206.

⁸¹ ANIC, fond MCIP, dosar 92/1898, vol. IIB, f. 454.

⁸² *Ibidem*, f. 455.

⁸³ *Ibidem*, f. 456.

Așa cum menționa procesul verbal, lucrările comisiei de premiere s-au desfășurat de-a lungul mai multor zile, pe 26, 27 și 29 mai. Însușindu-și probabil criticile la adresa autopremierii, doi membri ai juriului care erau și expozanți, Juan Alpar și Ion Georgescu, au cerut ca exponatele lor să nu intre în deliberarea colegilor⁸⁴. După multă vreme, în acest an a putut fi acordată medalia de clasa I-a, unui foarte dotat pictor animalier și de scene militare, polonezul Tadeusz von Ajdukiewicz, stabilit recent în România și intrat în serviciul Casei Regale, la recomandarea împăratului Franz Josef, când acesta a făcut o vizită la București și Sinaia, în 1896⁸⁵. Lui Ajdukiewicz i-a fost conferită această înaltă recompensă pentru lucrarea *Călăreți la vânătoare pe marginea unei ape*. Restul premianților la pictură au fost Arthur Verona pentru *În codrul Herța* și Eugen Voinescu pentru *Naufrațiați*, ambii cu medalia de clasa a II-a și N. Grimani pentru *Portretul trei C.I.*, Max Klang pentru *Portretul doctorului A.B.* și J. Valles pentru *Un costum italian din secolul al XVI*, toți trei cu medalia de clasa a III-a. Mențiunile au fost foarte numeroase: Ion Bălănescu pentru *Cap de bătrân*, Ion Bărbulescu pentru *Țărancă de la Olt*, G. Mărculescu pentru *Portretul d-lui M.S.*, Neylies pentru *Portretul d-nei S.W.*, P. Șerbănescu pentru *Flori*, Zefirina Stăncescu pentru *Siluetă de țigancă*, Ion Țincu pentru *În pădure*, D. Tintoreanu pentru *Mater Consoletrix* și I. Glaser pentru *Schița din Constantinopol*, în acuarelă. La secțiunea sculptură au fost decernate două medalii de clasa a III-a lui Mihail Gheorghiu pentru *Bustul unui adolescent*, lui Dimo Pavelescu pentru *Bustul d-lui T.M.* și o mențiune lui Magne-Giuseppe pentru basorelieful ce o reprezenta pe Principesa Maria cu primii doi născuți, Carol și Elisabeta. În sfârșit, la secțiunea arhitectură a fost doar o medalie de clasa a III-a pentru proiectul unei vile de la Constanța de Theodor Dobrescu⁸⁶.

Cu acest prilej, juriul făcea și propuneri de achiziții în care se regăsesc, cu mici excepții, aproape toți medaliații, fie cu lucrările premiate fie cu altele: *Cârciuma părăsită* de Juan Alpar, *Cap de bătrân* de Ion Bălănescu, *Țărancă de la Olt* de Ion Bărbulescu, *În Codrul Herța* de Arthur Verona, *O călugăriță* de G. Mărculescu, *Vara* de Neylies, *Studiu* de Costin Petrescu, *Trandafiri* de D. Tintoreanu, *Naufrațiați* de Eugen Voinescu, *Vara la țară* de Ion Țincu, *Ciobani* de Sava Henția și *Apus de soare* de Titus Alexandrescu. Urmează apoi acuarelele: *Flori* de Ion Georgescu, *Flori* de Emil Sperlich, *Peisaj* de Constantin Jiquid, *Vederi din Constantinopol* de I. Glaser și sculptura *Cap de copil* de Mihail Gheorghiu. Din această mare listă de propuneri, ministrul alege doar opt lucrări, acelea ale lui Ion Bălănescu, Ion Bărbulescu, George Mărculescu, Costin Petrescu,

⁸⁴ Ibidem, f. 126.

⁸⁵ Adrian-Silvan Ionescu, *Artă și document*, București, 1990, p. 257-262; idem, *Portrete în istoria artei românești*, Norresundby, 2001, p. 116-118.

⁸⁶ ANIC, fond MCIP, dosar 92/1898, vol IB, f. 126-127.

D. Tintoreanu, Constantin Iliquid, Ion Țincu și Mihail Gheorghiu⁸⁷. Pe 12 iunie C.I. Stăncescu era informat că au fost cumpărate pentru Pinacoteca bucureșteană lucrările respective și era invitat să le înscrie în inventar⁸⁸. Toți norocoșii artiști ce-și văzuseră lucrările reținute se grăbesc să-și reclame drepturile: între 16 iunie și 2 iulie toți își primesc banii⁸⁹. Există însă și un nemulțumit, Ion Bărbulescu. Pe 4 iunie el înaintează la Minister o petiție în care critică modul părtinitor de jurizare și valoarea discutabilă a unora dintre lucrările premiate, dând ca exemplu chiar pânza cu nr. 1, fără a menționa și numele autorului – care era Titus Alexandrescu⁹⁰. Petiția sa nu poartă nici o rezoluție și nici nu i s-a dat vreun răspuns. Totuși a avut un anumit efect, căci, la protestul ce-l face peste câteva zile, pe 12 iunie, privind

⁸⁷ Ibidem, f. 128.

⁸⁸ Ibidem, f. 128v.

⁸⁹ Ibidem, f. 108, 110, 130, 132, 135.

⁹⁰ Ibidem, dosar 92/1898, vol. IIB, f. 330-331: „Peste câte-va zile veți binevoi a lua o hotărâre privitoare la opiniunea juriului însărcinat cu recomandarea lucrărilor de pictură ce au a fi cumpărate de Stat pentru Pinacotecă și printre care figurează și una a subsemnatului. Procesul-verbal în care juriul și-a consemnat opiniunea – aș îndrăzni să zic mai propriu dorința – este semnat negreșit de oameni competenți prin meserie sau delectare și investiți cu autoritatea ce le-o conferă regulamentul. Judecat prin urmare din acest punct de vedere, procesul verbal credem că trebuie să fi înșușind condițiunile care-l legitimează; adică: să fie semnat de întreg juriul, fie ca majoritate, fie ca minoritate; să exprime cu fidelitate mersul lucrurilor și altele. Dar, Domnule Ministru, în orice act de judecată și de prețuire, competența și autoritatea formală nu sînt îndestulătoare ca să dea actului puterea de a rezista anulării sau criticării lui. Judecătorul trebuie să nu fie bănuît, el trebuie să procedeze *sine ira et studio*.

Ei bine, Domnule Ministru, din acest punct de vedere lucrarea juriului lasă mult de dorit, dacă nu pe d'antregul. Mai întâiu faptul că din juriu fac parte membri ale căror opere sînt supuse judecății lor proprii lasă loc de bănuieli legitime; iar când aceste lucrări sînt medaliat chiar, ba încă și recomandate a se cumpăra, moralitatea faptului e știrbită. Ce calificativ trebuie să dăm judecății, dacă pe lângă tote acestea, se prețuesc îndoite și întreit lucrările judecătorilor însuși? Examenul unora din aceste lucrări, cum e de exemplu tabloul No. 1, esamen făcut de un ochi nespecialist ci numai condus de bunul simț, va descoperi inichitatea juriului. Sînt lucrări care nu merită nici mențiune, necum medalie, și cu tote acestea au fost medaliat, prețuite cu o dărnicie peste închipuire și, ca culme, recomandate pentru a fi luate în Pinacotecă, unde or-ce lucrare trebuie să fie un model pentru studenți în bele-arte și o cauză de plăcere sufletească pentru diletanți. Am credință mare în sentimentul de dreptate al Domniei Vostre, Domnule Ministru, am convingerea deplină de scrupulositatea cu care hotărîți întrebuițarea banului public, am siguranța de solitudinea ce puneți pentru interesul educațiunii frumoase de tinerime – și înarmat de aceste sentimente, mă adresez respectuos Domniei-Vostre cu rugăciune să bine voiți a nu lua o decisiune cu privire la această afacere până ce nu Vă veți încredința singur Domnia Voastră *de visu* despre nepotrivirea dintre valoarea reală a lucrărilor și cea conferită de membrii juriului cari au semnat procesul-verbal respectiv. Binevoiți, vă rog, Domnule Ministru, a primi expresiunea multei stime ce Ve păstrez.

4 iunie 1898 București

I. Bărbulescu

absolvent al școlei de bele-arte din București,

fost elev al Academiei Julian din Paris

16, strada Mărcuța 16, București”

subevaluarea lucrării sale *Țărancă de la Olt*, propusă spre achiziționare cu 200 lei, ministrul revine asupra deciziei și-i dă suma cerută, de 380 lei⁹¹. Din tot lotul cumpărat acum doar lucrarea sa a fost repartizată Pinacotecii din Iași⁹².

Ca de obicei, după închiderea expoziției, Stănescu trimite cele 20 de diplome la Minister, pentru a fi semnate⁹³. Urmează apoi decontarea sumelor întrebuințate pentru organizare: plata oamenilor de serviciu, materialele consumabile, tipărirea cataloagelor și a diplomelor, pentru care înaintează chitanțele necesare la contabilitate⁹⁴.

Chiar dacă s-a deschis la interval de circa două luni după cea a Societății „Ileana”, expoziția de la Ateneu a atras publicul. Poate pentru a-și arăta preferința pentru mișcarea artistică „oficială”, regele Carol I a făcut o vizită a sălilor pe 10 mai, la ora 15, și s-a întreținut cu cei câțiva artiști prezenți, în primul rând cu C.I. Stănescu, care l-a întâmpinat la intrare și i-a făcut ghidajul, apoi cu Arthur Verona – căruia i-a cerut informații despre locul unde și-a executat compoziția *În Codrul Herța* – și cu Juan Alpar. Regelui i-au atras atenția și acuarelele lui Ion Georgescu, Emil Sperlich și ale doamnei Sturdza Miclăușeni. Au mai fost remarcate și căutate de suveran lucrările lui Eugen Voinescu, Al. Grimani, Ion Bălănescu, Ion Bărbulescu, Sava Henția, D. Tintoreanu și sculpturile lui Ion Georgescu, Dimo Pavelescu și Mihail Gheorghiu⁹⁵.

Datorită acestor două expoziții succesive, viața artistică românească devenise deosebit de alertă. Mulți dintre expozanții de la „Ileana” își prezentaseră lucrările și la salonul oficial și unii fuseseră chiar premiați ori le fuseseră reținute operele pentru Pinacotecă, precum Ion Bălănescu, Ion Țincu, Constantin Jiquid, Juan Alpar. Tematic, aproape nu exista nici o deosebire între „independenți” și „oficiali”, predominante fiind în ambele manifestări peisajele, florile, portretele și nudurile, compoziții exclusiv hedoniste, fără mesaj educativ ori moralizator. Ceea ce deosebea, însă, cele două grupări, aparent antagoniste – dar din care membrii migrau, cu multă labilitate, dintr-o parte într-alta – erau mijloacele tehnice: „oficialii” rămăseseră încă tributari manierei academiste, în vreme ce „independenții” experimentau, cu oarecare timiditate, metodele impresioniste cucerind lumina și culorile strălucitoare.

1899 a fost un an agitat, plin de evenimente pentru viața artistică românească.

Prevăzător ca totdeauna, C.I. Stănescu trimite încă de pe 4 februarie la „Monitorul Oficial” anunțul pentru organizarea expoziției – ce, din acest an primea

⁹¹ Ibidem, f. 329.

⁹² Ibidem, f. 329v.

⁹³ Ibidem, dosar 92/1858, vol. IB, f. 168.

⁹⁴ Ibidem, f. 124; dosar 183II/1987, f. 96, 97, 101.

⁹⁵ „L'Indépendance Roumaine”, nr. 6445/12(24) Mai 1898.

chiar numele oficial de *Salon* – a cărei deschidere era programată la 1 mai iar artiștii trebuiau să depună lucrările până la 20 aprilie⁹⁶.

Dar, la scurt interval, C.I. Stăncescu demisionează în urma presiunilor făcute de Minister asupra sa, pentru a opri nemulțumirile și discordia pe care o provocase între plasticieni și care dusesse la scindare și la facțiuni dizidente⁹⁷. În epocă au circulat diverse zvonuri în acest sens, unele fiind preluate de presă. Astfel, motivul retragerii lui Stăncescu apărea ca un gest cavaleresc prin care îi ceda directoratul lui Nicolae Grigorescu, pentru că acesta ar fi ezitat să ocupe doar catedra de pictură rămasă vacantă în urma numirii lui Eugen Voinescu, titularul acelei catedre, în postul de prefect de Tutova⁹⁸.

Într-adevăr, Stăncescu făcea un preambul la demisia sa (rezumată într-o singură propoziție) în care își sublinia renunțarea în favoarea lui Grigorescu⁹⁹. Rezoluția lui Spiru Haret din 12 februarie era destul de seacă: „Se primește demisia pe 1 Martie. Cu direcția sa se va însărcina d. G. Mirea iar cursul va continua [Stăncescu] până la 1 Septembrie viitor”.

Presa comenta în felul ei motivul pentru care nu primise Grigorescu conducerea Școlii de Belle Arte: opoziția cadrelor didactice împotriva acestei numiri sub cuvânt că maestrul nu fusese vreodată profesor al acelei instituții¹⁰⁰.

Ministerul îi expediază lui Stăncescu pe 20 februarie adresa prin care e informat că i s-a primit demisia și este rugat să predea lui Mirea inventarul școlii și al Pinacotecii, rămânând, totuși, să funcționeze ca profesor de estetică și istoria

⁹⁶ ANIC, fond MCIP, dosar 420/1899, f. 108.

⁹⁷ Raul Șorban (coord.), *100 de ani de la înființarea Institutului de Arte Plastice „Nicolae Grigorescu” din București*, București, 1964, p. 45.

⁹⁸ „Constituționalul”, nr. 2787/10(22) Februarie 1899: „Se știe că la școala de Belle-arte este vacantă catedra d-lui Eugen Voinescu, care a fost numit prefect la Tutova. Dl. Haret, ministrul instrucțiunii publice a oferit această catedră maestrului Grigorescu, care însă a cerut timp să se gândească.

D.C. Stăncescu, directorul școlii de Belle-Arte, aflând că d. Grigorescu nu ar primi să vie la școală decât în calitate de director, și nevoind să lipsească școala de prețioasa prezență a d-lui Grigorescu, a oferit d-lui Haret demisiunea sa din postul de director, demisiune condiționată cu numirea d-lui Grigorescu.

Până acum nu se știe ce hotărâre a luat dl. ministru nici în privința demisiei d-lui Stăncescu nici în privința numirii d-lui Grigorescu care totuși încă nu s'a hotărât să primească catedra nici directoratul școlii de Belle-Arte”.

⁹⁹ ANIC, fond MCIP, dosar 420/1899, f. 199.

¹⁰⁰ „Constituționalul”, nr. 2766/14 (26) Ianuarie 1899: „D.C. Stăncescu, directorul școlii de belle-arte se va retrage din postul său pe ziua de 1 Aprilie, pentru a-și regla drepturile la pensie.

Asupra înlocuitorului d-lui Stăncescu ministerul instrucțiunii publice nu s'a fixat încă. Totuși, știrea că d. Haret ar avea intenția să ofere d-lui Grigorescu directoratul școlii de belle-arte, a produs nemulțumiri în cercul profesorilor.

Pretendenții la succesiunea d-lui Stăncescu se opun la numirea d-lui Grigorescu pe motiv – spun d-lor – că marele pictor nu e și nici n'a fost măcar profesor la școala de belle-arte.”

artei¹⁰¹. În același timp, lui Mirea îi este notificată numirea ca director¹⁰². Această numire, peste voința sa, îl ofensează profund pe Stăncescu și, pe 27 februarie 1899, depune la Minister un memoriu prin care, protestând că nu i-a fost respectată dorința și retragerea condiționată în favoarea lui Grigorescu, demisionează și din profesorat. Nu uită, însă, să evidențieze marcantele realizări în domeniul educației plastice și al mișcării artistice naționale. Pe primul plan plasa reînnoirea firului rupt al saloanelor oficiale, apoi îmbogățirea bibliotecii și a colecției de stampe a școlii, creșterea numărului elevilor și adăugarea secției de arhitectură la structura Școlii de Belle-Arte: „Când am avut onorea să vă încredințez Demisiunea mea din postul de Director al Școlei de Bele-Arte și al Pinacotecei din București, am luat această decisiune în urma unei înțelegeri prealabile cu D. Secretar general al Ministerului, Șt. Sihleanu, asigurându-mă DS. *că Ministerul nu va uza de această demisiune* decât în favoarea Dl. pictor N. Grigorescu. Informându-mă însă acum Dle Ministru că D. Voastră ați luat altă decisiune în privința Direcțiunii Școlei de Bele-Arte, ve rog să bine-voiți *a' mi primi demisiunea mea tot de la 1 Martie 1899* și din postul de Profesor de Estetică și Istorie a Artelor, studiu pe care l'am înființat eu și'l profuez la Școala de Bele-Arte de peste 32 de ani. Sunt însă vesel Dle Ministru că retrăgându-mă astăzi de la Direcțiunea Școlei de Bele-Arte, plec cu conștiința pe deplin împăcată că stăruințelor pe timpul Direcțiunii mele se datorește:

1. Reînființarea Expozițiunilor anuale ale Operelor Artiștilor în viață.
2. Începerea sistematică a unei Biblioteci de Cărți și Gravuri pentru completarea Instrucției și Educației artistice a Elevilor.
3. Creșterea numărului Elevilor de la 30-40, cu care am priimit Școle, la 120-130 în cele trei secțiuni ale Școlei.
4. Înființarea *Secțiunii de Arhitectură* pe care într-atâtea rânduri am cerut'o On. Minister și care este chiar temelia cea mai solidă a unei Școli de Bele-Arte.

Urez dar pe viitor acestei școli la care am profesat de la înființarea ei, cea mai deplină dezvoltare având încrederea, dupe cum într-atâtea rânduri am avut prilejul s'o spui prin diverse raporturi adresate Ministerului, și prin cuvântările ținute la deschiderea Expozițiunilor anuale ale Operelor artiștilor în viață: că dezvoltarea studiilor artelor frumose va fi nu numai o fală pentru România dar va deveni în curând una din puternicele sale resurse de înavățire.”¹⁰³

Ministrul Haret așterne, supărat, apostila sa: „Ne surprinde ceea ce se afirmă aci. Ministerul avea dreptul a numi pe oricine la direcția școlii și nu avea a primi condițiile cuiva. Se acceptă demisia din postul de profesor și se va numi

¹⁰¹ ANIC, fond MCIP, dosar 420/1899, f. 199v.

¹⁰² Muzeul Național de Artă, Secția Documentară, G.D. Mirea.

¹⁰³ ANIC, fond MCIP, dosar 420/1899, f. 104-104v; Raul Șorban, *op. cit.*, p. 143-144.

suplinitor d. Tzigara [Samurcaș], de la 1 Martie 1899.” Pentru a scăpa de scandalul ce era pe punctul a izbucni, ciorna prin care se primea și această a doua demisie avea precizarea „f. urgent”.¹⁰⁴ Pe aceeași filă era și adresa prin care catedra de estetică și istoria artei era încredințată lui Alexandru Tzigara-Samurcaș. În ultima sa zi de directorat Stăncescu îi expediază lui G.D. Mirea adresa nr. 59, prin care îl pune în posesia inventarului școlii, a bibliotecii și a colecției Pinacotecii; dar, pentru a evita o întâlnire directă, îl desemnează pe secretarul școlii și pe custodele muzeului să efectueze predarea¹⁰⁵.

Mirea era primul director al școlii care se formase chiar în sânul ei, ca elev. Dar, aflându-se în această nouă poziție, pare a încerca să șteargă toate urmele trecerii pe acolo a lui Stăncescu și să anihileze chiar și bunele inițiative – nu puține – ale acestuia. Astfel, după doar 9 zile de când fusese investit în funcție, propune schimbarea datei deschiderii expoziției, folosind un argument plauzibil, acela de a o contopi cu aceea a obiectelor ce urmau a fi trimise anul următor la Expoziția Universală. Dar, în subsidiar era și intenția de a-și impune punctul de vedere și a arăta că s’a produs o schimbare radicală prin aducerea sa la cârma vieții artistice românești. El sugera ca, în loc de 1 mai, expoziția ar fi mai potrivit să se deschidă pe 1 octombrie¹⁰⁶. Spiru Haret aprobă propunerea, așa că la „Monitorul Oficial” este trimis spre publicare anunțul acestei amânări¹⁰⁷.

Primăvara și vara se scurg liniștit, fără alte modificări. La Ateneu au loc în luna mai o expoziție a lui Vermont și Luchian și o alta de artă franceză, care fac să treacă neobservată amânarea salonului oficial.

Pe 10 septembrie Mirea revine cu o adresă prin care cere aprobarea ca salonul să nu mai fie organizat deloc în acel an: „Conform adresei Domniei Vostre No. 58673 din 2 Septembrie a.c., am onore a Ve face cunoscut că expozițiunea anuală numită «Salon» are loc totdeauna conform regulamentului în luna lui Mai. Anul acesta însă în vederea pregătirilor ce se fac pentru expozițiunea universală, am renunțat – după ce mai întâi am supus, la timp, cunoștinței și aprobării Domniei Vostre – și aceasta pe de o parte pentru a lăsa tot timpul artiștilor spre a-și termina lucrările începute în vederea marei expozițiuni, iar pe de alta pentru a simplifica și înlesni operațiunile Onor. Comisariat General al guvernului care a și luat deja tote dispozițiunile necesare după cum se vede din adresa sa circulară No. 2627.

Astfel, Domnule Ministru, Onor. Comisariat General, reunind în expozițiunea sa tote producțiunile noastre artistice de la anul 1889 până astăzi Salonul anual nu numai că nu mai are rațiune de a fi dar este chiar în imposibilitate de a avea loc anul acesta.”¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Ibidem*, f. 205.

¹⁰⁵ Muzeul Național de Artă, Secția Documentară, G.D. Mirea, D 14.

¹⁰⁶ ANIC, fond MCIP, dosar 420/1899, f. 111.

¹⁰⁷ *Ibidem*, f. 112.

¹⁰⁸ *Ibidem*, f. 126.

De data aceasta noul ministru, Take Ionescu, dispune, fără drept de apel, organizarea salonului. În același timp, mai mulți plasticieni care aflaseră probabil intenția lui Mirea de a nu mai face expoziția, depun pe 25 septembrie o petiție la Minister prin care protestează împotriva acestei decizii și cer să se revină asupra ei pentru că o prezentare publică a operelor este singura lor șansă de a-și vinde lucrările: „Mai mulți dintre artiștii noștri așteaptă cu nerăbdare deschiderea Expozițiunii anuale numită «Salon» deoarece Expoziția aceasta este unicul mijloc care le este pus la dispoziție pentru a arăta publicului producțiunile lor și a spera vânzarea acestor producțiuni. Afând că Expoziția anuală pentru toamnă în vederea alegerii operelor ce vor figura la Expoziția universală de 1900 nu va mai avea loc pentru lipsă de fonduri și se va face numai primirea tablourilor declarate de un număr restrâns de artiști cari vor participa la zisa Expoziție, ne grăbim, Domnule Ministru, a vă ruga să bine voțiți, a face, chiar dacă nu s’ar distribui recompense în anul acesta, să se deschidă Expoziția anuală, odată cu alegerea operelor zise, ceea ce n’ar costa decât trei patru sute de lei, ca cu chipul acesta să se satisfacă dorința artiștilor și publicul să potă face aquisițiuni.”¹⁰⁹

Semnatarii erau artiști deja cunoscuți, cu multe participări expoziționale, unii chiar laureați: N. Grimani, Constantin Pascali, Kimon Loghi, Eugen Voinescu, Nicolae Vermont, Hipolit Strâmbulescu, Ioan Voinescu, Frederic Stock, Oscar Späthe, Nicolae Mantu și Constantin Aricescu. După cum se observă, printre ei se aflau și „independenți” care solicitau să nu fie amânată expoziția oficială. De aici se poate conchide că „independenți”, oricât de convinși erau de necesitatea sciziunii, își dădeau seama că numai prin existența salonului oficial ei pot rămâne, în continuare, „independenți” și, de aceea, se aliau confrăților care apărau salonul și luptau pentru menținerea sa. Pe de altă parte, după înlăturarea mărului discordiei care îl reprezenta C.I. Stăncescu, sciziunea nici nu-și mai avea rostul.

Pentru că deja ordonase reluarea pregătirilor pentru salon, ministrul nu mai consideră necesar să dea un răspuns la această petiție. Surprins oarecum de această hotărâre, Mirea se mobilizează pentru organizarea manifestării. Prin adresa nr. 206 înregistrată la Minister pe 15 octombrie el solicită suma de 4000 lei prevăzută pentru expoziții și publicarea în „Monitorul Oficial” a anunțului pentru strângerea de lucrări.¹¹⁰ Dar Take Ionescu dispune ca toate cheltuielile să fie preluate de Comisarul General pentru pavilionul românesc de la expoziția din Paris iar secretarul Ministerului transferă acestuia 600 lei din bugetul salonului. Desigur, lui Mirea nu i-a fost deloc ușor să accepte situația creată prin care nu el, președintele de drept al salonului conform regulamentului în vigoare, era cel ce aranja expoziția, ci o persoană fără legătură cu artele, Constantin Olănescu, om politic, fost ministru. Oricum ar fi fost, expoziția avea să fie înfăptuită.

¹⁰⁹ Ibidem, f. 127-127v.

¹¹⁰ Ibidem, f. 128.

Presa anunța ca sigură deschiderea ei la Ateneu, pe 20 octombrie 1899¹¹¹. Fusesse desemnat și juriul pentru alegerea operelor celor mai merituose pentru a figura în Expoziția Universală de la Paris, care s-a reunit la începutul lui noiembrie. Din ea făceau parte: Nicolae Grigorescu, G.D. Mirea, C.I. Stăncescu, Dimitre Onciul, Ion Mincu, M. Pherekide, M. Săulescu, Constantin Meissner iar ca secretar Alexandru I. Ghica¹¹².

Ministerul face mai multe achiziții, unele lucrări fiind reținute pentru Pinacoteca bucureșteană, dintre care au fost selectate și cele pentru Expoziția Universală și pentru două școli din Iași. Astfel, au fost cumpărate *Efect de soare în plin câmp* de Constantin Aricescu pentru 400 lei, *Cap de studiu* de Pericle Capidan pentru 300 lei, *Post mortem laureatus* de Kimon Loghi cu 700 lei, *Pe pod* de Constantin Artachino cu 300 lei, *Mângâiere* de Nicolae Vermont cu 200 lei, *Portul Brăila* de Arthur Verona cu 500 lei și *Natură moartă* de Basarab cu 400 lei¹¹³. Lucrarea lui Capidan este destinată Liceului Internat din Iași iar aceea a lui Vermont Școlii Normale din același oraș, unde și sunt expediate în ultima decadă a lunii decembrie¹¹⁴. Pânzele lui Artachino, Verona și Loghi, deși fuseseră cumpărate pentru muzeu, urmau să fie trimise la Paris, așa că-i sunt înmânate pictorului Juan Alpar, ce fusesse desemnat ca agent pentru aceea expoziție¹¹⁵.

Așa cum aminteam mai sus, în primăvară avusese loc la Atena o expoziție a *Societății artiștilor francezi de propagare a artelor frumoase*. Pe 26 aprilie, S. Toudouze, reprezentantul acelei societăți în București, depune la Minister o cerere de scutire de vamă a lucrărilor venite din Franța, precizând că expoziția nu are „scop de speculă ci în prima linie de propagare a artei franceze.”¹¹⁶ Take Ionescu face o intervenție pe lângă colegul de la Ministerul de Finanțe spre a trimite lăzile direct la Ateneu, unde să fie deschise în prezența unui vameș, ca să nu fie stricate, cumva, lucrările la dezambalare¹¹⁷.

Leo Bachelin, bibliotecarul Palatului Regal și profesor de franceză și germană la mai multe licee bucureștene, semna o cronică a acestei expoziții în două numere din „L'Indépendance Roumaine”. El recomanda vizitarea acestei manifestări de artă franceză, care concura cu aceea a artiștilor locali Ștefan Luchian și Nicolae Vermont. Ambele suplineau amănatul salon oficial. Sculptura era bine reprezentată prin cele 22 de lucrări ale lui Alfred Boucher. *Au but*, cea mai celebră sculptură a acestuia, reprezenta trei alergători lansați într-o cursă nebună, cu chipurile concentrate și brațele întinse pentru a-și atinge țelul. Lucrarea era în

¹¹¹ „L'Indépendance Roumaine”, nr. 6906/16(28) Septembrie 1899.

¹¹² Ibidem, nr. 6954/4(16) Novembre 1899.

¹¹³ ANIC, fond MCIP, dosar 420/1899, f. 135.

¹¹⁴ Ibidem, f. 135v.

¹¹⁵ Ibidem, f. 137, 138, 139.

¹¹⁶ Ibidem, dosar 233/1899, f. 137.

¹¹⁷ Ibidem, f. 137v.

ghips. (Actualmente lucrarea în bronz se află plasată în scuarul de pe Calea Victoriei, la intersecția cu Calea Griviței și Str. Biserica Amzei, în fala blocului cu nr.142-148.) Alte lucrări speculau expresivitatea trupului uman: *Tinerețe, Visul, Extazul, Dragoste, Maternitate, Sărutul, Femeie întorcînd fânul, Luptă de tauri, La pământ, Dansatoare, Ariana, Capul Diane* – toate din bronz, și *Creațiunea*, din marmură. Alți sculptori prezenți cu lucrări în sală erau Charles Louchet (*Un nor*) și Charles Monginot (*Micul cioban*)¹¹⁸. În pictură, tematica este variată, cu predominanță a peisajului și a scenei de gen. Le Gout-Gérard prezintă mai multe motive bretone: *Întoarcerea de la pescuit, Pe chei, Regele halelor și ieșirea de la birou*. Peisajele lui Grosselin sunt pline de sensibilitate (*Seara, Se ridică luna, Malurile Senei*) iar ale lui Busson sunt agitate (*Dimineață furtunoasă, Un vad în Touraine*). Dupray are 12 scene militare iar Vicat și Borione prezintă compoziții cu tipuri în costume istorice, primul cu *Les Incroyables*, acei tineri cocheți de după Revoluție, cel de-al doilea cu *Gentilomul din vremea lui Ludovic XIII*. Paleta caldă caracteriza lucrările cu tematică orientală sau istorică ale lui Howland (*Femei în serai, Cochetărie, Margareta*). Tipurile de frumusețe franțuzească puteau fi găsite în pânzele lui L. Boichard (*Cap de tânără*), Diaqué (*Tânără*) și C. Pernis (*Pariziana*)¹¹⁹.

Expoziția Societății Artiștilor Francezi în Capitală a demonstrat că Bucureștii au devenit un oraș în care arta este gustată și merită a fi organizate asemenea manifestări cu opere ale unor plasticieni străini. Salonul oficial din 1899, chiar dacă a fost organizat în pripă de un nou director cu altă viziune asupra mișcării artistice locale, nu s-a deosebit cu nimic de anterioarele și a reprezentat doar o pregătire a participării românești la Expoziția Universală din Paris de anul următor.

Cu toate scăderile sale și scandalurile cauzate de favoritismul arătat unora dintre participanți, C.I.Stăncescu a reușit să organizeze anual o expoziție a pictorilor români, ce a suscitât emulația acestora și progresul artelor în țara noastră. Mai mult decât o ciocnire de idei și de stiluri, confruntarea dintre „oficiali” și „independenți” a fost benefică pentru ambele tabere și a dat un impetus vizitării expozițiilor din ultimii ani ai secolului.

¹¹⁸ L. Bachelin, *Chronique artistique*, în „L'Indépendance Roumaine”, nr. 6784/9(21) Mai 1899.

¹¹⁹ Idem, *Chronique artistique*, în „L'Indépendance Roumaine”, nr. 6789/15(27) Mai 1899.

„OFFICIALS” AND „INDEPENDENTS”.
C.I. STĂNCESCU AND THE ATHAENEUM EXHIBITIONS,
1895–1899

Abstract

After Theodor Aman's death in 1891 and Gheorghe Tattarescu's retirement in 1892, C.I. Stăncescu became the new director of the School of Fine Arts in Bucharest. In this capacity he was also the president of the yearly Living Artists' Exhibition. Unlike his predecessors, C.I. Stăncescu was disliked both as professor and as organizer of that event. In mid 1890s, the artistic life in the Romanian Capital city was disturbed by the quarrel between „officials” and „independents”. It was more a clash of mundane passions than one of ideas and aesthetic ideals. A few young artists were offended by the works selection and the prizes awarded by the jury presided by Stăncescu in 1895. Consequently, the following year, those same artists, Stefan Luchian, Constantin Artachino, Nicolae Vermont and a few others, along with the poet, art collector and controversial newspaperman and politician Alexandru Bogdan-Pitești, seceded from the official artistic mainstream and opened their own exhibition. They also published a manifesto in which they explained their decision and the causes of their dissatisfaction with the official exhibition, mainly with its president, the omnipotent C.I. Stăncescu. The Independents' Exhibition was organized in a hall facing the Athenaeum. In this way the opposition and the competition was manifestly declared even though there were few differences, if any, between styles and subjects of the exhibited paintings, as all the visitors and critics duly observed.

In 1897 the „independents” tried to open a new exhibition during the same period when the „officials” were exhibiting at the Athenaeum. But they were unable to rent the same halls as previous year. In the meantime, some of the „independents” decided not to lose the opportunity to show their latest works, and sent them to the official exhibition, where they were, of course, very well received.

Instead, the independents had founded an artistic society, „Ileana”, to encourage their efforts of emancipation from the official academic trend. It was strange that among the members of the new society was also the head of the official artistic movement, Stăncescu himself. The society's most important accomplishment was the international exhibition organized in February 1898 in Bucharest. The official exhibition opened two months later and benefitted King Carol's visit and encouragement. Stăncescu's artistic patronage was approaching

an end : in 1899 he leaves both his position as director of the School of Fine Arts and that of professor of aesthetics and art history. G.D.Mirea, the new school director, was reluctant to organize the 1899 exhibition arguing that the exhibition season has already passed. Only the artists' complaints and the minister's energetic orders persuaded him to mount the exhibit in late fall. By then the quarrel was almost forgotten and the former „independents” exhibited along the „officials”, sharing also the prizes.

ÎNVĂȚĂMÂNTUL PRIMAR DIN ROMÂNIA, TRANSILVANIA, BUCOVINA ȘI BASARABIA LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA – ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA

CONSTANTIN UNGUREANU

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor românii din diferite provincii istorice locuiau în formațiuni statale diferite. În aceste împrejurări și învățământul din aceste teritorii s-a dezvoltat în condiții istorice specifice și după legi diferite. Din această cauză, în ajunul declanșării primului război mondial nivelul de instruire a populației românești se deosebea mult de la o provincie la alta, iar proporția locuitorilor analfabeți era la români mai mare decât la germanii și maghiarii din Transilvania și Banat, decât la germanii și polonezii din Bucovina, față de populația rusă și alte minorități etnice din Basarabia.

România

Până la unirea Principatelor Române în 1859, învățământul primar din Moldova, Muntenia și Oltenia era foarte slab dezvoltat, foarte puțini copii frecventau școlile primare existente, iar majoritatea absolută a populației era analfabetă. După unirea Principatelor și, mai ales, după adoptarea legii învățământului situația a început să se îmbunătățească. Legea instrucțiunii publice, care prevedea introducerea obligativității învățământului primar în România, a fost votată de Camera deputaților la 16 martie 1864, a fost promulgată de domnitor la 25 noiembrie același an și a fost pusă în aplicare la 1 septembrie 1865. Aceasta era prima lege școlară a statului național român care introducea învățământul elementar obligatoriu și gratuit. Astfel, România era printre primele țări din Europa, după Suedia, Norvegia și Prusia, care a proclamat aceste principii moderne printr-o lege a învățământului. Alte state europene au adoptat legi similare mai târziu decât România: Austro-Ungaria în 1868, Anglia în 1870, Elveția în 1876, Italia în 1877, Bulgaria în 1879, Serbia și Franța în 1882¹.

Legea școlară din anul 1864 hotăra că în fiecare comună rurală se va înființa cel puțin o școală primară cu un învățător. Consiliile comunale erau considerate comitete școlare, care trebuiau să aibă grijă de localul școlii și de frecventarea acestora de toți copiii recenzați. Legea mai prevedea că la sate anul școlar va începe la 1 septembrie și se va încheia la 25 iunie, iar în orașe – între 15 august și 1 iunie. Elevii mai beneficiau de o vacanță de opt zile de Crăciun și de 15 zile de Paști. În localitățile urbane școlile de fete erau separate de cele de băieți, iar în comunele rurale școlile urmau să fie mixte. Învățătura religioasă urma să fie

¹ Nichita Adăniloae, *Istoria învățământului primar (1859–1918)*, București, 1998, p. 50.

predată copiilor, după posibilități, de preotul comunei. Totodată, legea prevedea că părinții care nu vor lăsa copiii să frecventeze școala vor fi mai întâi avertizați, apoi amendați „în bani sau în lucru pentru comună”².

Aplicarea legii școlare din anul 1864 s-a desfășurat însă destul de anevoios din cauza condițiilor materiale grele, mai ales în zona rurală a țării, iar numărul școlilor și al copiilor școlarizați a crescut mai lent decât se spera. Lipsa de localuri școlare, de învățători calificați și de surse financiare suficiente, precum și sărăcia populației rurale au făcut ca principiile moderne ale legii privind obligativitatea învățământului primar să se aplice în primele decenii doar parțial.

În anul școlar 1864/65, adică în ajunul aplicării legii respective, în România ființau 1.988 de școli satești cu 61.977 elevi. După unele evaluări, în 21 de județe ale țării erau 1.341 comune care aveau școli și 861 comune fără școli. În județele Suceava, Neamț și Bacău din nord-vestul Moldovei nivelul de școlarizare a copiilor era cu mult mai bun decât în alte zone ale țării. Potrivit raportului din 23 iunie 1866 al revizorului școlar pentru județele respective, în Suceava și Neamț deja toate comunele aveau școli. În județul Suceava erau 61 de școli, 2.420 de elevi și 5.710 copii de vârstă școlară, iar în Neamț – 54 de școli, 2.270 de elevi și 6.400 copii care trebuiau să frecventeze școala. În județul Bacău erau 68 de școli rurale și 15 comune fără școli, iar din 8.060 copii de vârstă școlară 2.480 erau înscriși la școli. În vara anului 1866 în județul Suceava erau școlarizați 42,4% din copiii recenzați, în județul Neamț 35,4%, iar în Bacău 30,8%³. Astfel, în acel moment nivelul de școlarizare a copiilor din aceste județe era cu mult mai bun decât în Bucovina, unde ființau încă foarte puține școli primare, susținute de biserici.

În primii ani după adoptarea legii școlare, învățământul rural din întreaga țară a cunoscut o dezvoltare ascendentă, astfel că în anul 1872 ființau în România 2.251 de școli rurale, dintre care 755 în Moldova și 1.496 în Muntenia și Oltenia. În 1872 însă, guvernul României a micșorat substanțial bugetul Ministerului Instrucțiunii Publice și a hotărât reducerea numărului de școli finanțate de stat la 2.000. De exemplu, în cele trei județe din nord-vestul Moldovei au fost reduse atunci 78 de școli rurale (câte 27 în Suceava și Neamț și 24 în județul Bacău). Multe din aceste școli au continuat totuși să activeze, fiind preluate de comune. Astfel, în iunie 1875 în toată România existau 2.215 școli rurale, din care 1.898 întreținute de stat, 308 de comune și 9 de particulari⁴.

În primăvara anului 1878 în țară funcționau 1.882 școli rurale, la care activau tot atâți învățători (din care 156 învățătoare). La aceste școli erau înscriși 70.246 elevi, din care 9.325 fete. După unele evaluări, cca 20% din copiii existenți erau școlarizați. Atunci existau în România 2.901 comune rurale, astfel că peste

² *Ibidem*, p. 53.

³ *Ibidem*, p. 98.

⁴ *Ibidem*, p. 124.

1000 de comune încă nu aveau școli. Doar în opt județe (Bolgrad, Brăila, Covurlui, Ialomița, Iași, Ismail, Neamț și Tecuci), adică cele mai multe din zona Moldovei și din sudul Basarabiei, numărul școlilor rurale depășea numărul comunelor. În același an în localitățile urbane din România ființau 253 de școli primare, în care activau 642 institutori (261 femei) și erau școlarizați 28.472 elevi (8.946 fete)⁵. Așadar, toate școlile rurale din România erau cu un singur învățător, iar din cei cca 70 mii de elevi doar cca 13,3% erau fete. Totodată, la o școală urbană reveneau atunci cca 2,5 institutori, iar elevele constituiau peste 31% din totalul copiilor școlarizați. În mediul rural la o școală reveneau cca 37 elevi, iar în localitățile urbane cca 112 elevi.

În perioada 1864–1878 învățământul primar din România a cunoscut o dezvoltare ascendentă, deși prevederile legii privind obligativitatea învățământului au fost aplicate doar parțial. În acest interval s-au luat măsuri importante în direcția implementării unui sistem de învățământ modern în România. Benefice pentru dezvoltarea ulterioară a învățământului au fost măsurile luate în privința înființării mai multor școli normale, menite să pregătească cadre didactice calificate pentru școlile primare. Dacă în 1865 exista doar o singură școală normală la Iași, între anii 1867–1877 au fost înființate încă 10 școli normale la București, Ploiești, Focșani, Bârlad, Craiova, Târgu Jiu, Turnu Măgurele, Turnu Severin și Ismail.

După proclamarea independenței României a crescut rapid numărul școlilor rurale și al copiilor școlarizați la sate. Pe parcursul anilor 1878–1888 numărul copiilor înscriși la școlile rurale a crescut cu 52.717 elevi, ajungând în toamna anului 1888 la 122.863, din care 20.265 fete. Totuși, din cei 508.766 copii de vârstă școlară din zona rurală doar 24,1% erau școlarizați (40,2% din băieți și numai 8,5% din fete). În același an în școlile urbane procentul copiilor înscriși constituia 54% la băieți și 32% la fete. În toamna anului 1888 în România funcționau 2.912 școli rurale, la care activau 2.952 cadre didactice (2.498 învățători și 454 învățătoare). Erau încă 400 de comune rurale fără nici o școală, majoritatea în județele din Muntenia și Oltenia. Totodată, în 14 județe (Botoșani, Brăila, Covurlui, Dolj, Dorohoi, Iași, Ialomița, Ilfov, Muscel, Neamț, Râmnicu Sărat, Suceava, Tecuci și Vlaşca) numărul școlilor rurale depășea numărul comunelor⁶. După cum se vede, situația era cea mai bună în zona Moldovei, mai ales în județele din nordul acestui teritoriu. În cinci județe din nordul Moldovei (Botoșani, Dorohoi, Iași, Neamț și Suceava) ființau atunci mai multe școli rurale decât numărul comunelor din județele respective.

Lipsa școlilor din multe comune și slaba frecvență a elevilor la școlile existente erau cauzele principale ale procentului foarte mare de analfabeți (peste

⁵ *Ibidem*, p. 188-189; *Statistica din România. Învățământul pe anul școlar 1877–1878*, p. 9-10, 12.

⁶ *Statistica școalelor primare din 1888–1889*, p. 3-8.

80%) din localitățile rurale. Peste o treime din primarii comunali, care erau datori să aplice legea despre obligativitatea învățământului, nu știau carte. Din anchetele făcute în anii 1886–1888 reieșea că 1.025 de primari și marea majoritate a consilierilor comunali nu știau deloc carte. În județele Teleorman, Vlașca, Ilfov și Roman peste 60% din primari nu erau alfabetizați. La polul opus se situau județele Iași, Botoșani, Covurlui, Dorohoi și Tecuci, unde doar 8-15% dintre primari erau analfabeți⁷.

La 12 aprilie 1896 Camera deputaților a votat o nouă lege a învățământului, care aducea completări la legea din 1864. Noua lege proclama un singur tip de școli primare la sate și orașe, cu deosebirea doar în privința duratei studiilor – la sate de cinci ani și la orașe de patru ani. Potrivit acestei legi, în satele sau cătunele cu peste 40 de copii de vârstă școlară urma să fie înființată o școală primară rurală. De asemenea, se prevedea introducerea lucrului manual și a lucrărilor practice agricole în școli, se stabilea obligativitatea școlarizării tuturor copiilor în vârstă de la 7 la 14 ani, se introduceau cursurile complementare pentru copiii de peste 14 ani și cursurile de alfabetizare pentru adulți. Această lege, cu mici modificări, a rămas în vigoare până după încheierea primului război mondial.

În anul 1896, în urma unui control al Ministerului Instrucțiunii Publice, s-a constatat că sălile de clasă din școlile existente în zona rurală dispuneau de locuri doar pentru 190.477 elevi. Totuși, în acel an au fost înscriși la școlile din sate 198.543 elevi, ceea ce constituia 30,8% din copiii recenzați sau 37% din copiii care locuiau în satele cu școli⁸. Astfel, una dintre cauzele procentului mare de copii neșcolarizați era lipsa acută de localuri școlare cu spațiu corespunzător necesităților.

Potrivit statisticii din anul școlar 1899/1900, în zona rurală a României au funcționat 3.653 școli primare, cu 4.462 cadre didactice, din care 916 învățătoare. Atunci existau deja 530 școli cu doi învățători, 92 cu câte trei și 33 cu câte patru învățători. Doar puține localități rurale nu dispuneau de școli, în schimb în multe comune funcționau câte două și chiar câte trei școli. La începutul secolului XX în localitățile rurale au fost recenzați 704.039 copii de vârstă școlară, din care 265.048 (218.433 băieți și 46.615 fete) au fost școlarizați, adică 37,6%. În 1900 cel mai înalt procent de copii înscriși la școlile rurale se înregistra în județele Ialomița (50,3%), Covurlui (49,5%) și Brăila (48%), iar cel mai mic în județele Dorohoi (27,5%), Teleorman (28,6%) și Olt (29,9%)⁹. De remarcat că cel mai mic procent de locuitori analfabeți se înregistra în județele unde nivelul de școlarizare a copiilor era mai bun, iar cea mai mare proporție de analfabeți în județele unde cei mai mulți copii nu erau școlarizați. Potrivit recensământului din 1899, doar în patru județe din

⁷ Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 192.

⁸ *Statistica învățământului primar public, rural și urban, pe anul școlar 1895–1896*, București, 1896, p. 3-6; Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 194.

⁹ Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 195-196.

România mai puțin de 80% din populația de peste 8 ani din zona rurală era analfabetă (Brăila cu 76,1%, Muscel cu 76,3%, Ialomița cu 78,1% și Covurlui cu 79,3%), iar cea mai mare proporție de locuitori analfabeți în zona rurală se consemna în județele Teleorman (91%), Vlașca (90,5%), Dorohoi (90,1%), Olt (89,7%)¹⁰.

În 1900 în localitățile urbane ființau 382 de școli, cu 1.351 cadre didactice (549 institutori și 802 institutoare), la care erau înscriși 71.252 elevi (42.496 băieți și 28.756 fete). Astfel, la începutul secolului XX la o școală urbană reveneau în medie 3,5 institutori, din care 59,4% erau femei, iar elevele constituiau 40,3% din totalul copiilor înscriși la școli. Tot atunci, la o școală rurală reveneau în medie 1,2 învățători, din care numai 20,5% învățătoare, iar fetele constituiau numai 17,6% din totalul de elevi. În 1900 la o școală urbană erau înscriși în medie 186 de elevi, iar la cele rurale numai câte 72 de elevi.

Așadar, în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea numărul școlilor din zona rurală a crescut de 1,9 ori (de la 1.882 în 1878 la 3.653 în 1900), iar numărul copiilor înscriși la aceste școli s-a mărit în aceeași perioadă de 3,8 ori (de la 70.246 în anul declarării independenței la 265.048 la începutul secolului XX). În aceeași perioadă s-a îmbunătățit semnificativ și frecventarea școlilor de elevi. Dacă în 1878 doar 48% dintre copiii înscriși la școlile rurale au frecventat cursurile, în 1900 acest procent s-a ridicat la 78,4%¹¹.

Dezvoltarea învățământului primar din România în primul deceniu al secolului XX s-a datorat mai ales activității strălucite a lui Spiru Haret, care în perioada 1897–1910 a condus Ministerul Instrucțiunii Publice de trei ori, între 1897–1899, 1901–1904 și 1907–1910. După calculele unui revizor și inspector școlar, în perioada 1897–1910 s-au construit în România 2.243 localuri de școală, din care 1.980 se datorau lui Spiru Haret, iar restul de 263 celorlalți miniștri. Potrivit altui bilanț statistic, realizat în 1910 de un institutor, în timpul celor trei ministere ale lui Spiru Haret în țară s-au înființat 1.063 școli rurale, s-au ridicat 1.931 localuri școlare și s-au creat 2.639 posturi de învățători. De menționat faptul că la începutul secolului XX în patru județe din nordul Moldovei (Botoșani, Dorohoi, Suceava și Neamț) s-au construit 31 de localuri de școală din donația de 200.000 de lei făcută de boierul basarabean Vasile Stroescu. În perioada cât Spiru Haret a fost ministru numărul elevilor și al învățătorilor din România s-a dublat, iar numărul știutorilor de carte a crescut cu 17 procente¹². Potrivit recensămintelor oficiale, ponderea populației alfabetizate din România a crescut de la 22% în 1899 la 39,3% în 1912, adică s-a mărit cu 17,3%¹³.

¹⁰ *Statistica știutorilor de carte din România întocmită pe baza rezultatelor definitive ale recensământului general al populațiunii din 19 decembrie 1912*, București, 1915, p. XIV-XVII, XIX.

¹¹ Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 210.

¹² *Ibidem*, p. 239, 241.

¹³ *Statistica știutorilor de carte din România*, p. XIV-XVII, XIX.

În aprilie 1905 revista pedagogică „Convorbiri didactice” a publicat o statistică oficială cu numărul analfabeților și știutorilor de carte pe județe. Potrivit acestei statistici, numai 31,4% dintre bărbați și 9,5% dintre femei știau carte, iar procentul general al analfabeților din România ajungea la 79,5%. Procentul cel mai mare de știutori de carte se înregistra în județele Ilfov (40,5%), Brăila (36%), Covurlui (33%) și Iași (28%). Proporția cea mai mică de locuitori știutori de carte era consemnată în județele Vlașca (11,5%), Olt (12%), Teleorman și Dorohoi (13%). La femei, cel mai înalt procent de știutoare de carte era tot în județul Ilfov – 30%, urmat de Brăila cu 23% și Iași cu 20%. La polul opus se situa județul Gorj cu numai 2% știutoare de carte, urmat de Olt cu 3%, Vlașca, Romanați și Vâlcea cu 4%¹⁴. Informațiile statistice publicate în 1905 în revista respectivă sunt foarte asemănătoare cu rezultatele recensământului din 1899, potrivit căruia 78% din populația României în vârstă de peste 8 ani era analfabetă, proporția cea mai mică de analfabeți fiind în județele Ilfov (59%), Brăila (63,7%) și Covurlui (65,8%), iar cea mai mare în Vlașca (88%), Olt (87,4%), Teleorman și Dorohoi (câte 85,6% fiecare)¹⁵.

Creșterea rapidă a numărului de clădiri școlare și a posturilor de învățători a contribuit la îmbunătățirea semnificativă a școlarizării copiilor. Astfel, potrivit unui raport al inspectorului general al învățământului din vara anului 1913, atunci s-au înscris la școlile primare 61,7% din copiii de vârstă școlară de la sate și 69,9% din cei de la orașe, iar dintre cei înscriși au frecventat 76% în școlile rurale și 80% în cele urbane. Totuși, inspectorul general menționa că pentru școlarizarea tuturor copiilor de vârstă școlară sistemul de învățământ din România mai avea nevoie de cca 6.000 de școli și 7.500 de învățători¹⁶.

După datele statistice oficiale, în anul de învățământ 1912/13 în România erau 113.284 copii de vârstă școlară în orașe și 882.173 copii la sate, în total 995.457 copii, din care 522.097 băieți și 473.360 fete. Atunci funcționau în toată țara 5.056 de școli primare (370 la orașe și 4.686 în sate). La școlile urbane activau 1.414 institutori (446 bărbați și 968 femei), iar școlile rurale aveau 6.826 de învățători, din care 1.752 învățătoare. Numărul total al cadrelor didactice de la școlile primare era de 8.240 persoane (2.720 femei). La școlile urbane s-au înscris atunci 84.936 de elevi (75% din copiii recenzați), iar la școlile rurale au fost școlarizați 531.634 elevi (60,3% din totalul copiilor de vârstă școlară). Numărul total al copiilor înscriși la școlile primare în anul școlar 1912/13 era de 616.570 elevi, adică 61,9% din numărul de copii obligați să frecventeze o școală¹⁷.

Din totalul locuitorilor în vârstă de peste 8 ani proporția neștiutorilor de carte s-a redus de la 78% în 1899 la 60,7% în 1912, inclusiv în zona rurală de la

¹⁴ Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 256; „Convorbiri didactice”, an XI, 1905, nr. 1.

¹⁵ *Statistica știutorilor de carte din România*, p. XIV-XVII, XIX.

¹⁶ Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 242.

¹⁷ *Statistica știutorilor de carte din România*, p. LII-LIII, XLV-XLVI.

84,8% la sfârșitul secolului al XIX-lea la 67,4% în ajunul izbucnirii războiului. Numărul știutorilor de carte din România a crescut de la 1.034.597 persoane în 1899 la 1.986.983 în 1909¹⁸ și la 2.242.868 la sfârșitul anului 1912, adică în 13 ani s-a mărit cu 1.208.271 persoane sau cu 116,8%. În 1912 erau știutori de carte 45,2% din locuitorii de peste 8 ani din Dobrogea, 41,2% din Muntenia, 39,1% din Moldova și 33,5% din Oltenia. Cel mai mare procent de locuitori care puteau citi și scrie se înregistra în județele Covurlui cu centrul la Galați (56,6%), Brăila (55,1%), Ilfov cu orașul București (54,8%), Iași (47,6%), Tulcea (45,7%), Constanța (44,8%). La polul opus se situau județele Vlasca (numai 24,7%), Olt (28,1%), Dorohoi (28,4%), Teleorman (29,6%), Vaslui (30,9%). În toate cele cinci județe din Oltenia cca o treime din locuitorii în vârstă de peste 8 ani erau știutori de carte. În județele din nordul Moldovei ponderea populației analfabete era mai mare decât în sudul Bucovinei, dar comparabilă cu situația din nordul provinciei, și constituia 71,6% în județul Dorohoi, 66,9% în Roman, 66,8% în Suceava și 64,7% în Botoșani¹⁹.

Bucovina

În perioada administrației galițiene (1786–1849) învățământul primar din Bucovina s-a dezvoltat foarte lent, iar puținele școli triviale existente erau frecventate mai ales de copii de origine germană, poloneză și maghiară. După unele informații, în anul 1830 activau în Bucovina 42 de școli triviale cu un contingent de 2.941 de elevi, iar 10 ani mai târziu, în 1840, cele 46 de școli primare erau frecventate de 4.595 de elevi. În 1831, din 41.689 copii ortodocși de vârstă școlară din Bucovina, doar 700 erau școlarizați²⁰.

În anii '50–'60 ai secolului al XIX-lea a început să crească mai repede numărul școlilor triviale din Bucovina, dar procentul copiilor școlarizați continua să fie foarte mic. Înainte de reforma școlară din 1869 s-a publicat o conscripție despre școlile primare din provinciile austriece, valabilă pentru sfârșitul anului 1865, potrivit căreia în Bucovina funcționau 156 de școli confesionale, dintre care 105 ortodoxe, 38 catolice și 13 evanghelice. Atunci erau în Bucovina 62.771 copii de vârstă școlară (47.389 ortodocși, 13.748 catolici și 1.634 evanghelici). Școlile principale și triviale erau frecventate de 6.597 de elevi (10,5% din total), 2.815 ortodocși, 2.602 catolici și 1.180 evanghelici²¹. Astfel, nivelul de școlarizare a copiilor protestanți era de 81%, al celor catolici de 26,7%, iar al celor ortodocși de doar 6,8%.

¹⁸ „Școala”, an II, 1911, nr. 1, p. 22.

¹⁹ *Statistica știutorilor de carte din România*, p. XIV–XVII, XIX.

²⁰ Constantin Ungureanu, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774–1918*, Chișinău, 2003, p. 207.

²¹ *Detail Conscription der Volksschulen in der im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. Nach dem Stande vom Ende des Schuljahres 1865*, Wien, 1870, p. 936, 938–939.

În 1869 a fost adoptată o nouă lege a învățământului primar imperial. Legea prevedea instituirea unui învățământ gratuit pentru toți copiii de vârstă școlară, școlile fiind scoase din subordinea bisericii, iar învățământul primar reorganizat. S-a introdus obligativitatea frecventării școlilor primare de la 7 la 13 ani. Învățământul primar era divizat în două etape: școala primară unică de 4 clase inferioare și un curs supraprimar cu două clase superioare. La 2 martie 1873 Dieta Bucovinei a adoptat unele completări la legea învățământului provincial. Aceste completări prevedeau, printre altele, ca sumele necesare pentru înființarea și întreținerea școlilor primare să nu fie suportate de comune, multe dintre ele prea sărace, ci de Fondul școlar al provinciei, care era întreținut parțial din veniturile Fondului Bisericesc. Excepție constituiau școlile primare din Cernăuți, care erau administrate de municipiu²².

Pentru controlul învățământului s-a înființat Consiliul școlar al Bucovinei, consilii districtuale și locale. Întreaga Bucovină a fost împărțită în 9 districte școlare, conform cu împărțirea administrativă. Inspectorii generali rezolvau problemele școlare în colaborare cu consiliul școlar, iar ca referenți funcționau inspectorii școlari districtuali. La început, majoritatea acestor inspectori erau germani sau polonezi, nu cunoșteau limba română sau ucraineană. Această situație i-a nemulțumit pe români și ucraineni, care au revendicat o divizare a controlului școlar superior al provinciei pe principii etnice. Această doleanță a fost satisfăcută prin ordonanța împărătească din 13 august 1906. În 1909 s-a efectuat o reformă și în privința numărului inspectorilor școlari districtuali, astfel ca toate etniile dintr-un anumit district să aibă propriii lor inspectori districtuali. Astfel, în 1914 în Consiliul școlar orășenesc Cernăuți erau câte un inspector german, român, ucrainean și polon, iar în celelalte districte activau 5 inspectori germani, 7 români, 8 ucraineni, 2 polonezi și un ungur²³. Această modalitate de repartitie a inspectorilor școlari districtuali asigura inspectarea școlilor sau claselor românești doar de inspectori români, a școlilor ucrainene de inspectori ucraineni, a școlilor germane doar de inspectori germani. În școlile mixte un inspector național putea să inspecteze doar clasele etniei corespunzătoare.

La 1 octombrie 1870 a fost deschisă la Cernăuți o instituție de instruire a viitorilor învățători (*Pedagogiu*), iar peste doi ani o instituție similară pentru viitoarele învățătoare. Aceste instituții aveau menirea să pregătească specialiști pentru școlile primare din Bucovina. Limba de predare la aceste instituții era germana, dar se țineau și cursuri în limbile română, ucraineană și poloneză.

Până în anul 1869, când a fost adoptată legea imperială menționată privind obligativitatea învățământului din Austria, în Bucovina sistemul de învățământ era

²² H. Burger, *Mehrsprachigkeit und Unterrichtswesen in der Bukowina 1869–1918*, în *Die Bukowina: Vergangenheit und Gegenwart*, p. 97.

²³ Erich Prokopowitsch, *Die Entwicklung des Schulwesens*, p. 302; Mircea Grigoroviță, *Învățământul în nordul Bucovinei (1775–1944)*, București, 1993, p. 48.

foarte slab dezvoltat, iar marea majoritate a populației era analfabetă. În anul de învățământ 1870/1871, când intra în vigoare noua lege a învățământului primar, în Bucovina funcționau 167 de școli primare, dintre care 30 germane, 23 române, 58 rutene, 5 poloneze, 5 maghiare și 45 mixte. Numărul total al copiilor de vârstă școlară (între 6 și 12 ani) era de 74.921 persoane. Au frecventat școala 9.815 copii²⁴, adică aproape 13% din totalul copiilor de vârstă școlară. Din numărul total de elevi 4.306 erau vorbitori de limbă germană, 2.073 români, 1.954 ucraineni, 1.127 polonezi și 353 maghiari. După confesiune, 3.870 erau ortodocși, 3.485 catolici, 1.503 protestanți și 957 mozaici²⁵. Așadar, școlile erau mai bine frecventate de copiii germani, polonezi și maghiari, pe când marea majoritate a copiilor români și ucraineni din Bucovina rămâneau în afara procesului de instruire.

În anul școlar 1893/94 funcționau în Bucovina 319 școli primare oficiale și 19 private. Din cele 338 de școli 210 erau cu o singură clasă, 63 cu două clase, 18 cu trei clase, 39 cu patru clase, una cu cinci clase și 7 cu șase clase. După limba de predare, 108 erau ucrainene, 89 românești, 40 germane, 4 maghiare, una polonă, una lipoveană, iar restul erau mixte²⁶. În acel an au fost înregistrați 90.177 copii de vârstă școlară, dintre care 53.511 (57,4%) frecventau școlile primare. În 1894 în Bucovina mai existau 40 de localități fără școli primare. Din cei peste 90 de mii de copii de vârstă școlară 64.133 erau ortodocși, 10.704 mozaici, 10.404 romano-catolici, 1.984 greco-catolici, 2.739 luterani, 42 calvini, 151 lipoveni și 40 armeni ortodocși. După limba maternă 36.105 erau ruteni, 30.169 români, 19.563 germani (inclusiv evrei), 2.544 poloni, 1.104 maghiari, 469 slovaci, 151 lipoveni, 56 armeni și 6 chei²⁷.

Conform datelor statistice oficiale din 15 mai 1900, în Bucovina erau 102.527 copii de vârstă școlară, dintre care 69.622 copii frecventau cele 348 de școli primare oficiale²⁸. Din acești elevi 3.914 frecventau școlile germane, 23.047 școlile rutene, 19.821 școlile românești, 8.114 școlile germano-române, 3.789 cele germano-rutene, 706 școlile maghiare etc.²⁹ În același timp 25.632 elevi cunoșteau numai ucraineana, 22.202 numai româna, 10.058 numai germana, 767 numai polona, 753 numai maghiara, iar restul elevilor cunoșteau două sau mai multe

²⁴ Adolf Schimmer, *Statistik der öffentlichen und Privat-Volksschulen in den im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Ländern*, Wien, 1873, p. 44, 48, 71-73, 93, 95.

²⁵ *Ibidem*, p. 104-107.

²⁶ *Schematismus der Bukowiner Volksschulen und Lehrer (Zusammengestellt auf Grundlage amtlicher Daten)*, Czernowitz, 1894, p. 183.

²⁷ *Ibidem*, p. 182.

²⁸ *Oesterreichische Statistik*, vol. 62, 1902, partea a 2-a, p. 18, 146-147.

²⁹ *Ibidem*, p. 328-331.

limbi. Pe confesiuni 48.777 erau ortodocși, 9.167 romano-catolici, 2.132 greco-catolici, 1.763 luterani, 7.720 mozaici și 63 de altele³⁰.

Pentru învățământul primar din Bucovina problema cea mai delicată era alegerea limbii de predare în școli. După aproape 100 de ani de dominație austriacă, Bucovina devenise o provincie multinațională și multiconfesională, în care nici o etnie nu constituia o majoritate absolută. În Bucovina existau multe localități cu populație mixtă, ceea ce îngreuna considerabil alegerea limbii de predare în școală. Pentru a soluționa cât mai judicios aceste probleme, au fost deschise inițial multe școli primare mixte cu două, trei și chiar patru limbi oficiale de instruire. Ulterior, odată cu dezvoltarea rețelei de școli primare, s-au creat mai multe școli cu o singură limbă de predare.

Inițial doar un număr foarte mic de români și ruteni frecventau școlile din Bucovina. Odată cu dezvoltarea sistemului de învățământ și deschiderea la sate a școlilor primare cu limba de instruire română sau ucraineană, a crescut rapid și numărul copiilor români și ruteni școlarizați. Astfel, în anul 1870 din totalul de aproape 10 mii de elevi din Bucovina, 43,9% erau germani și evrei, 21,1% români, 19,8% ucraineni, 11,5% polonezi și 3,6% maghiari. Până în 1890 numărul de elevi a crescut de peste 4 ori, ajungând la peste 40 de mii, dintre care 36% ucraineni, 29,1% români, 28,3% germani (inclusiv evrei), 4,9% polonezi și 1,6% maghiari.

La alegerea limbii de predare în școli, cerințele românilor de a deschide clase paralele cu limba română de predare erau de multe ori neglijate, îndeosebi în satele cu populație mixtă româno-ucraineană. Din această cauză mulți copii români din aceste localități erau nevoiți să frecventeze școlile ucrainene. În nord-vestul Bucovinei, locuit compact de ruteni, învățământul primar fusese în întregime ucrainizat. În această zonă nu numai minoritatea românească, dar și ceilalți minoritari (germanii, evreii, polonii) practic nu aveau posibilitatea să fie instruiți în limba maternă. Dimpotrivă, în sud-estul Bucovinei, unde românii erau majoritari, celelalte minorități (germanii, polonii, rutenii, maghiarii) au beneficiat de școli primare cu limba maternă de predare.

Românii din Bucovina, prin intermediul deputaților din Dietă și al diferitor societăți culturale, au luptat și au susținut învățământul primar românesc, în special în partea nordică a provinciei, unde constituiau o minoritate. O amplă activitate culturală a promovat Societatea pentru Cultura și Literatura Română în Bucovina, Societatea mazărilor și răzeșilor bucovineni. S-a remarcat și societatea Școala Română, care își propunea să susțină pe copiii români talentați. Românii au cerut mai mulți ani la rând să înființeze școli particulare românești, dar abia din 1910 s-a reușit deschiderea primelor clase particulare. În ajunul primului război mondial în Bucovina activau 14 școli particulare românești, la care erau instruiți cca 1.400 de elevi. În urma deschiderii acestor școli s-a ameliorat parțial starea învățământului

³⁰ *Ibidem*, p. 226-229.

românesc din Bucovina. Începând cu anul 1907 școlile primare din Bucovina au fost frecventate de mai mulți elevi români decât ucraineni. Astfel, la sfârșitul anului 1912 școlile primare oficiale și particulare din Bucovina erau frecventate de 106.964 de elevi, dintre care 40.129 (37,5%) români și 38.144 (35,7%) ucraineni³¹. În anul 1910 era mai mare și numărul elevilor care cunoșteau limba română: din totalul de 106.413 elevi 45.767 (43%) cunoșteau româna, iar 41.535 (39%) cunoșteau limba ucraineană. Totodată, deși în toate școlile din Bucovina limba germană era predată ca obiect obligatoriu, în 1910 doar 26.428 (24,8%) din numărul total de elevi cunoșteau germana³².

Conform datelor statistice oficiale, începând cu anul 1911 numărul elevilor din școlile românești a devenit mai mare decât în școlile ucrainene. Numărul elevilor din școlile ucrainene s-a mărit de la 38.689 în 1906 până la 40.608 în 1913, adică cu aproape 2.000, în timp ce numărul elevilor din școlile românești a sporit cu aproape 10 mii (de la 34.482 în 1906 la 44.288 în 1913)³³. Aceasta se explică prin faptul că în acest timp un număr important de copii români, care până acum învățau în școlile ucrainene, au trecut sau au început să învețe în școlile primare oficiale sau particulare românești.

Dezvoltarea sistemului de învățământ a contribuit la reducerea rapidă a populației analfabete din Bucovina. Până în anul 1880, însă, nu s-au publicat statistici despre numărul știutorilor de carte din Bucovina, dar se cunoaște că situația era mai bună la germanii, polonezii, maghiarii și evreii din această provincie, în timp ce doar foarte puțini români și ucraineni bucovineni erau știutori de carte. După datele statistice din anul 1880, în Bucovina doar 9,1% din totalul populației putea să scrie și să citească. Știința de carte era ceva mai bună în orașul Cernăuți cu împrejurimile (15,4%) și în districtele Câmpulung (13,2%), Rădăuți (10,5%) și Suceava (10,1%), adică în partea de sud a provinciei, unde era mai însemnată ponderea locuitorilor germani. În celelalte patru districte din centrul și nordul Bucovinei, locuite în principal de români și ucraineni, populația era aproape în totalitate analfabetă³⁴. Astfel, situația din Bucovina era comparabilă cu cea din Dalmația și din districtele mărghiașe din sud-estul Galiei.

În 1890, din totalul populației Bucovinei de 646.591 persoane, erau analfabeți 259.196 bărbați (79,9% din total) și 277.565 femei (86,2%), adică 536.761 persoane sau 83% din totalul populației. Pe parcursul unui deceniu ponderea știutorilor de carte din Bucovina crescuse de la 9,1% în 1880 la 17% în

³¹ Calculat și corectat după *Statistische Nachweisung über den Stand der Volksschulen und Lehrerbildungsanstalten nebst einem Schematismus der Volksschulen und Lehrer in der Bukowina nach dem Stande vom 31. Dezember 1912*, Czernowitz, 1913.

³² *Aus der Statistik des Volksschulwesens*, în *Bukowiner Schule*, vol. VIII, Czernowitz, 1911, p. 124-125.

³³ Constantin Ungureanu, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece*, p. 264.

³⁴ Ignaz Hatsek, *Der Elementarbildungsgrad in Österreich-Ungarn*, p. 203.

1890. Ponderea locuitorilor analfabeți era mai mică în orașul Cernăuți (54%) și în districtele din sudul Bucovinei Câmpulung (79,1%), Suceava (80,7%), Rădăuți (80,8%). Totodată, în patru districte din nordul Bucovinei (Cernăuți rural, Coțmani, Storojineț și Vijnița), între 87,3% și 91,5% din totalul populației continua să fie neștiutoare de carte³⁵.

În anul 1900 populația Bucovinei a ajuns la 730.195 persoane, dintre care 209.434 (28,7%) puteau să scrie și să citească, 7.097 numai să citească, iar 513.664 (70,3%) erau analfabete. Totodată, circa două treimi din populația bărbătească și circa trei sferturi din cea feminină era neștiutoare de carte. Pe parcursul ultimului deceniu al secolului al XIX-lea ponderea populației analfabete s-a redus de la 83% în 1890 la 70,3% în 1900. Ca și în anul 1890, la începutul secolului XX proporția cea mai mică de locuitori neștiutori de carte se înregistra în orașul Cernăuți (41,7%) și în districtele Câmpulung (65,5%), Rădăuți (68,7%), Suceava (69%) și Gura Humorului (69,7%). În patru districte din nordul Bucovinei ponderea populației analfabete oscila între 74,7% în Coțmani și 79,7% în districtul Vijnița³⁶. Deși în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea învățământul din Bucovina a cunoscut un progres semnificativ, în anul 1900 Bucovina ocupa penultimul loc printre provinciile austriece în privința proporției populației analfabete.

În 1910 cei mai mulți știutori de carte din Bucovina locuiau în orașul Cernăuți și în districtele din sudul provinciei. În același an în capitala Bucovinei circa un sfert din locuitorii de peste 10 ani erau analfabeți. În două districte din sudul Bucovinei (Câmpulung și Rădăuți) mai puțin de jumătate din locuitori nu puteau citi și scrie, în alte trei districte (Gura Humorului, Suceava și Siret) cca 52-56% din populația adultă era neștiutoare de carte. Cea mai mare proporție de locuitori analfabeți (64-69%) se înregistra în districtele Cernăuți rural, Zastavna, Vijnița și Vașcăuți din nord-vestul Bucovinei, populate în majoritate de ucraineni³⁷.

În Bucovina cel mai bine instruiți erau vorbitorii de limbă germană, polonezii și maghiarii, pe când cca 60% din români și cca 70% din ucrainenii în vârstă de peste 10 ani erau analfabeți. Totuși, ponderea neștiutorilor de carte la germanii din Bucovina era cu mult mai mare față de media pentru întreaga Austrie. În Bucovina era mai mare și ponderea ucrainenilor neștiutori de carte. Pentru comparație, în Galiția 60,1% din rutenii în vârstă de peste 10 ani erau analfabeți³⁸.

În Bucovina era mare disproporția și în ce privește populația știutoare de carte după anumite categorii de vârstă. Dacă dintre tinerii de 11-20 ani doar 28,1% erau analfabeți, atunci 47,5% din locuitorii de 21-30 ani și 62,4% din cei de 31-40 ani erau neștiutori de carte. La românii bucovineni disproporția era și mai mare – 27,5% din cei de 11-20 ani, jumătate din cei de 21-30 ani și trei sferturi din cei de

³⁵ *Oesterreichische Statistik*, vol. 32.1, Wien, 1892, p. 125, 127.

³⁶ *Ibidem*, vol. 63.2, Wien, 1903, p. 126-127.

³⁷ *Ibidem*, ediție nouă, vol. 1.2, Wien, 1914, p. 70-71.

³⁸ *Ibidem*, vol. 1.3, Wien, 1914, p. 85, 87, 95.

31–40 ani nu puteau nici citi, nici scrie³⁹. Această situație se explică prin faptul că în Bucovina sistemul de învățământ a început să se dezvolte cu adevărat abia în anii '80 –'90 ai secolului al XIX-lea, iar majoritatea copiilor de români au început să frecventeze regulat școlile primare abia în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Din cauza dezvoltării foarte slabe a învățământului din Bucovina până în anii '70 –'80 ai secolului al XIX-lea chiar și mulți germani din această zonă nu puteau citi sau scrie, pe când în provinciile vestice ale monarhiei habsburgice deja la mijlocul secolului al XIX-lea majoritatea locuitorilor erau știutori de carte.

Odată cu aplicarea noii legi a învățământului situația învățământului s-a îmbunătățit și în Bucovina. A crescut rapid atât numărul de școli primare, cât și numărul copiilor școlarizați. Dacă în anul de învățământ 1881/82 activau în Bucovina 201 școli primare oficiale, în 1890/91 erau deja 300, în 1904/05 – 399, iar în 1912/13 – 564 de școli. Numărul copiilor care frecventau aceste școli a crescut de la 16.564 în anul 1881/82, la 42.041 în 1890/91, 85.536 în 1904/05 și 103.901 în anul școlar 1912/13⁴⁰, adică pe parcursul a trei decenii numărul elevilor de la școlile oficiale s-a mărit de 6,3 ori.

Frecventarea școlilor din Bucovina a fost de 34,9% în 1880, 56,7% în 1890, 77,3% în 1900 și 91,8% în 1910. În anul de învățământ 1912/13, din 127.472 de copii de vârstă școlară 122.530 erau școlarizați (103.901 elevi în școlile oficiale, 10.965 în școlile repetate, 3.128 în școlile private, iar 4.536 de copii erau instruiți la domiciliu sau frecventau alte instituții de învățământ)⁴¹, adică 96,1% din copii erau instruiți. Dezvoltarea rapidă a învățământului primar din Bucovina în ultimele decenii de stăpânire austriacă a contribuit la diminuarea semnificativă a populației neștiutoare de carte din acest teritoriu (de la 87,5% în 1880 la 53,9% în 1910), reducându-se astfel și decalajul dintre Bucovina și alte provincii austriece în această privință.

Transilvania

În Transilvania și Banat nivelul de instruire a populației era ceva mai bun decât în România, dar aceasta se datora în principal ponderii mai mici de analfabeți la maghiari, secui, sași și șvabi. În ajunul izbucnirii războiului majoritatea românilor ardeleni și bănățeni erau analfabeți, iar învățământul în limba română s-a dezvoltat în condiții specifice, mai ales după constituirea, în 1867, a Monarhiei Austro-Ungare și lichidarea autonomiei Transilvaniei. Învățământul primar din teritoriile ungare ale Monarhiei habsburgice a fost reorganizat în 1868, când a fost adoptată o nouă lege imperială privind obligativitatea și libertatea învățământului, adică copiii de vârstă școlară erau obligați să frecventeze școala, iar părinții aveau

³⁹ *Ibidem*, vol. 1.3, Wien, 1914, p. 94-95.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. 3.2, p. 78-79; vol. 35.4, p. 184-187; vol. 79.3, p. 304-305; vol. 14.3, p. 329, 335.

⁴¹ *Ibidem*.

dreptul să aleagă tipul de școală. Școli primare puteau fi înființate și susținute de stat, comune, biserici, diferite societăți sau persoane particulare. Școala primară consta din două cursuri, cel de bază pentru copiii de 6–12 ani și cursul de repetiție pentru copiii de 12–15 ani. Deși legea din anul 1868 prevedea egala îndreptățire a naționalităților, adică în școlile de stat limba de predare urma să fie limba maternă a copiilor, această prevedere nu s-a respectat, guvernul urmărind scopul maghiarizării învățământului.

În anul 1879 a fost adoptată o nouă lege școlară, care introducea în toate școlile primare din Ungaria, inclusiv în cele confesionale, limba maghiară ca obiect obligatoriu de studiu. Treptat statul a început să intervină activ în problemele legate de învățământul primar, iar multe școli minoritare au fost maghiarizate. Românii din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș în mare parte au rezistat acestor presiuni de maghiarizare și și-au trimis copiii la învățătură mai ales la școlile confesionale ortodoxe și greco-catolice. Totuși, dacă în Bucovina în această perioadă a crescut rapid numărul școlilor primare oficiale cu limba română de instruire, în provinciile ungare, dimpotrivă, numărul școlilor românești a scăzut de la 3.083 în 1891 la cca 3.000 în 1900. În pofida acestor eforturi de maghiarizare, la sfârșitul secolului al XIX-lea numai cca 7% din românii din Ungaria cunoșteau limba maghiară⁴².

În anul 1907 a fost adoptată o nouă lege a contelui Apponyi, care a intensificat și mai mult procesul de maghiarizare a școlilor primare. Această lege prevedea că „în toate școlile primare nemaghiare, fără nici o considerare, limba maghiară trebuie să fie astfel predată, ca după 4 ani fiecare școlar nemaghiar să fie complet stăpân pe ea în grai și în scris. Fiecare școală trebuie înainte de toate să trezească în școlari conștiința, că ei se țin de nația ungurească”⁴³. Totodată, în toate școlile românești urma să se predea limba maghiară 13 ore pe săptămână.

În urma acestor măsuri s-a diminuat și mai mult numărul școlilor românești. După aprecierile lui Onisifor Ghibu, inspectorul general al școlilor confesionale din Arhidieceza Sibiului, din 3.000 de școli confesionale românești, câte funcționau în 1903/1904, la începutul anului 1911 au rămas 2.439, restul au fost închise din lipsă de mijloace pentru a zidi edificii școlare după planul impus de minister și pentru salarizarea învățătorilor conform legii⁴⁴. Numai în comitatul Hunedoarei, locuit în principal de români, în perioada 1907–1910 inspectorii școlari maghiari au închis 135 de școli primare românești. În 1906 în acest comitat activau 222 de școli ortodoxe și 30 școli greco-catolice iar în 1911 din cele 420 de sate, 218 nu aveau nici un fel de școală. Din 63.423 copii de vârstă școlară din acest comitat 36.423 (57,4%) nu frecventau deloc școala⁴⁵.

⁴² „Școala”, an II, 1911, nr. 7-8, p. 194, 195.

⁴³ Ibidem, p. 195.

⁴⁴ Ibidem, an III, 1912, p. 254.

⁴⁵ Ibidem, an IV, 1913, p. 79.

La începutul secolului XX în teritoriile ungare ale monarhiei practic nu existau școli primare de stat cu limba română de instruire, ci numai școli confesionale românești, susținute de Biserica ortodoxă și greco-catolică. Onisifor Ghibu estima în alt studiu că în 1913 Biserica ortodoxă română din Transilvania și Ungaria susținea 1.536 de școli primare cu 1.780 învățători, iar Biserica greco-catolică română 1.146 de școli cu 1.120 învățători⁴⁶. În total ființau atunci 2.682 școli confesionale românești cu 2.900 de învățători, adică marea majoritate a acestor școli aveau doar un singur învățător.

Potrivit statisticii oficiale ungare pe anul 1912, în 23 de comitate cu populație românească (15 comitate din Transilvania, trei din Banat și cinci din Crișana și Maramureș) funcționau 5.651 de școli primare, dintre care 1.369 de stat, 476 comunale și 3.762 școli confesionale (1.303 ortodoxe, 1.136 greco-catolice, 501 reformate, 474 romano-catolice, 276 evanghelice, 43 israelite și 29 unitariene)⁴⁷. În întreaga Ungarie funcționau atunci 16.635 școli primare (1.736 greco-catolice și 1.418 ortodoxe), dintre care 13.199 cu limba de instruire maghiară, 2.257 românești, 430 germane, 399 slovace, 271 sârbe, 61 rutene. După statisticile consistoriilor Bisericii ortodoxe și greco-catolice române, existau 2.655 școli primare confesionale românești (1.536 ortodoxe și 1.119 greco-catolice), la care se adăugau și 165 de școli comunale cu limba de instruire română⁴⁸. După aceeași statistică oficială din 1912, din totalul copiilor de vârstă școlară din Ungaria care nu erau școlarizați 39,2% erau români, 33,5% unguri, 9,4% slovaci, 7,2% ruteni, 3,8% germani, 2,6% sârbi, 1,3% croați și 3% de alte etnii. Școlile primare nu erau frecventate de 158.445 copii de vârstă școlară români, iar din cei 296.952 copii români școlarizați, 201.690 frecventau școlile primare românești, 59.396 școlile de stat, 29.734 școlile comunale și restul alte școli confesionale sau private. Numărul copiilor de români care frecventau școlile de stat cu limba de instruire maghiară crescuse de la 29.760 în 1905 la 59.396 în 1912⁴⁹. Din aceste date statistice reiese că în 1912 erau în toată Ungaria 455.397 copii de vârstă școlară români, dintre care 158.445 (34,8%) nu erau școlarizați.

Conform altor evaluări statistice, publicate de același Onisifor Ghibu, în anul 1912 în cele patru dieceze ale Bisericii ortodoxe române din Transilvania și Ungaria au fost înregistrați 260.138 de copii ortodocși români în vârstă de 6–15 ani, dintre care 175.906 (67,6%) erau școlarizați, 130.350 fiind instruiți la cele 1.552 de școli ortodoxe românești, iar 45.556 frecventau alte școli primare străine. Pentru Biserica greco-catolică română informațiile prezentate erau incomplete, precizându-se doar că în Arhidieceza Blajului cele 469 de școli greco-catolice

⁴⁶ Onisifor Ghibu, *Viața și organizarea bisericească și școlară în Transilvania și Ungaria*, București, 1915, p. 46, 77.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 164-165.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 165-166.

românești erau frecventate în 1911 de 60.828 de elevi, iar în Dieceza Lugojului din cei 12.237 copii de vârstă școlară 4.452 frecventau școlile românești și 1.741 alte școli străine⁵⁰. După altă estimare, la o populație de peste 3.000.000 de români din Transilvania și alte teritorii din Ungaria, reveneau 302.376 copii de 8–15 ani, dintre care 201.019 (66,5%) frecventau 2.648 de școli confesionale românești⁵¹.

Așadar, din mai multe informații și evaluări statistice reiese că în ajunul izbucnirii primului război mondial cca două treimi din copiii de vârstă școlară români din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș frecventau o școală primară confesională, de stat sau comună. Pentru comparație, în anul de învățământ 1912/13 în România au fost înregistrați 995.457 copii de vârstă școlară, iar la școlile primare urbane și rurale s-au înscris atunci 616.570 de elevi, adică 61,9% din numărul de copii, obligați să frecventeze o școală⁵². Iar în Bucovina, după statistica oficială de la sfârșitul anului 1912, erau 41.924 de copii de vârstă școlară români, dintre care 40.129 (95,7%) erau școlarizați la o școală primară oficială sau particulară⁵³.

Începând cu anul 1880 recensămintele ungare au înregistrat pentru fiecare localitate și numărul persoanelor care puteau să citească și să scrie. După recensământul din 1880, în Transilvania era mare ponderea populației analfabete, dar situația era totuși mai bună decât în Bucovina. Ponderea știutorilor de carte era cea mai mică în comitatele cu populație majoritar românească: Solnoc-Dăbâca (11,1%), Maramureș (13,1%), Alba (15,3%), Hunedoara (15,7%), Turda (15,8%), Sălaj (20,1%), Cluj (20,5%) și Făgăraș (24,1%)⁵⁴.

Recent, un grup de istorici din Cluj, în frunte cu Traian Rotariu, a realizat o analiză foarte detaliată a acestor recensăminte, cu scopul de a aprecia exact structura etnică și confesională a populației din Transilvania și Banat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – începutul secolului XX. Pentru a obține o imagine cât mai exactă a modului cum a evoluat populația din aceste teritorii în perioada respectivă, calculele s-au realizat conform structurii administrativ-teritoriale actuale a județelor din Transilvania și Banat. Acest studiu ne permite să apreciem foarte exact știința de carte la începutul secolului XX în aceste teritorii în hotarele județelor actuale. Astfel, în 1880 în teritoriul ungar al monarhiei care după 1918 avea să revină României locuiau 4.039.100 persoane, dintre care 914.779 (22,6%) erau știutori de carte. În 1900 în același teritoriu trăiau 4.884.470 locuitori, din care 1.787.716 (36,6%) persoane știutoare de carte. Până în 1910 numărul populației din acest teritoriu a ajuns la 5.274.205 persoane, iar al celor care puteau

⁵⁰ Idem, *Școala românească în anul 1912*, în „Anuar Pedagogic”, 1912, p. 222-223.

⁵¹ „Școala”, an IV, 1913, nr. 3, p. 54.

⁵² *Statistica știutorilor de carte din România*, p. LII-LIII, XLV-XLVI.

⁵³ Calculat și corectat după *Statistische Nachweisung ...nach dem Stande vom 31. Dezember 1912*.

⁵⁴ Ignaz Hatsek, *Der Elementarbildungsgrad in Österreich-Ungarn*, p. 203.

să scrie și să citească la 2.296.205 (43,5% din totalul populației)⁵⁵. Astfel, pe parcursul a trei decenii numărul știutorilor de carte din teritoriul respectiv a crescut cu 1.381.426 persoane (151%).

În 1910 peste 50% din populația actualelor județe Brașov, Sibiu, Covasna, Timiș și Harghita erau știutori de carte. Aceasta se datora ponderii mari a populației germane și maghiare din aceste zone. Ponderea locuitorilor analfabeți era cea mai mare în teritoriul actualelor județe Maramureș, Hunedoara, Sălaj, Alba, Bistrița Năsăud și Cluj, unde majoritatea locuitorilor erau români⁵⁶. Așadar, către anul 1880 nivelul de instruire a populației din Transilvania și Banat era cu mult mai bun decât în Vechiul Regat și Bucovina, dar până către anul 1910 acest decalaj s-a micșorat simțitor. Pentru comparație, în Bucovina doar în timp de zece ani ponderea populației analfabete s-a diminuat de la 83% în 1890 la 70,3% în 1900, iar în Vechiul Regat proporția neștiutorilor de carte (din totalul populației în vârstă de peste 8 ani) s-a redus de la 78% în 1899 la 60,7% în 1912. În Transilvania și Banat însă ritmul de creștere a populației știutoare de carte a fost mult mai lent, de la 22,6% în 1880 la 43,5% în 1910.

Basarabia

La începutul secolului XX la nivelul cel mai jos de instruire se aflau românii basarabeni. În Basarabia nu exista atunci nici o școală primară oficială, confesională sau particulară cu limba română de instruire și chiar în biserici serviciul divin se desfășura în limba rusă. Doar foarte puțini români basarabeni frecventau școlile rusești din orașe sau sate. Până la izbucnirea primului război mondial, în Rusia țaristă nu a fost adoptată o lege privind obligativitatea învățământului. În Basarabia până la mijlocul secolului al XIX-lea au funcționat mai multe școli elementare, în care alături de limba rusă se permitea instruirea și în limba „moldovenească”. Limba română s-a menținut în școlile de la țară până în anii '50 –'60 ai secolului al XIX-lea grație sprijinului din partea boierilor moldoveni și a bisericilor. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea însă toate școlile primare în care se predă și în limba română au fost rusificate. Situația s-a deteriorat semnificativ după anul 1859, când s-au unit Principatele Române. În urma acestui eveniment autoritățile țariste au reacționat foarte dur, astfel că în 1867 limba „moldovenească” a fost scoasă din toate școlile publice din Basarabia.

Cu totul altfel s-a dezvoltat învățământul primar în județele din sudul Basarabiei, care în 1856 au fost retrocedate Moldovei. În județele Cahul, Bolgrad și Ismail au fost deschise mai multe școli primare românești, mai ales după anul 1864, când în România a fost adoptată legea obligativității învățământului. Timp de

⁵⁵ *Recensământul din 1880. Transilvania*, București, 1997, p. 360-361; *Recensământul din 1900. Transilvania*, București, 1999, p. 614, 617; *Recensământul din 1910. Transilvania*, București, 1999, p. 596, 599.

⁵⁶ *Recensământul din 1910. Transilvania*, p. 596, 599.

22 de ani (1856–1878) în sudul Basarabiei au fost înființate un liceu la Bolgrad, un gimnaziu la Ismail, 7 școli primare urbane și 124 școli primare rurale, în total 145 școli cu 3.944 de elevi⁵⁷. Potrivit altor informații statistice, în toamna anului 1877 în sudul Basarabiei funcționau 125 de școli rurale, în care erau școlarizați 3.926 de elevi, în medie câte 31 elevi la o școală. În județul Bolgrad existau atunci 76 de școli cu 2.229 de elevi, în Cahul 44 școli cu 1.585 elevi și în județul Ismail 5 școli rurale cu 112 elevi. În aceste date statistice nu sunt incluse școlile din localitățile urbane⁵⁸. După ocuparea județelor din sudul Basarabiei de armata țaristă, școlile primare existente au fost desființate sau rusificate de autoritățile ruse.

La sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX în Basarabia existau trei tipuri de școli elementare: școli bisericești cu un curs de trei ani în 3 grupe; școli ministeriale cu o singură clasă în 4 grupe la sate și cu două clase și 6 grupe la orașe; școli ale zemstvelor cu o organizare similară celor ministeriale. Școlile statului erau supuse Ministerului Instrucțiunii Publice, școlile eparhiale mitropolitului din Chișinău, iar școlile zemstvelor conducerii acestora⁵⁹.

La sfârșitul secolului al XIX-lea a crescut numărul școlilor elementare, dar toate erau cu limba rusă de instruire. În această perioadă au fost în mare parte rusificate chiar și școlile germane din sudul Basarabiei, care până atunci beneficiaseră de o mai mare autonomie. După unele evaluări, în perioada 1876–1906 în Basarabia s-au creat în medie câte două școli anual în fiecare județ, iar între anii 1906–1916 în medie câte patru școli anual în fiecare județ⁶⁰. În 1912 erau în Basarabia 1.709 școli primare, dintre care 1.038 școli ministeriale și 671 de școli eparhiale⁶¹.

În anul 1905, încurajați de evenimentele revoluționare din Rusia, boierii și intelectualii moldoveni din Basarabia au încercat să ridice problema introducerii limbii „moldovenești” în școlile primare din satele cu populație preponderent românească. Deputații ruși care reprezentau Basarabia în Dumă au respins însă cu hotărâre orice inițiativă de introducere a limbii române în școlile basarabene. După înăbușirea revoluției din 1905 autoritățile țariste nu au mai permis înființarea unor școli naționale, astfel că până la izbucnirea primului război mondial în Basarabia au funcționat doar școli primare cu instruire în limba rusă.

În 1917 în Basarabia existau 1.383 de școli primare rusești, dintre care 839 în sate românești (189 în ținutul Bălți, 163 în Chișinău, 144 în Orhei, 106 în Soroca, 92 în Ismail, 72 în Tighina, 46 în Hotin și 27 în ținutul Cetatea Albă). În satele nemoldovenești funcționau atunci 544 de școli primare rusești, cele mai

⁵⁷ Cazacu, *O sută de ani de robie*, în „Viața Românească”, an VII, 1912, nr. 4, p. 43.

⁵⁸ Nichita Adăniloae, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁹ Ion Nistor, *Istoria Basarabiei*, Chișinău, 1991, p. 253.

⁶⁰ *Basarabia desrobită (drepturi istorice, nelegiuiri bolșevice, înfăptuiri românești)*, București, 1942, p. 26.

⁶¹ Ion Nistor, *Istoria Basarabiei*, p. 254.

multe în județele Cetatea Albă (152), Ismail (142) și Hotin (130). Aceste școli erau frecventate de 80.991 de elevi, dintre care 43.308 în școlile din satele românești și 37.683 în școlile din satele nemoldovenești⁶². În școlile din satele românești erau înscriși în medie câte 51 elevi la o școală, iar în celelalte școli în medie câte 69 de elevi.

Totuși autoritățile țariste nu au reușit să rusifice prin învățământ pe românii basarabeni, deoarece foarte puțini copii frecventau școlile primare rusești existente. Din cauza frecvenței foarte scăzute, însă, cea mai mare parte a populației Basarabiei era la începutul secolului XX analfabetă. Unicul recensământ țarist, desfășurat în 1897, prezintă informații interesante și despre știința de carte a populației Basarabiei. În întreaga gubernie erau 22% dintre bărbați și 8,9% dintre femei știutori de carte, în orașe puteau citi și scrie 42,8% din bărbați și 22,3% din femei, pe când în zona rurală numai 18,2% din bărbați și 2% din femei erau știutori de carte⁶³.

În 1897, din totalul populației Basarabiei de 1.935.412 persoane, doar 301.174 (15,6%) erau știutori de carte. Dintre naționalitățile care populau atunci Basarabia, proporția cea mai mare de locuitori alfabetizați se înregistra la greci (65,7% din total), germani (63,2%), polonezi (54,6%) și armeni (54,3%), urmați de evrei (36,7%), ruși (31,3%), bieloruși (28,1%), bulgari (19,1%) și găgăuzi (12,1%). Ponderea cea mai mică de știutori de carte se consemna la ucrainenii (9,3%), români (6,2%) și țigani (doar 0,6% din total). În cifre absolute, cei mai mulți locuitori știutori de carte aveau evreii (83.746 persoane), urmați de români (57.093), ruși (48.815), germani (38.069), ucrainenii (35.502) și bulgari (19.713 persoane)⁶⁴.

Recensământul țarist din 1897 prezintă informații foarte interesante și despre proporția știutorilor de carte din Basarabia după anumite confesiuni. Cel mai bine instruiți erau protestanții din Basarabia (66% din bărbați și 66,7% din femei), care erau aproape toți de naționalitate germană. Era mare proporția știutorilor de carte și la armenii gregorienii (67,3% din bărbați și 44,6% din femei), la armenii catolici (41,1% bărbați și 62,5% femei) și la romano-catolici (51,7% și 47,7%). La evrei erau știutori de carte 49,6% din bărbați și 24,3% din femei, la musulmani 30,3% și 30%, la lipoveni 29,3% bărbați și 5,2% femei. Totuși, cea mai mare parte a populației Basarabiei (majoritatea absolută a românilor, ucrainenilor,

⁶² Gheorghe Cojocaru, *Integrarea Basarabiei în cadrul României (1918–1923)*, București, 1997, p. 249.

⁶³ *Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. III. Бессарабская губерния*, 1905, p. XIX.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 97.

rușilor, bulgarilor, găgăuzilor și bielorușilor) erau de religie ortodoxă și doar 16,1% din bărbați și 4,2% din femei de această confesiune puteau citi și scrie⁶⁵.

Dintre ținuturile Basarabiei situația era ceva mai bună în Cetatea Albă, unde era concentrată populația germană, și în ținutul Chișinău, datorită numărului mare de ruși și evrei din capitala guberniei. În ținutul Cetatea Albă (Akermann) ceva mai mult de un sfert din populație putea în 1897 să scrie și să citească. În ținutul Chișinău 20,4% din locuitori erau știutori de carte, dar aceasta se datora proporției mai mari a știutorilor de carte din capitala Basarabiei. În alte două ținuturi din sudul Basarabiei, Ismail și Tighina, puteau să scrie și să citească 16,4% și respectiv 15,8% din totalul populației. În ținuturile Orhei, Soroca, Hotin și Bălți, din partea nordică și centrală a Basarabiei, populate compact de români, iar în nord și de ucraineni, doar cca 10-12% din totalul populației era alfabetizată⁶⁶.

Recensământul rusesc din 1897 oferă și o precizare foarte interesantă pentru toate naționalitățile despre numărul știutorilor de carte în limba rusă și în alte limbi. Atunci erau în Basarabia 301.174 știutori de carte, dintre care 283.602 aveau doar instruire elementară, iar 17.572 persoane, în afară de școlile primare, frecventaseră și alte instituții de învățământ. Dintre cei 283.602 locuitori știutori de carte, care frecventaseră doar o școală primară, 220.985 (77,9%) erau știutori de carte în limba rusă, iar 62.617 (22,1%) în alte limbi. Recensământul nu precizează numărul locuitorilor care erau alfabetizați în două sau mai multe limbi. Toți rușii, ucrainenii și bielorușii, precum și aproape toți bulgarii și găgăuzii care puteau citi și scrie și aveau doar instruire elementară erau știutori de carte în limba rusă. Numai la germani erau mai mulți știutori de carte în limba maternă decât în limba rusă. Din 37.712 locuitori germani, alfabetizați cu școală elementară, 12.509 (33,2%) fuseseră instruiți în rusă și 25.203 (66,8%) în alte limbi, adică în germană. Din cei 82.446 știutori de carte evrei, care frecventaseră doar o școală elementară, cca 60% fuseseră instruiți în rusă și cca 40% în alte limbi. De asemenea, 66,4% dintre știutorii de carte greci, 79,7% din polonezi și 85% din armeni fuseseră instruiți în rusă, restul în alte limbi. Totodată, din cei 920.919 români basarabeni, înregistrați ca moldoveni, doar 57.093 (6,2%) erau știutori de carte, dintre care 3.290 aveau instruire mai mult decât elementară; 53.803 români basarabeni frecventaseră doar o școală primară, dintre care 51.579 (95,9%) erau știutori de carte în rusă și doar 2.224 (4,1%) în alte limbi, adică în limba maternă⁶⁷. În ținutul Hotin, populat ca și Bucovina de ucraineni în nord și de români în sud, precum și de un număr important de evrei, doar 8.689 ucraineni (5,3% din total) și 2.565

⁶⁵ *Ibidem*, p. XIX-XX.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 103, 107, 111, 115.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 97.

(3,5%) români erau știutori de carte cu școală elementară. Doar 25 de români din acest ținut erau știutori de carte în limba maternă⁶⁸!

Concluzii

Înainte de constituirea în 1867 a Austro-Ungariei, învățământul primar era mai dezvoltat în Transilvania și Banat. După lichidarea autonomiei Transilvaniei, guvernul ungar a întreprins mai multe măsuri în direcția maghiarizării învățământului, ceea ce s-a răsfrânt negativ asupra instruirii românilor din provinciile ungare ale Imperiului. La sfârșitul anilor '60 ai secolului al XIX-lea au fost rusificate și ultimele școli moldovenești care mai existau în Basarabia. Astfel, la sfârșitul secolului al XIX-lea românii din Transilvania și Banat au avut posibilitatea să-și instruiască copiii în limba maternă doar la școlile confesionale ortodoxe și greco-catolice, pe când românii basarabeni nu au dispus nici de școli confesionale sau particulare cu limba română de instruire.

În schimb, după adoptarea în 1864 a legii instrucțiunii publice, învățământul primar din România a cunoscut o dezvoltare ascendentă. Dacă în anul școlar 1864/65 în România ființau 1.988 școli rurale cu 61.977 elevi, în 1899/1900 în zona rurală a țării existau 3.653 școli primare cu 265.048 copii școlarizați, iar în 1912/13 funcționau la sate 4.686 de școli, frecventate de 531.634 elevi (60,3% din totalul copiilor de vârstă școlară).

După adoptarea în 1869 a noii legi școlare din Austria, s-a dezvoltat învățământul primar din Bucovina, unde toate etniile (românii, ucrainenii, germanii, polonezii și maghiarii) au dispus de școli primare oficiale cu limba maternă de instruire. Dacă în 1865 existau în Bucovina numai 156 de școli confesionale cu 6.597 de elevi, în 1900 cele 362 școli oficiale erau frecventate de cca 70 mii copii, iar în 1912/13 din 127.472 copii de vârstă școlară 122.530 (96,1%) erau școlarizați. Numărul școlilor primare oficiale românești din Bucovina a crescut de la 22 în 1870/71 la 190 în anul școlar 1912/13, iar numărul elevilor de etnie română de la numai 2.073 în 1871 la 40.129 la sfârșitul anului 1912.

Așadar, dacă în Bucovina în anul de învățământ 1912/1913 funcționau 190 școli primare oficiale românești, 24 școli mixte, în care se predă și în limba română, precum și 14 școli particulare românești, dacă în Transilvania, Banat și alte teritorii ungurești în 1913 activau 2.682 școli confesionale românești (1.536 ortodoxe și 1.146 greco-catolice), în Basarabia nu exista la începutul secolului XX nici o școală românească. Lipsa școlilor în limba maternă a fost cauza principală a ratei atât de înalte a analfabetismului din Basarabia.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 115.

La începutul secolului XX erau știutori de carte 46,1% din locuitorii de peste 10 ani din Bucovina (în 1910), 43,5% din totalul populației din Transilvania și Banat (în 1910), 39,3% din locuitorii de peste 8 ani din România (în 1912) și doar 15,6% din totalul populației Basarabiei (în 1897). În Bucovina 39,6% din românii în vârstă de peste 10 ani puteau în 1910 să scrie și să citească. În Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș ponderea locuitorilor știutori de carte era la români mai scăzută decât la alte popoare, precum germani și maghiari. Astfel, în ajunul izbucnirii primului război mondial, nivelul de instruire a românilor bucovineni era ceva mai bun decât la românii din Transilvania și Vechiul Regat, dar incomparabil mai bun decât la românii basarabeni.

IPOSTAZE ALE FAMILIEI

RECOMANDAREA TESTAMENTARĂ A PĂRINȚILOR CU PRIVIRE LA ȘCOLARIZAREA ORFANILOR

KINGA TÜDÖS

„Măria Ta, îndeplinește, rogu-te,
dorința mea, pentru că numai ceea ce
copiii mei vor învăța cu adevărat va fi al
lor.”

János Kovacsóczy, 1598

Pentru un testator de pe la mijlocul secolului al XVI-lea din Transilvania lucrul cel mai important era să indice modul de împărțire și transmitere a bunurilor (averii), având în centrul atenției grija pentru transmiterea valorilor culturale: spațiul spiritual în care să fie inițiați urmașii (curtea princiară sau cea a unui nobil de prim rang).

Această grijă de a transmite o direcție clară și, desigur, un cadru optim de dezvoltare a vieții urmașilor este motivată de nevoia menținerii și avansării în statutul social dobândit de predecesor, precum și pentru buna administrare și întărire a bunurilor patrimoniale.

Interesele de ocrotire a vieții urmașilor pe termen lung au în vedere atât latura cultural-spirituală, cât și cadrul ei material, forța și siguranța sporirii averii.

În Principatul Transilvaniei soarta orfanilor din familiile nobiliare (orfani de unul sau de ambii părinți) teoretic a fost încredințată însuși principelui, practic fiind asigurată de tutorele desemnat. În orice situație privind evoluția orfanului, principele avea datoria și dreptul de a interveni, asistând și mediind momentele de criză și reechilibrarea traiectoriei de viață a copilului. Astfel principele era de fapt adevăratul tutore spiritual al copiilor cu părinți decedați, mentorul unanim recunoscut și respectat de comunitate, răspunzătorul și ocrotitorul prin lege al destinului individuale. El era garantul perpetuării vieții tuturor pe teritoriul principatului transilvan.

În ceea ce privește desemnarea tutorelui, acesta este ales, în primul rând, dintre persoanele de încredere (din interiorul sau din afara familiei), astfel încât nici averea și nici șansa de educație și instruire să nu fie sabotate sau neglijate. Prudența și controlul în desemnarea tutorelui vădesc o responsabilitate colectivă,

stipulată prin legislația vremii, ceea ce atrage atenția asupra maturității organizatorice sociale asigurată prin legea lui Werbőczy¹.

Testatorii, beneficiind de un cadru legislativ unitar, au abordat problema moștenirii în modalități adaptate intereselor lor, inclusiv privind orientarea educației urmașilor. Astfel, documentele ne demonstrează că, în vreme ce unii au fost mai curând interesați de asigurarea unor investiții pentru dezvoltarea școlar-educatională a copiilor, alții au accentuat transmiterea și asigurarea bunurilor materiale.

Ca o particularitate, diferența de concepție în privința transmiterii valorilor apare clar între femei și bărbați testatori, ca urmare a stereotipurilor și a reprezentărilor sociale ale vremii asupra rolurilor de gen. Astfel, dacă bărbații au în vedere în principal asigurarea educației și nivelului cultural ale copiilor, conștienți fiind de puterea investită în cultură cu efecte pe termen lung, femeile rămân ancorate în pragmatic, în grijile cotidiene satisfăcute de averea materială (bijuterii, aur, bani, bunuri imobiliare, veșminte). Ele rămân preocupate mai curând de prezentul odraslelor și creșterea lor, decât de viitorul acestora. Este firesc, având în vedere diferențele psihologice și sociale dintre cele două sexe, în contextul socio-economic, cultural, religios și politic al perioadei respective.

Astfel, dacă bărbatul din spațiul transilvan dezvoltă pentru sine și urmașii săi o psihologie de supraviețuitor pe termen lung, de civilizator, femeia îl secondează discret, centrată mai curând pe calitatea vieții prezente, pe asigurarea confortului material și a siguranței emoționale. Ea dezvoltă complementar o psihologie de factor de suport dătător de energie la scara societății, strict legat de nevoile prioritare de tip matern. În termeni mai simpli, femeia rămâne „sursă de hrană” pentru urmași și dincolo de mormânt, în vreme ce bărbatul este interesat de păstrarea responsabilă a filonului succesoral, transgenerațional al colectivității. Or, acest filon nu poate supraviețui decât prin transmiterea, în primul rând, a investiției cultural-spirituale care preia controlul și ghidează dezvoltarea materială de-a lungul vremurilor.

Rezultă din analiza documentelor că educația băieților, ca și a fetelor, din familiile nobiliare de prim rang urma până la vârsta de 10 ani aceeași traiectorie (școlarizarea primară), după care accentul pe dezvoltarea educativă a băieților devenea pregnant, fetele rămânând oarecum într-un con de umbră. Copiii, inițial între 7 și 12 ani, primeau învățătură mai ales la domiciliu, prin intermediul unui învățător (laic sau religios). În cazul copiilor orfani, acesta era nominalizat prin testament sau ulterior ales de tutore.

După vârsta de 12 ani, copiii erau înscriși într-o instituție-școală statală, iar după 16 ani puteau fi trimiși la o „facultate”, fie în țară (la Cluj-Mănăstur², Alba-

¹ Werbőczy, *Tripartitum*.

² Universitatea Iezuiților din Cluj-Mănăstur era centrul de pregătire a preoților pentru comunitățile catolice, întemeiat de Kristof și Ștefan Báthori, și unde în 1584 deja erau 150 de elevi și 6 profesori-călugări.

Iulia), fie în afara țării (Italia, Olanda, Austria, Germania, Polonia etc.), pe care o parcurgeau până la vârsta de 20-21 de ani.

Orfanii din familiile de nobili aveau avantajul de a studia și de a-și desăvârși educația chiar în condițiile absenței suportului parental natural, spre deosebire de copiii din familiile sărace, al căror acces la cultură era blocat prin absența bazei materiale necesare.

Seriozitatea asigurării evoluției educaționale a copiilor orfani poate fi astfel validată la distanță prin analiza documentelor care atestă modul în care tutorii au respectat și implementat prevederile testamentare, precum și prin cunoașterea „destinului” acestor copii – realizări, fapte, atitudini.

Iată un exemplu edificator – prescripțiile testamentare ale lui Farkas Kovacsóczy (1591), cancelar al Transilvaniei, consultant al principelui, care a fost el însuși școlit la Padova. Acesta solicita în propriul testament ca tutorii desemnați (fratele mai mic, János Kovacsóczy) să asigure fiilor săi (minori, sub 10 ani la data decesului) o școlarizare similară în străinătate: „Măria ta, sprijină, rogu-te, trimiterea fiilor mei la școli înalte în străinătate așa cum și pe mine m-ai sprijinit în viața mea”. În mod cert, tutorele a dus la îndeplinire dorința tatălui decedat, întrucât fiul său Kristof, în 1597, se afla printre clericii (elevii) care studiau la Gratz (Austria), în școala Prințesei Maria, ca bursier. Cu toate acestea, viața acestui copil orfan a fost tragică, pentru că în 1598 avea să moară înecat în râul Mura. Nici fratele său mai mic, Zsigmond, nu a fost mai norocos, el fiind elev la Cluj, la Colegiul Iezuiților și decedând inexplicabil de tânăr. Al treilea fiu al aceleiași familii, însă, beneficiind de aceleași prescripții testamentare, a reușit însă să devină, la rândul-i, cancelar al Transilvaniei, efect al îndelungatei sale școlarizări în centre importante ale vremii.

Un alt caz interesant este cel al lui György Vass (1585), consilier secret al principelui, căpitan al cetății Gherla. În testamentul său, el stipulează prescripția ca fiii săi Ferenc și János să studieze în limba latină, în afara țării. Documentul precizează că „nu contează valoarea costurilor de școlarizare, ci principalul este ca fiii săi să fie oameni învățați, pentru că, dacă și Dumnezeu îi va ține în viață, atunci ei vor fi de mare folos țării”. Testamentul continuă cu rugămintea testatorului adresată principelui Ștefan Báthori ca imediat ce fiii săi vor termina școala să fie readuși la Curtea principelui spre a-i fi de folos, oriunde va hotărî principele că ar fi potriviți, pentru ca ei să „nu se risipească” în van. Este un exemplu de încredere, fidelitate și investiție emoțională față de autoritatea principelui, ceea ce luminează asupra naturii relațiilor dintre principe și supușii săi. Același nobil de care vorbim exprimă și o dovadă tulburătoare de fidelitate față de principe; el precizează dorința sa ca și după moartea soției fiii să fie preluați de principe, „departe de domeniul și de casa părintească pe care de altfel o pot regăsi oricând”.

Un alt caz este cel al lui Gergely Frátay, comite al Clujului, care își exprimă de asemenea dorința testamentară ca fiul său, Miklos, să fie școlit în afara hotarelor țării.

O altă categorie de testatori o constituie cei care nu doresc educarea copiilor în afara țării, ci în interiorul acesteia. Ei erau mulțumiți dacă propriii lor copii ar fi devenit „dominoctus” – adică oameni cu pregătire superioară în țară.

Consilierul princiar Mihály Gyulay (1570) încredințează educarea copilului său lui Gáspár Bekes, cel mai bogat moșier din Transilvania. Bekes, fiind persoana favorită a Principelui, a fost creditat ca cel mai de încredere tutore de către acest consilier. În testament apare clar rugămintea ca fiul său „să nu fie alungat”, ci orientat într-o școală autohtonă în care să fie educat în spiritul supunerii față de tutore. La vremea aplicării testamentului, Mihály Gyulay nu avea să bănuiască lovitura sorții pe care o va suporta ulterior tutorele desemnat. Acesta va fi nevoit să părăsească țara în 1575, ceea ce presupunem că a marcat destinul copilului orfan încredințat. Fiul cel mare al lui Mihály Gyulay a fost încredințat direct Principelui Ioan Sigismund, cu rugămintea de a fi sprijinit de un „maiestru” (învățător) ales.

Péter Borzássi (1573) solicita în testamentul său pe Farkas Bánffy ca fiii săi să facă studii în limba latină sub directa sa oblăduire și să fie educați ca „oameni de omenie”.

Un caz aparte îl reprezintă Kornváti Gáspár Bekes cel mai sus-menționat, care își încredințează fiii (din prima și a doua căsătorie, Ladislau și Gaspar) lui Ștefan Báthori, regele Poloniei, și lui Ioan Zamoyski, prim-cancelarul acestuia. Ca tutore al ambilor fii a fost desemnat fratele cel mic al lui Bekes, Gábor. El cere regelui Báthori să accepte primul copil la curtea sa și „dacă dorește ca fiul său să învețe alături de Andrei Báthori, nepotul regelui, așa să fie”. Cazul e cu atât mai interesant, cu cât dorința lui Bekes încalcă prescripțiile religioase ale epocii, el fiind unitarian, iar regele romano-catolic. Astfel, criteriul păstrării orientării religioase este depășit de cel al siguranței emoționale pe care protecția regelui ar fi putut să i-o confere. Astfel, copilul său ajunge la Colegiul iezuit din Pskow (Polonia), unde, de altfel, există un precedent al situației, ca un copil unitarian sau protestant să frecventeze o școală catolică. Aceasta era tendința familiei regale Báthori, de a asimila religios și cultural vârstare nobile ale altor neamuri. Fiii lui Bekes au o evoluție strălucită. Astfel, la vârsta de 12 ani fiul cel mare vorbea în afară de limba sa maternă maghiara, germană, franceză și latină.

În legătură cu școlirea fiilor trebuie menționat că ierarhia socială nu era nemijlocit legată de terminarea studiilor superioare. Obligația era, de fapt, să se priceapă la conducerea oștilor, să fie un foarte bun oștean. De exemplu, căpitanul cetății Oradea deschidea calea spre funcția de cancelar.

Educația fetelor ca prevedere testamentară nu reprezintă o prioritate și nici o constantă. Deși numeric fetele erau bine reprezentate, ele nu beneficiau de prescripții testamentare de tip educațional.

Astfel, Farkas Kovacsóczy precizează amănunte despre educația băieților, în vreme ce despre fiica sa, Fruzina, nu aflăm nici un cuvânt. Nici amintitul György Vass nu pomeneste nimic despre cele două fiice ale sale.

Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că fetele erau abandonate sau că ar fi crescut fără un minim de educație (scris-citit). Până la 16 ani ele erau foarte sever educate, însă după aceea trebuiau să fie căsătorite. Dacă aveau „noroc”, intrau într-o familie cu o educație solidă. În ultima instanță, rostul și viitorul lor erau strict reproductiv și să asigure o atmosferă familială disponibilă pentru soț, cel care fusese „școlit” și „educat”. Fetele au avut un astfel de rol în viață, rămânând în spatele bărbaților, apte să joace orice rol domestic și fiind principalele păstrătoare ale tradițiilor și obiceiurilor culturale, asigurând unitatea familiei transilvane.

Este de semnalat că documentele atestă faptul că au existat și o mulțime de cazuri care nu au prevăzut nimic în testamente pentru sprijinirea școlii, a preoților, a învățătorilor și a elevilor săraci, deși o parte importantă din prescripțiile testamentare, după cum am menționat anterior, avea să fie orientată către domeniul culturii și educației.

Printre cei 45 de testatori studiați, puțini s-au gândit să lase bani sau avere pentru îmbogățirea patrimoniului cultural transilvan. Ceea ce e interesant este faptul că printre cei care s-au gândit să lase ceva din moștenirea lor în folosul comunității, majoritatea au fost femei.

Dintre cei care au prevăzut donații testamentare pentru comunitate, neavând urmași direcți sau despre care nu cunoaștem încă exact situația succesorală, menționăm două cazuri: Ilona Dolhai (1586) și Ferenc Geszty (1593).

Dolhai, deși nu a avut copii, a donat 40 de florini din propria avere și 10 florini pentru predicatorul și meșterul de la Kend.

Ferenc Geszty, căpitan suprem al cetății Devei, care, în afara unui copil adoptat din prima căsătorie, nu a avut alți moștenitori, este cel mai generos donator dintre cazurile studiate. El a oferit prin testament bani pentru restaurarea bisericii reformate de la Deva și pentru construcția unei școli care „să fie vis-à-vis de intrarea Bisericii, temelia să fie din piatră, să fie acoperită cu șindrilă”. Într-o clădire separată urma să fie locația elevilor, iar în alta cea a învățătorului. El prevedea să fie construite și mici odăi pentru elevi. Nu s-a mulțumit doar cu construcția acestor lăcașuri, ci a avut grijă și de susținerea acestei instituții. Așa de pildă, venitul produs anual de o moară este orientat către întreținerea și administrarea școlii.

Testamentul lui Geszty este o dovadă vie și de necontestat a modului în care unele familii transilvane s-au implicat responsabil în transmiterea valorilor culturale, în dezvoltarea, stimularea și păstrarea cu sacrificii personale a cadrului

material și spiritual care să conserve cultura și să dezvolte educația comunitară transgenerațională. Inițiativa deosebită a căpitanului Ferenc Geszty la Deva a avut ecouri în generațiile ulterioare, concretizându-se strălucit prin înființarea în 1620, la inițiativa principelui transilvan Gabriel Bethlen, la Alba-Iulia, a primei Academii (Universitate) din Transilvania, unde învățământul teologic se preda la nivelul universitar, iar cei care terminau studiile erau predicatori de sat, învățători.

În concluzie, analiza documentelor testamentare privind impulsionearea culturii și educației în perioada 1540-1600 evidențiază prezența activă, coerentă și unitară a numeroase personalități care au facilitat, într-un fel sau altul, dezvoltarea unui spațiu cultural specific zonei Transilvaniei.

TESTAMENTARY RECOMMENDATIONS MADE BY PARENTS ABOUT THE EDUCATION OF ORPHANS

Abstract

In the Principality of Transylvania, the fate of orphans from aristocratic families (having lost one or both their parents) was *theoretically* placed into the hands of the Prince and practically entrusted to an appointed guardian.

The guardian was chosen among trustworthy persons, so that the wealth and the opportunity of the orphans to receive an education should not be jeopardized.

There is a clear cut difference of approach to the act of bequeathing between males and females, which mirrors the stereotypes and social representations of the time.

Thus, the Transylvanian male develops for himself and his posterity the psychology of a long-term survivor and civilizer, whereas the Transylvanian female seconds him in terms of ensuring material and emotional security.

The analysis of testamentary documents of 1540–1600, in which an effort to foster culture and education can be seen, points out to the active, coherent and unitary presence of a large number of personalities who contributed, in one way or another, to the development of a cultural space characteristic of Transylvania.

IMAGINEA FAMILIEI ÎNTRE REALITATE ȘI UTOPIE ÎN OPERA LUI ANTIM IVIREANUL

ECATERINA LUNG

Astăzi este îndeobște recunoscut faptul că opera lui Antim Ivireanul reprezintă un valoros izvor pentru reconstituirea realităților românești de la începutul secolului al XVIII-lea și în principal pentru cunoașterea societății și a moravurilor din acea epocă¹. Rigoarea cu care mitropolitul de origine georgiană, „inflexibil îndreptător al moravurilor”², critică în *Didahiile* sale o societate cu prea puține repere etice și soluțiile pe care le propune în tratatele sale destinate preoților permit să considerăm opera sa și drept un program de asanare morală a societății românești în conformitate cu preceptele ortodoxiei.

Opera sa omiletică, esențială pentru descifrarea acestui program, e cu atât mai importantă cu cât *Didahiile* reprezintă primele exemple de oratorie originală în spațiul românesc³, depășind modelul vechilor *Cazanii*, predici tip, compuse fiecare pentru a fi rostite mereu la fel, la o anumită sărbătoare. Predicile sale sunt deci cu adevărat inspirate din realitățile lumii în care trăia și pe care încerca să o reformeze moral. Nu trebuie subestimat însă nici rolul lucrărilor destinate preoților, între care se distinge *Învățătură pre scurt pentru taina pocăinții*, „mic tratat de teologie practică”, după cum îl numește Dan Horia Mazilu⁴, prin care mitropolitul încerca să demareze opera de asanare a moravurilor cu transformarea în profunzime a figurii preotului.

Apare aici o altă trăsătură a originalității demersului lui Antim Ivireanul în spațiul ortodox românesc, și anume preocuparea pentru teologia practică morală⁵, ca și interesul pentru pastorală. Chiar dacă nutrit din surse bizantine și fără legături demonstrate cu ceea ce se întâmpla în Occident în aceeași perioadă, în care se constată o preocupare deosebită pentru morală⁶, acest accent pus pe teologia practică e într-un fel contemporan cu specializările tot mai clar teoretizate în Apus, după Conciliul de la Trento (1545–1563), în sânul teologiei⁷. În spațiul românesc al epocii nu putea fi vorba de astfel de delimitări teoretice, dar opera mitropolitului muntean reflectă orientările spre pastorală și spre morală, care caracterizează

¹ Gabriel Ștrempel, *Antim Ivireanu*, București, 1997, p. 178; monografia celui mai reputat exeget al operei mitropolitului muntean cuprinde și o exhaustivă (la acea epocă) bibliografie a lucrărilor consacrate lui Antim Ivireanu.

² Dan Horia Mazilu, *Introducere în opera lui Antim Ivireanu*, București, 1999, p. 106.

³ Dan Simonescu, *Antim Ivireanul, scriitorul (La 250 ani de la uciderea lui 1716–1966)*, în „Analele Academiei RSR”, seria a 4-a, 1966, t. XVI, p. 666.

⁴ Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 158.

⁵ Fanny Djindjihașvili, *Antim Ivireanul, cărturar umanist*, Iași, 1982, p. 100.

⁶ *Histoire du christianisme*, coord. J.M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, vol. 9, Paris, 1997, p. 993.

⁷ *Dictionnaire de théologie catholique*, coord. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris, 1943, p. 423–425.

teologia sa practică. Nu lipsesc însă nici elementele de teologie sistematică⁸, apărute atunci când încearcă să explice enoriașilor săi tainele sau fragmente din Scripturi.

De asemenea, Antim se dovedește un rigorist, și prin aceasta contemporan din punct de vedere ideologic cu Occidentul, unde curente influențate de jansenism ieșeau învingătoare în lupta contra laxismului promovat de unii iezuiți⁹. Evident, nu se pot susține prea multe influențe venite din Apus care să explice această orientare a mitropolitului valah, care este, de fapt, datorată formației sale monahale, confruntată cu realitățile din spațiul românesc.

Aceste precizări asupra caracterului lucrărilor lui Antim Ivireanul au părut necesare întrucât studiul de față își propune să reconstituie modelul ideal al familiei așa cum apare acesta în operele omiletice și pastorale ale mitropolitului valah, ceea ce impune o bună înțelegere a specificului acestor lucrări. Nu este vorba de a reconstitui familia din spațiul românesc în existența sa cotidiană și în funcționarea sa reală¹⁰, chiar dacă unele elemente întâlnite în opera lui Antim pot să fie de un real folos în această privință. Acest studiu este preocupat de felul în care biserica ortodoxă a vremii, prin glasul unuia dintre cei mai înalți ierarhi ai săi, concepe această structură esențială a societății și încearcă, prin intermediul predicilor și al manualelor destinate preoților, să o impună unei societăți care pare să fi împărțită uneori cu totul alte idei despre aceasta.

Se poate remarca de la început că imaginea lui Antim despre familie are o bază teologică și scripturară, fiind întemeiată, în esență, pe modelul treimic și pe idealul comunităților creștine primitive, definit, de altfel, în raport cu cel dintâi. Încă de la originile sale, în întreaga Europă, creștinismul introdusese o reprezentare a lumii în care limbajul rudeniei ocupa un loc central, de la desemnarea relațiilor între persoanele divine, între oameni și Dumnezeu și în interiorul comunității umane¹¹. La Antim Ivireanul totul este nutrit, evident, de ideile moștenite de la

⁸ Pentru clasificările diferitelor ramuri ale teologiei, *Dictionnaire de la théologie fondamentale*, coord. René Latourelle, Rino Fisichella, Montréal – Paris, 1992, p. 1380.

⁹ *Historie du christianisme*, vol. 9, p. 992, 1002.

¹⁰ Pentru încercările de reconstituire a familiei în spațiul românesc în perioada premodernă, care au făcut uneori apel la operele lui Antim Ivireanu, Anicuța Popescu, *Instituția căsătoriei și condiția juridică a femeii din Țara Românească și Moldova în secolul al XVII-lea*, în „Studii”, t. 23, nr. 1; *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, coord. Ovid Sachelarie, Nicolae Stoicescu, București, 1988; Șarolta Solcan, *Familia în secolul al XVII-lea în Țările Române*, București, 1999; Constanța Ghițulescu, *Viața în doi. Identitate familială în Țara Românească în secolele XVII-XVIII*, în *Identități colective și identitate națională. În memoria Alexandru Dușu*, București, 2000; eadem, *Familie și societate în Țara românească (secolul al XVII-lea)*, în „Studii și materiale de istorie medie”, t. XX, 2002; eadem, *În șalvari și cu ișlic*, București, 2004; Violeta Barbu, *De bono coniugali*, București, 2004.

¹¹ Anita Guerreau-Jalabert, Régine Le Jan, Joseph Morsel, *De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté*, în *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, coord. Jean-Claude Schmitt, Otto Gerhard Oexle, Paris, 2002, p. 442.

Părinții Bisericii răsăritene, pe filiera culturii bizantine și slavone care a infuzat timp de secole dezvoltarea intelectuală în spațiul românesc.

Termenul pe care îl folosește Antim pentru a desemna familia nu este cel actual, neologism de origine neolatină, ci cel tradițional de *casă*, care are un înțeles asemănător celui al anticului *familia*. În societatea romană *familia* desemna ansamblul persoanelor care trăiau sub același acoperiș, stăpân, soție, copii, sclavi și servitori¹². La fel, pentru societatea românească a vremii lui Antim, rămasă încă profund tributară modelului romano-bizantin, familia nu se restrângea strict la persoanele legate prin rudenie, ci cuprindea și servitorii și alți apropiați: „avem casă grea și copilași can gloată și oameni mulți carii să ocrotesc pre lângă noi”¹³. Se poate remarca, de asemenea, că la Antim casă are același înțeles cu latinescul *domus*, prin care se desemna întreg grupul uman, alcătuit din persoane înrudite sau nu, care trăiau sub același acoperiș¹⁴. Totuși, Antim privilegiază relațiile de rudenie în interiorul familiei, înțeasă în acest sens larg, și asupra acestora va insista și articolul de față.

Modelul treimic al familiei se revelă în felul în care Antim concepe unitatea și în același timp diferențierea în interiorul nucleului de bază al societății, ierarhia, dar și complementaritatea funcțiilor între soț și soție, părinți și copii. Asemeni Tatălui ceresc, bărbatul e capul de necontestat al familiei, căreia soția și copiii trebuie să i se supună. Tatăl ceresc apare la Antim în primul rând ca iubitor al oamenilor, fiii săi, atunci când vorbește de „dragostea cea fierbinte a lui Dumnezeu care are cătră neamul omenesc”¹⁵. La fel, tatăl de familie trebuie să-și iubească copiii și să-i hrănească – Antim folosește în scop edificator comparația între tatăl care dă pâine feciorilor la cererea acestora și Dumnezeu care răspunde la rugăciunile creștinilor, fiii săi pământești¹⁶. Nu e vorba doar de hrana materială, ci și de cea spirituală, căci mitropolitul utilizează imaginea împrumutată din *Fiziolog* a ariciului, care duce puilor boabe de struguri de la vie, pentru a-i îndemna pe părinți să împărtășească din cele auzite în biserică și familiei: „Și când eșim de la beserică, să nu eșim deșerți, ci să facem cum face ariciul că, după ce merge la vie, întâi să sature el de struguri și apoi scutură vița de cad broboanele jos și să tăvălește pre dânsule de să înfig în ghimpii lui și duce și puilor. Așa să ducem și noi, fieștecine, pre la casele noastre, copiilor și celor ce n-au mers la beserică, din cuvintele ce am auzi din sfânta Evanghelie și dintr-alte cărți, ca să-i hrănim și pre dânsii cu hrana cea sufletească”¹⁷. În același timp, copiii trebuie să se supună părinților lor, „să ascultăm și să cinștim pre părinții noștri”¹⁸ conform poruncilor

¹² *Histoire de la famille*, coord. André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend, Paris, 1986, p. 19.

¹³ Antim Ivireanul, *Opere*, ed. Gabriel Ștrempel, București, 1972, p. 96.

¹⁴ *Histoire de la famille*, vol. I, p. 253.

¹⁵ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹⁸ *Ibidem*.

din *Decalog*, și să-i susțină material atunci când aceștia au nevoie de ajutor „să-i hrănească de vor fi bătrâni și săraci”¹⁹. Ierarhia și iubirea trebuie deci să guverneze familia pământească, așa cum acestea guvernează raporturile dintre persoanele Treimii.

Modelul treimic este extins de Antim la ansamblul societății, pe care o vede ca pe o mare familie. Exista, de altfel, o îndelungată tradiție a interpretării comunității creștinilor drept o familie, ilustrată încă de la începuturi, când membrii bisericii primitive se considerau frați și surori între ei. Această concepție este ilustrată mai ales de modul în care mitropolitul concepe relațiile dintre sine și turma pe care o păstorește, formulele de adresare atestând rolul de părinte spiritual pe care și l-a asumat. „Adevărați fii sufletești”²⁰, „iubiții mei întru Hristos frați”²¹ sugerează raporturi afective între păstorul spiritual și turma sa, bazate pe interpretarea comunității creștine românești ca o mare familie. De altfel, în repetate rânduri, Antim subliniază responsabilitatea pe care o are, „datoria cea părintească ce am cătră dragostea voastră” în calitatea sa de „păstor și părinte suflesc și învățătoriu”²². Procedând astfel, el urma tradiția de origine paleocreștină, dezvoltată apoi pe tot parcursul evului mediu și redescoperită, de o anumită manieră, de moralisții și autorii de catehisme din acea vreme din Apus, care presupunea reprezentarea relațiilor în interiorul Bisericii, între credincioși și păstori, tot după modelul relațiilor dintre părinți și copii²³.

Dacă pentru creștinii din Europa occidentală, modelul ideal a fost reprezentat multă vreme de Sfânta Familie, bazată pe căsătoria castă dintre Fecioară și Iosif, în Răsăritul ortodox acest rol a fost jucat de familia preotului²⁴. Insistența pe care Antim Ivireanul o arată când se referă la poziția sa de vlădică și la necesara perfecțiune morală a preoților este legată de acest rol paradigmatic pe care clericii trebuiau să-l joace în societatea românească a vremii. Conștient că nimeni altul de scăderile preoților din spațiul românesc, pe care de altfel a încercat din toate puterile să le corijeze prin ridicarea nivelului lor cultural²⁵, Antim nu este mai puțin ferm în cererile pe care le adresează turmei creștine de a-și respecta păstori, tocmai datorită rolului de părinți spirituali pe care aceștia erau chemați să-l joace.

La baza raporturilor între membrii familiei creștine ar trebui să se afle iubirea, liant, din punct de vedere teologic, al relațiilor interumane prin intermediul Sfântului Duh²⁶. Mitropolitul amintește în repetate rânduri rolul iubirii creștinești,

¹⁹ *Ibidem*, p. 358.

²⁰ *Ibidem*, p. 89.

²¹ *Ibidem*, p. 55.

²² *Ibidem*, p. 22.

²³ *Histoire du christianisme*, vol. 9, p. 1005.

²⁴ Albert Schnyder, *La famille, relations entre sexes et entre générations*, în Hélène Ahrweiller, M. Aymard, *Les Européens*, Paris, 2000, p. 307-308.

²⁵ F. Djindjihașvili, *op. cit.*, p. 69.

²⁶ Anita Guerreau-Jalabert, Régine Le Jan, Joseph Morsel, *op. cit.*, p. 442.

consecință firească a mesajului cristic: „Hristos zice: Poruncă noao vă dau voao, ca să iubiți unul pre altul”²⁷. Conform altui topos al literaturii creștine, familie a tuturor celor ce cred în Hristos, biserica este în același timp și „maică dulce și iubitoare de fii, de pururea priveghind și rugându-se pentru noi”²⁸.

Modelul relațiilor familiale e extrapolat de Antim, tot în conformitate cu tradiția bizantină, și asupra raporturilor între domnitor și supușii săi. Chiar dacă nu o spune de o manieră explicită, fiindcă ideea de autoritate care se exercită conform modelului paternității²⁹ era un loc comun cunoscut de toți, mitropolitul pare să considere că domnitorul trebuie să fie un părinte al țării, care „să oblăduiască cu blândețe turma și norodul ce i s-au încredințat, împreună cu toată luminata și de Dumnezeu blagoslovita casa mării sale, cu luminata doamnă, cu luminatele odrasle, coconi și cocoane ale mării sale”³⁰. Ilustrativă în acest sens este comparația deja citată, unde Dumnezeu răspunde la rugăciuni precum un tată la cererile copiilor săi și un domn la jalbele supușilor lui³¹.

Acest model ideal, constituit pe baze scripturare și patristice, pare să se dovedească o utopie irealizabilă atunci când e confruntat cu realitățile românești ale începutului de secol al XVIII-lea, așa cum apar ele, criticate acerb, în opera lui Antim Ivireanul. Desigur, o anumită distanță e necesară față de condamnările dure pe care moralistul mitropolit le lansează împotriva unor situații care apar grave doar datorită codului său de valori, profund impregnat de idealul ascetic al monahismului. Nu e mai puțin adevărat însă că societatea românească părea să se caracterizeze printr-o anumită relaxare morală, și aceasta la toate nivelurile. Dacă în opera lui Antim putem discerne anumite „tipuri colective”³² caracteristice societății românești a epocii, viața de familie transcende diferențierile sociale și prezintă o unitate destul de accentuată.

După cum rezultă din scrierile sale, dar și din alte documente de epocă, familia românească are la bază cuplul conjugal, constituit prin căsătoria care urmează modelul romano-bizantin. Căsătoria este în primul rând o taină, sacralizată deci de prezența și binecuvântarea preotului³³. Modelul ei original este relația dintre Adam și Eva, despre care Dumnezeu a spus că vor fi amândoi un trup, și în același timp cea dintre Hristos și Biserică, „logodnica” sa³⁴. Ea ar trebui să fie consensuală, căci mitropolitul îi prezintă pe viitorii soți exprimându-și public consimțământul în biserică, în fața preotului: „Voești-mă? Voescu-te?”³⁵. De asemenea, la contractarea unei căsătorii ar trebui luate în considerare

²⁷ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 80.

²⁸ *Ibidem*, p. 108.

²⁹ *Histoire du christianisme*, vol. 9, p. 1004.

³⁰ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 201.

³¹ *Ibidem*, p. 160.

³² Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 670.

³³ *Indreptarea legii*, 1646, București, 1962, cap. 198.

³⁴ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 14.

³⁵ *Ibidem*, p. 374.

impedimentele consacrate, cum ar fi rudenia naturală și spirituală până la gradul al optulea canonic, diferența de condiție socială între viitorii miri, existența unei căsătorii anterioare nedesfacute în mod legal sau a trei căsătorii precedente³⁶. Cu foarte puține excepții, riguros prevăzute de Pravilă și de canoanele bisericești, căsătoria ar trebui să fie indisolubilă.

Opera lui Antim Ivireanu sugerează o cu totul altă realitate, destul de deosebită de modelul ideal, reprezentat de pravile și de tradiția canonică. Taina pare să nu fi fost luată foarte în serios de românii iubitori de înjurături, căci toate sacramentele esențiale, împărțășania ca și cele legate de ciclul vieții – botezul, cununia, înmormântarea – fac obiectul deriziunii enoriașilor valahi. „Ce neam înjură ca noi, de lege, de cruce, de cuminecături, de morți, de comandare, de lumânare, de suflet, de mormânt, de colivă, de prescuri, de ispovedanie, de botez, de cununie și de toate tainele sfintei biserici?”³⁷. Altfel spus, tot ceea ce credincioșii ar fi trebuit să respecte în biserică și în ritualul ei devenea obiectul deriziunii și execrației în înjurături³⁸. Dincolo de posibila exagerare retorică a mitropolitului, dar care nu caricaturizează realitatea, căci și alte surse de epocă ne confirmă propensiunea românilor către înjurături, lipsa unei considerații deosebite față de sacrament e ilustrată și de relativa ușurință cu care căsătoria e desfăcută. Același Antim pare să fi fost excedat de rapiditatea cu care preoții, ca și funcționarii civili, acceptau divorțul: „Că numai de să întâmplă să aibă bărbatul cu muiera vrajbă între dânșii, îndată și să duc la pârclăbi, sau la altă căpetenie și la preotul satului și la megiași de să despart și-și fac carte”³⁹.

El se vede astfel obligat să ceară preoților să nu mai pronunțe divorțul ei înșiși, ci să-i trimită pe împiricinați la mitropolie, unde cazul lor să fie judecat și eventuala despărțenie să fie acordată după Pravilă⁴⁰. Nemulțumirea lui Antim este justificată nu doar de considerente morale, ci și de existența unor alte instanțe ce puteau judeca procesele de divorț, care scăpau astfel competenței Bisericii⁴¹, pe care el ar fi dorit-o, în conformitate cu sistemul bizantin, absolută în ceea ce privea viața de familie. De altfel, insistența lui privind judecata după Pravilă, codul de legi emis de autoritatea politică, dar care includea canoanele bisericești, se manifestă într-o perioadă în care inclusiv în spațiul românesc se manifestă întărirea unei ordini instaurate și garantate de statul care pozează în legislator asupra relațiilor

³⁶ Cea mai clară analiză a căsătoriei în spațiul românesc rămâne încă articolul Anicuței Popescu, *Instituția căsătoriei și condiția juridică a femeii din Țara Românească și Moldova în secolul al XVII-lea*.

³⁷ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 27.

³⁸ Francis Rapp, *Reflexions sur la religion populaire au Moyen Âge*, în Bernard Plongeron (coord.), în *La religion populaire. Approches historiques*, Paris, 1976, p. 70.

³⁹ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 379.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 379.

⁴¹ Ecaterina Lung, *L'Etat, l'Eglise et le contrôle du mariage dans les principautés roumaines (XVIe-XVIIe siècles)*, în „Chrétiens et sociétés, XVIe-XXe siècles”, 2003, nr. 10, p. 44.

sociale⁴². În fond, în pofida indignării înaltului prelat, rapiditatea obținerii divorțului în spațiul românesc nu ținea de o relaxare morală, ci de persistența unui alt sistem juridic⁴³, cel roman vulgar, devenit cutumiar, în care căsătoria era un contract, iar desfacerea ei era lăsată la latitudinea părților, dacă acestea nu mai puteau coabita. În sprijinul acestei ipoteze pot fi citate mărturiile călătorilor străini, care, și ei, veniți din spațiul occidental unde biserica reușise de câteva secole să impună indisolubilitatea căsătoriei, se minunau de rapiditatea obținerii divorțului în Țările Rămâne⁴⁴. Sistemul de valori arhaic nu fusese încă în totalitate înlocuit de cel bazat pe dreptul scris, romano-bizantin, profund modificat de ideile Părinților Bisericii, care reușiseră să impună, și în Răsăritul ortodox, cel puțin teoretic, indisolubilitatea căsătoriei. Tensiunea, niciodată rezolvată în întregime în spațiul bizantin, între idealul de indisolubilitate proclamat de biserică și realitățile sociale ce impuneau menținerea unor posibilități de divorț⁴⁵, era cu atât mai mare într-o societate în care creștinarea moravurilor nu era încă desăvârșită, iar practicile ancestrale aveau forță de cutumă. De altfel, mitropolitul exprimă, ironic, e adevărat, revolta enoriașilor în fața tentativei exterioare comunității tradiționale de a modifica vechile cutume, sacralizate prin trecerea timpului. „De la părinții noștri așa ne-am pomenit și ne-am ținut și fără de aceste învățături și tot acest feliu de obiciaiu am avut și nimenea n-au zis că sunt rele, nici au silit să ne strice obiceaiele”⁴⁶. E greu de spus dacă în citatul dat de Antim „obiceaiu” desemnează norma de drept cutumiar sau practica socială sau le înglobează pe amândouă. De altfel, în societățile tradiționale, conceptul de cutumă – *obicei* în limbajul autohton românesc – pare să desemneze în același timp ideea de practică (linie de conduită) și pe cea de model (ideal despre ceea ce o linie de conduită potrivită ar trebui să fie)⁴⁷. Comunitatea tradițională românească pare să reiasă din scrierile lui Antim ca opunând rezistență în fața tentativelor de schimbare din exterior atât a practicilor sociale cât și a normelor de drept cutumiar.

O altă situație pe care mitropolitul o consideră anormală este eludarea impedimentelor canonice prin intermediul marii mobilități a populației. Fuga dintr-un loc în altul, explicabilă în ochii noștri prin contextul tulburat al epocii, este văzută de el ca o posibilitate de a contracta căsătorii inacceptabile. De aceea, el interzice preoților de a cununa pe cei veniți din alte părți, ale căror antecedente în materie maritală nu sunt cunoscute (în condițiile în care, în spațiul extracarpatic,

⁴² *Histoire du christianisme*, vol. 9, p. 1005.

⁴³ Pentru coexistența în secolul al XVIII-lea a mai multor sisteme de drept în spațiul românesc, Ligia Livadă-Cadeschi, Laurențiu Vlad, *Departamentul de cremonalion*, București, 2002, p. 10.

⁴⁴ *Călători străini în Țările Române*, vol. I, p. 405 ; vol. II, p. 382; vol. V, p. 24.

⁴⁵ Situație analizată de Angeliki E. Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, Paris, 1992, *passim*.

⁴⁶ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁷ Louis Assier-Andrieu, *La formation historique du concept de coutume et les origines de l'anthropologie sociale, XVIIIe-XIXe siècles*, în *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, coord. Mireille Mousnier, Jacques Poumarède, Toulouse, 2001, p. 245.

preoții nu țineau încă „registre de stare civilă”). „Așijderea nici unul din voi să nu îndrăznească să cunune vreun om, sau vreo muiare streini, dintr-altă țară, au și din țara aceasta și să fie neștiuți, până nu-i veți cerceta și-i veți ispiti; pentru că vin mulți din Țara Ungurească și din Țara Turcească și dintr-alte locuri depărtate și să însoară aici și pe la locurile lor au muieri sau muierile au bărbați și lăsându-i au fugit, sau sunt a treia cununie și vin aici să ia a patra muiare, sau muiarea să ia al patrulea bărbat, care lucru este curvie și fărădelege”⁴⁸.

Recunoaștem în interdicțiile lansate de mitropolit unele practici, precum bigamia sau nesocotirea unora din impedimentele statuate de biserică, ca și a patra cununie, interzisă în Răsăritul ortodox din secolul al X-lea⁴⁹. Cum mitropolitul susține că aceste practici nu sunt rare, „ca acestea multe ni s-au întâmplat de am judecat”⁵⁰, trebuie probabil să vedem, dincolo de posibilele exagerări ale prelatului dornic de respectarea exactă a prescripțiilor bisericești, o realitate a spațiului sud-est european al epocii preindustriale. Aceasta e de altfel confirmată și de alte surse, ca de pildă documentul de la Petru Cercel care impunea o amendă pentru mirii care încălcau aceste reguli, ca și pentru nașii lor⁵¹. Regimul demografic este cel tradițional, cu căsătorii timpurii și o mare mortalitate, datorată în rândul femeilor deselor nașteri și problemelor legate de acestea. Pentru bărbați, ca și pentru femei, molimele, tulburările sociale și politice, foametea, raidurile turcilor și tătarilor sunt alte cauze ale unei mortalități ridicate care descompleta adesea familiile. Pe de altă parte, robirea la turci sau tătari, fără a conduce neapărat la moartea celui dus în sclavie, descompleta de asemenea cuplul, fără speranțe de refacere în cazul celor săraci, incapabili să strângă răscumpărarea. În aceste condiții, se putea ajunge la dorința de a întemeia o nouă familie nu din imoralitate, cum pare să considere mitropolitul, ci pur și simplu din nevoia de supraviețuire, care era mai ușor de realizat în cuplu. De altfel, Pravila permitea recăsătorirea celui rămas singur după un anumit număr de ani (3 sau 5) în care n-a mai primit vești de la partenerul dispărut⁵², dar intervalul era destul de mare în condițiile în care speranța de viață nu era prea ridicată, iar viața de unul singur extrem de dificilă. E la fel de adevărat că mitropolitul prezintă și cazurile celor ce doresc să se căsătorească având încă un partener în viață, dar și aceste situații pot fi explicate prin piedicile tot mai mari pe care autoritățile religioase, în consens cu cele politice, încercau în epocă să le pună în calea divorțului. Din nou, în aceste cazuri, considerate de mitropolit și de legea scrisă⁵³ ca fiind bigamie, avem probabil de-a face tot cu alt cod moral, cel tradițional, în care părăsirea partenerului ducea la desfacerea căsătoriei și permitea fiecăruia dintre cei doi foști soți să se recăsătorească. E adevărat, nu avem date care

⁴⁸ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 378.

⁴⁹ Korbinian Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris, 1970, p. 165.

⁵⁰ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 378.

⁵¹ *Documente privind istoria României*, B, XVI/V, doc. 143, p. 135-136.

⁵² *Indreptarea legii*, cap. 222.

⁵³ *Ibidem*, cap. 237, par. 1-15; *Cartea românească de învățătură*, cap. 15, par. 1-15.

să confirme aceste practici pentru perioada lui Antim și doar cercetările etnografice efectuate în secolele XIX și XX au scos la lumină unele elemente care par să sugereze astfel de concepții. Acestea au fost considerate adesea dovezi ale unei disoluții a căsătoriei, adusă de perioada modernă, dar este posibil ca ele să reflecte de fapt o stare de lucruri arhaică, în care biserica nu reușise încă să-și instaureze total controlul asupra căsătoriei.

Mitropolitul se temea și de posibilitatea ca între cei fugiți să existe o rudenie de sânge⁵⁴, alt impediment canonic la încheierea căsătoriei. Problema era că încă din primele secole de după oficializarea creștinismului, biserica reușise să extindă impedimentele bazate pe rudenie de la gradul al VII-lea civil până la gradul al XIV-lea (gradul VII canonic), iar în spațiul ortodox chiar până la gradul al VIII-lea canonic, prin schimbarea modului de calcul al înrudirii, numărând nu indivizii, precum sistemul civil, ci generațiile⁵⁵. Aceasta făcea adesea destul de dificile căsătoriile, în condițiile unei endogamii pronunțate în rândul comunităților sătești, care preferau să evite introducerea de străini în obște. În lipsa unor genealogii și registre de stare civilă, doar memoria colectivă reținea gradele de rudenie și se pare că totuși cu destulă exactitate. Este greu de spus dacă preocuparea lui Antim pentru evitarea „mestecării de sânge”, cum numeau pravilele încălcarea impedimentelor de rudenie, reflecta o situație des întâlnită sau era o doar o dovadă a grijii sale pentru aplicarea întocmai a pravilelor și canoanelor.

Mitropolitul încearcă să stăvilească și altă practică, probabil destul de răspândită și aceasta, a furatului fetelor în vederea căsătoriei. „Acel obicei rău ce au unii de trag fetele oamenilor de fug cu dânsule fără de știrea părinților unile cu voia lor, altele fără voia lor, apoi pe urmă pun mijlocitori de-i iartă părinții”⁵⁶. Se poate observa că Antim nu vorbește în primul rând de răpirea cu violență, condamnată și de sistemul moral tradițional, ci de răpirea consimțită de fată. Pericolul unei astfel de practici constă în eludarea voinței familiilor, care este văzută ca esențială în contractarea unei căsătorii de către biserică, dreptul scris și comunitatea tradițională. Așa zisa răpire era deci o strategie matrimonială care afirma dreptul indivizilor de a-și alege partenerii de viață ignorând interesele familiilor⁵⁷. Oricare ar fi situațiile reale care se ascund în spatele cazurilor condamnate de Ivireanu, se poate remarca încă o dată, și cu destulă claritate, felul în care legea scrisă, care considera nulă o căsătorie realizată după o răpire⁵⁸, ca și codul moral al mitropolitului intră în conflict cu cel al comunității tradiționale, în care nunta ce urma răpirii putea fi, în cele din urmă, consimțită de părinți în urma împăcării instrumentate de membrii aceleiași comunități (mijlocitorii). Mitropolitul impune amenzi pentru cei doi tineri, plătite către biserică și către reprezentanții

⁵⁴ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 381.

⁵⁵ *Histoire de la famille*, fig. 17, p. 73.

⁵⁶ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 394.

⁵⁷ Danielle Haase-Dubosc, *Ravie et enlevée. De l'enlèvement des femmes comme stratégie matrimoniale au XVIIe siècle*, Paris, 1999, p. 7.

⁵⁸ *Indreptarea legii*, cap. 259, par. 9; *Carte românească de învățătură*, cap. 32, par. 9.

autorității civile (protopop și vornice), și iertarea de către arhiereu ca stadii necesare înaintea acceptării nunții legale⁵⁹. Biserica și autoritățile politice tind deci să preia rolul pe care îl aveau familiile și comunitatea sătească în reglementarea unor astfel de situații, abateri de la normă într-o anumită măsură, dar nu cu totul anormale, așa cum le califică Antim.

Mitropolitul se preocupă și de problema familiilor de țigani, care trebuie întemeiate de asemenea prin nuntă legiuită, fiindcă e vorba tot de creștini. În acest caz, însă, el recomandă preoților să nu officieze cununia dacă nu există scrisori de la stăpânii robilor, prin care aceștia declară că s-au înțeles „au cu schimbu, după obiceiul țării, suflet pentru suflet, au cu bani să răscumpere unul de la altul acel suflet”⁶⁰. În cazul în care aceste scrisori au existat și cununia s-a făcut, ea nu mai poate fi desfăcută de preoți la cererea stăpânilor robilor⁶¹. Aceste precizări ale mitropolitului aruncă, o dată în plus, lumină asupra situației robilor țigani în spațiul românesc la începutul secolului al XVIII-lea. Pravilele și dreptul canonic consfințeau incapacitatea lor juridică, prin care nu erau îndreptățiți să contracteze căsătorii legitime doar prin propria voință și, ca și sclavii din Imperiul Roman creștinat, aveau nevoie pentru aceasta de consimțământul stăpânului sau al stăpânilor, dacă aceștia erau diferiți. De altfel, acesta este cazul de care se preocupă Antim, căci o căsătorie între robi presupunea că unul dintre ei să-și părăsească stăpânul, caz în care se recurgea la schimb sau răscumpărare, pentru ca nici un proprietar să nu fie păgubit prin pierderea „obiectului” posedat. Mitropolitul încearcă să interzică separarea țăganilor cununați, care pare să fi fost o practică întâlnită în epocă, la fel ca și destrămarea familiilor prin vânzarea separată a membrilor lor. E adevărat că el nu invocă argumente umanitare, care probabil nici nu ar fi avut prea mare ecou în acea vreme, ci argumente teologice: și țăganii sunt creștini, cununia lor e o taină și căsătoria devine astfel indisolubilă.

Că Antim e preocupat în primul rând de respectarea normei canonice și de menținerea *statu-quo*-ului social o demonstrează interdicția fermă lansată preoților: „De va vrea vreun rumân să ia vreo țăgancă sau țăganul să ia rumâncă, nicidecum să nu-i cununați, pentru căci dau scandală la norod și aduc la mijloc multe gâlcevi și mai vârtos că rămâne neamul slobod supt robie”⁶².

Pravilele nu interziceau cu totul căsătoriile mixte, cu excepția celor între o fată de boier și un rob țăgan⁶³, ceea ce de altfel reprezenta o moștenire romano-bizantină, care dorea să evite inversarea raporturilor sociale normale în cadrul cuplului⁶⁴ (bărbatul, superior în mod „natural”, devenea aici inferiorul soției de rang mai înalt). Legiuirile scrise se preocupau mai ales de statutul juridic viitor al copiilor (de regulă, urmau statutul mamei), ca atare, intervenția mitropolitului nu e

⁵⁹ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 394.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 381.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 394.

⁶³ *Indreptarea legii*, cap. 197; 200.

⁶⁴ Peter Brown, *Trupul și societatea*, București, 2000, p. 321.

justificată neapărat canonic, ci prin rațiuni de ordin social. De altfel, cum el, ca și biserica vremii, considera ierarhia socială existentă un dat imuabil, stabilit de divinitate, încălcarea acesteia însemna și o nesocotire a preceptelor morale.

Tot din preocupare pentru normele sociale, pe care el le consideră în același timp norme morale, Antim prezintă un model de foaie de zestre, care să fie completat cu ocazia căsătoriei. El încerca astfel să diminueze numărul divorțurilor ce putea fi cauzate de neînțelegerile privind zestrea și dorea să evite să „să întâmple pe urmă gâlcevi și bănuieli”⁶⁵. Nu știm în ce măsură idealul moral care a stat la baza acestei inițiative a lui Antim a găsit ecou în rândul enoriașilor români, dar rațiunea pragmatică a fost înțeleasă, căci din perioada următoare s-a păstrat un mare număr de foi de zestre concepute după modelul indicat de mitropolit în *Capete de poruncă*⁶⁶. De asemenea, recomandările sale privind dreptul bărbatului la moștenire din zestrea femeii, inovație față de legiuirile precedente, au dobândit valoare de normă juridică, fiind impuse de mitropolie după moartea lui Antim și rămase în aplicare până în secolul al XIX-lea⁶⁷.

Odată constituit, cuplul conjugal are ca principal scop nașterea de copii, „că de-ar fi făcut Dumnezeu lumea numai pentru un om, ce ar fi trebuit să mai facă și pre Eva și apoi să-i blagoslovească și să le zică: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și domniți pre dânsul»”⁶⁸. Mitropolitul nu pare să acorde vreun rol dragostei între parteneri în interiorul căsătoriei, fiindcă, în momentul în care realizează o clasificare a iubirii, vorbește doar de cea filială sau de cea între rude și prieteni, alături de virtutea teologală cu acest nume⁶⁹. Să fi inclus dragostea conjugală în cadrul celei dintre rude și prieteni? Puțin probabil, în condițiile în care, în general, el pare să suspecteze în permanență relațiile dintre bărbați și femei, maculate de prezența sexualității. Dragostea fizică este catalogată de Antim ca fiind „pătimitoare și rea”⁷⁰. Dacă privim îndrumările privind spovedania pe care mitropolitul le dă preoților săi, observăm suspiciunea continuă asupra sexualității, care poate naște păcatul chiar în interiorul căsniciei⁷¹: „au doară ai căzut în păcat cu fâmeia ta, peste fire, afară den fire?”⁷². Am putea totuși considera că există la Antim o anumită valorizare a dragostei conjugale de natură pur spirituală, care trebuie să fi existat în cadrul cuplului primordial înaintea căderii, între Adam „fără cuvînt de vină” și Eva „dându-i ajutoriu spre bună lăcuință”⁷³, când aceștia închipuiau „cu proorocie pe Hristos și beserica”⁷⁴. De altfel, singurele momente în

⁶⁵ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 393.

⁶⁶ Gabriel Ștrempel, *Antim Ivireanul*, p. 218.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 24-25.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁷¹ D.H. Mazilu, *op. cit.*, p. 171.

⁷² Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 235.

⁷³ *Ibidem*, p. 241.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 245.

care Antim vorbește de dragostea legitimă dintre bărbat și femeie sunt cele în care prezintă personaje vetero testamentare, precum Iacob, a cărui iubire pentru Rahel (încă doar logodnică) prefigurează de fapt iubirea lui Hristos pentru oameni⁷⁵. De asemenea, iubirea lui Hristos pentru biserică este exprimată simbolic cu ajutorul metaforelor nuptiale: „așa zice Ioan la Apocalipsis, în 19 capete: să ne bucurăm și să dăm mărire lui, că a venit numita mielului (adecă a lui Hristos) și muiarea lui s-au gătit spre sine (adecă beserica)”⁷⁶.

Dincolo însă de aceste prea puține trimiteri la o dragoste conjugală acceptabilă în termenii moralității dorite de biserică, obsesia lui Antim rămâne devierea, în rândul căreia el plasează orice aspect al sexualității „vii, dinamice, insubordonate, depășind cu obstinație barierele marelui și intransigentului cenzor”⁷⁷. Sexualitatea nu e permisă decât în interiorul cuplului legitim și doar spre naștere de copii; între persoane necăsătorite (sau între un bărbat căsătorit și o femeie necăsătorită) este curvie și dacă e adulteră se cheamă preacurvie. În definirea adulterului, Antim urmează cu strictețe tradiția canoanelor bisericești și a legiurilor romano-bizantine: adulterul e întotdeauna fapta femeii care își înșeală soțul sau a bărbatului care păcătuiește cu soția altuia, niciodată însă fapta bărbatului care își înșeală soția cu o femeie necăsătorită. „Pentru că cea ce cade în păcat cu muiarea ceia ce are bărbat, acela să chieamă preacurvariu. Așijderea și muiarea carea va cădea în păcat cu altul, având ia bărbat să chieamă preacurvar”⁷⁸.

Aceasta nu înseamnă însă că mitropolitul ar dovedi vreo toleranță mai ridicată în ceea ce privește abaterile masculine, așa cum de multe ori arăta societatea vremii, obișnuită să aplice un dublu standard⁷⁹ în materie de moralitate⁸⁰. Dimpotrivă, o lectură atentă a *Didahiilor* prezintă un Antim preocupat îndeosebi de păcate pe care le putem considera mai degrabă masculine, chiar dacă el nu precizează niciodată că s-ar adresa exclusiv bărbaților, ceea ce poate fi însă sugerat prin manierele de adresare, întotdeauna la masculin – *fii mei, fraților*. Totuși, aceste formule de adresare nu înseamnă neapărat că femeile nu ar fi vizate de predicile mitropolitului, ci confirmă doar faptul că viziunea androcentrică asupra lumii, pe care o împărtășește ca toți contemporanii săi, se impune ca neutră⁸¹, masculinul înglobând astfel umanitatea în integralitatea sa. În sprijinul ipotezei potrivit căreia vlădica e preocupat mai degrabă de păcate ale bărbaților poate veni insistența cu care Antim condamnă păra, semănarea de vrajbă „care păcat l-au aflat singur

⁷⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁷ D.H. Mazilu, *op. cit.*, p. 171.

⁷⁸ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 235.

⁷⁹ În analiza dublului standard în domeniul sexualității și al comportamentului public, studiul clasic rămîne cel al lui Thomas Keith, *The double standard*, în „Journal of the History of Ideas”, 1959.

⁸⁰ De exemplu, *Pravila* prevedea pedeapsa cu moartea pentru femeia adulteră, dar nu și pentru bărbatul adulter; *Indreptarea legii*, cap. 241.

⁸¹ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, 1998, p. 15.

Satana, și cine are acel nărav iaste asemeni diavolului”⁸². Realități caracteristice societății românești a timpului, cu care Antim se confruntase dur în existența sa, acestea sunt mai degrabă acțiuni masculine, ale celor ce pot evolua în spațiul public și care pot obține beneficii de pe urma delațiunii. Păcate feminine specifice sunt cele legate de farmece sau folosirea ierburilor, mai ales în scop contraceptiv, și Antim nu vorbește public despre ele, în predici, pomenindu-le doar în manualele destinate preoților, ca de exemplu în *Învățătură pentru spovedanie*⁸³.

Desigur, Antim este preocupat de respectarea generală a moralității, și curviile, preacurviile, omorurile – păcate care se bucură de favoarea sa deosebită și de regulă sunt pomenite în această ordine, cu accent pus îndeosebi pe cele sexuale – sunt universale, caracteristice atât bărbaților cât și femeilor.

Dincolo de devierile de tip sexual de la morala bisericească, viața de familie pare caracterizată la Antim și de alte scăderi. Idealul pe care el îl susține și pe care societatea pare să-l fi împărtășit era cel al familiei cu mulți copii. Desigur, practicile contraceptive par să fi fost o prezență destul de îngrijorătoare, mai ales la sate, cum rezultă din îndrumările pe care le dă preoților privind spovedania femeilor, care trebuie întrebate „au doară vor fi purtând erbi, sau vor fi băut erbi să nu facă copii”⁸⁴. Putem bănuși că aceste practici erau caracteristice mai ales femeilor necăsătorite, pe care nașterea de copii din flori le expunea oprobriului public, dar textul laconic al lui Antim nu ne îngăduie mai multe precizări în acest sens.

Lipsa copiilor este văzută de mitropolit ca o pedeapsă divină și ca o umilință, cum rezultă din povestea edificatoare despre Ioachim și Ana, de origini probabil apocrife, în care părinții Fecioarei Maria sunt arătați ca fiind huliți și urâți de toți întrucât erau sterpi⁸⁵. Chiar dacă apocrifă, legenda corespunde tradiției iudeo-creștine, care considera sterilitatea o pedeapsă divină⁸⁶. Spre deosebire de înaltul arhiereu, care vede în nașterea copiilor împlinirea poruncii divine și o modalitate de a-l cinsti pe Dumnezeu, enoriașii săi aveau alte scopuri, dorind „să le rămâie după moartea lor feciori să-i pomenească, [...] sau să le moștenească moșiile și averea”⁸⁷. În trecere, se poate remarca și preferința pe care oamenii vremii o arătau nașterii băieților, doriți mai mult decât fetele. Antim se face purtătorul de cuvânt al acestei dorințe, arătându-i pe Ioachim și Ana rugându-se lui Dumnezeu să le dea copii, „au parte bărbătească, au parte femeiască”⁸⁸. Ierarhia preferințelor reiese cu claritate din ordinea succesiunii termenilor folosiți, ceea ce ilustrează o altă tradiție, circum-mediteraneană de această dată, moștenită și de creștinism, în care,

⁸² Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 123.

⁸³ *Ibidem*, p. 238.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 238.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁶ *Histoire de la famille*, p. 365.

⁸⁷ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 44.

datorită transmiterii patrimoniului din tată în fiu, se valoriza descendența masculină⁸⁹.

În ceea ce privește relațiile dintre părinți și copii, normalitatea ar trebui să fie reprezentată de iubire și înțelegere reciprocă, un „tată din cești pământesci, fiind din sine bun și drept, are firească dragoste a iubi pre toți feciorii lui, tot într-o potrivă și a-i cinsti tot întocma și a le împărți averia și bunătățile lui”⁹⁰. Ne putem întreba, dacă insistența arătată de Antim egalității de tratament pe care părintele trebuie să o arate fiilor nu are legătură cu anumite practici de a defavoriza unii dintre copii în raport cu alții la împărțirea moștenirii. Documentele care ni s-au păstrat prezintă de multe ori procese apărute între frați în urma neînțelegerilor legate de moștenirea părintească, astfel încât e posibil ca mitropolitul să fi încercat să preîntâmpine astfel de situații, îndemnându-i pe părinți la echitate în raport cu toți copiii⁹¹.

În realitatea relațiilor dintre părinți și copii armonia părea să fi lipsit de multe ori și sentimentele părinților față de copiii lor apar de o manieră extrem de discretă și indirectă la Antim. De altfel, el consideră că dragostea pentru copii nu trebuie să o depășească pe cea pentru Dumnezeu, sprijinindu-se pe pilda lui Avraam, gata să-și jerească fiul la cererea divinității, sau pe cea a lui Iov, care îndură fără crâcnire pierderea copiilor⁹². Această atitudine, care lasă prea puțin loc sentimentului, nu trebuie să surprindă, în condițiile în care operele lui Antim ne prezintă imaginea familiei de tip vechi, descrisă de Philippe Ariès drept instituție socială preocupată în primul rând de transmiterea și asigurarea conservării patrimoniului, centrată pe autoritatea paternă și pe gestionarea averii, în care legăturile sentimentale nu sunt prea importante⁹³.

De aceea, el nu înțelege și nu aprobă refuzul părinților români de a-și închide copiii de mici în mănăstiri, ca oblați, fără vreo preocupare față de adevărata lor vocație, așa cum o permitea tradiția medievală existentă în întreaga Europă creștină (interzisă însă în Apus încă din 1215, de Conciliul Lateran IV)⁹⁴. „Cine să afle acu, pre aceste vremi, au din cei bogați, au din cei săraci, măcar de ar avea 100 de feciori, să închine unul lui Dumnezeu? O țin lucru necuvios și lucru de nimica,

⁸⁹ Florence Heymann, *L'obligation de mariage dans un degré rapproché. Modèles bibliques et holakhiques*, în *Epouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, coord. Pierre Bonté, Paris, 1994, p. 98.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 174.

⁹¹ E interesant de remarcat că și în Occident, după 1700, crește numărul manualelor pentru confesori și a tratatelor de morală care recomandau un tratament egal al copiilor; Jean-Louis Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, 1984, p. 138. Spre deosebire însă de Occident, unde exista sistemul eliminării cadeților de la moștenirea esențialului bunurilor familiale, în Țările Române, în general, sistemul de moștenire era egalitar, cel puțin în ceea ce-i privea pe băieți.

⁹² Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 74.

⁹³ Egle Becchi, Dominique Julia, *Histoire de l'Enfance en Occident*, vol. I, Paris, 1998, p. 14.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 115.

zicând multe cuvinte deșarte, carele mă rușinez a le grăi”⁹⁵. Condamnată de mitropolitul care vede în acest refuz respingerea slujirii lui Dumnezeu și egoismul celor preocupați doar de perpetuarea numelui și de transmiterea bogățiilor, această atitudine a părinților români ai vremii ar putea fi însă interpretată ca o dovadă a existenței unei afecțiuni reale față de copii, de tip modern.

Opera lui Antim ilustrează mai mult obligațiile copiilor față de părinți, „pre cari Dumnezeu poruncește să-i cinstim, zicând: cinstește pre tată-tău și pre mamă-tă, ca bine să ți să faci și să fii cu ani mulți pre pământ; și avem datorie să-i căutăm la bătrânețe”⁹⁶. Textul citat de Antim reprezintă Porunca a patra a *Decalogului* și poate fi considerat fundamental pentru doctrina creștină a relațiilor domestice⁹⁷. Mitropolitul insistă însă mai ales pe nesocotirea acestor obligații în viața de zi cu zi. „A patra poruncă zice să cinstim pre părinții noștri, iară noi îi ocărâm și îi batem”⁹⁸ sau „alții însă înjură și părăsc și de multe ori și bat pre părinții lor, carii i-au născut și i-au crescut”⁹⁹. Violența verbală și cea fizică la adresa părinților apar conjugate, conturând imaginea unei lumi răsturnate față de modelul ideal. Cauza acestei stări de lucruri anormale este pentru mitropolit păcatul generalizat la ansamblul întregii societăți, încălcarea poruncilor divine. „Drept aceia nu iaste minune de nu ne ascultă nici pre noi fii noștri, nici ni să supun slugile”¹⁰⁰. Afirmările mitropolitului par să facă ecoul inversat al unui fragment din *Epistola către Efeseni*, 5, 22-6, 9, care cerea fiilor și servitorilor să se supună părinților și stăpânilor ca lui Dumnezeu. În acest context, încălcarea recomandărilor apostolului Pavel, potrivit cărora societatea omenească trebuia să reflecte modelul divin, reprezintă de fapt încălcarea poruncilor dumnezeiești. Cauzele reale ale lipsei de armonie, ale violenței domestice pentru care Antim depune mărturie sunt extrem de complexe, legate atunci, ca și în zilele noastre, de aspecte psihologice, de conflicte economice în relație sau nu cu moștenirile, de conflictele între generații apărute în societate în pofida încercărilor de a le reprima cu ajutorul ideologiilor oficiale.

Spuneam la începutul articolului că în vremea lui Antim familia îi cuprindea și pe servitori sau robi. În acest context e explicabil de ce relațiile dintre stăpân și servitori sunt prezentate ca fiind de tipul celor dintre tată și fii, primul având responsabilități materiale și spirituale față de cei din urmă (trebuie să-i îndemne să meargă la biserică și să trăiască creștinește¹⁰¹), iar aceștia fiindu-i datori cu supunere. Responsabilitatea față de cei aflați în grija sa, rude sau servitori, este de altfel unul dintre motivele pe care enoriașii lui Antim se pare că le invocau

⁹⁵ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 44.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 353.

⁹⁷ J.-L. Flandrin, *op. cit.*, p. 117.

⁹⁸ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 353.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 155.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 360.

pentru a justifica puțina lor apetență pentru a respecta poruncile divine sau a face opere de caritate: „că nu ne dă îndemână, căci avem case grele”¹⁰².

Fără a face parte efectiv din familie, în sensul în care înțelege Antim această realitate, există și alte persoane legate de aceasta prin așa numita rudenie spirituală sau chiar artificială. Rudenia spirituală era creată prin botez sau cununie și era foarte importantă pentru societatea românească a epocii lui Antim, nașii având responsabilități morale și sociale față de fini, iar aceștia datorându-le același tip de respect ca și părinților. Nășia, întărind relațiile de rudenie deja existente sau conducând la apariția unora noi, era creatoare, conform canoanelor bisericești, de impedimente la căsătorie¹⁰³. Opera lui Antim demonstrează existența unei practici pe care cercetările etnologice încă o mai semnalează în unele zone ale țării, și anume cununarea unui cuplu de nașii de botez ai unuia dintre parteneri, de regulă ai bărbatului. Astfel, relația de rudenie artificială se întărea și chiar se putea transmite urmașilor, fiii nașilor preluând obligațiile acestora față de fini. Situația pe care Antim o prezintă este una conflictuală, izvorâtă din încălcarea acestei tradiții, prin apelul la alte persoane pentru cununie. „De să va întâmpla unul să boteze pe cineva, la vremea căsătoriei celui botezat poate să-l cunune altul, că biserica nu oprește. Ce pentru aceasta să nu să facă turburare și gâlceavă, precum s-a întâmplat la mulți, de-au venit înaintea noastră de s-au judecat”¹⁰⁴. Textul lui Antim nu ne permite să stabilim cu precizie cauzele acestei situații. Într-o societate de tip tradițional, în care între nași și fini se instaura o solidaritate puternică, a avea nași bogați și influenți putea reprezenta un sprijin important din punct de vedere economic și chiar politic, pentru marile familii boierești. Probabil că unii erau tentați să realizeze noi alianțe cu ocazia cununiei, apelând la alți nași decât la cei de botez, pentru a-și consolida pozițiile. Dar nașii de botez percepeau aceasta ca o afirmare a inferiorității lor sociale, de unde probabil conflictele ce puteau ajunge până la procese judecate de vlădică, în virtutea competențelor sale privind toate afacerile referitoare la viața privată.

Un alt tip de rudenie artificială pe care Antim o pomeneste, condamnând-o însă, este frăția de cruce, „așijderea poruncim frați de cruce cu nici un mijloc să nu lăsați să să facă, pentru căci să fac multe lucruri necuvioase prin mijlocul acei frății”¹⁰⁵. Greu de spus, pornind de la stadiul izvoarelor disponibile, care erau acele lucruri necuvioase pe care mitropolitul le dorea evitate. În Bizanț, care a constituit un puternic model pentru societatea românească, frăția de cruce era condamnată, între altele, datorită suspiciunii de homosexualitate între „frați”¹⁰⁶. O altă ipoteză pentru a explica această condamnare, recurentă în interiorul Bisericii creștine, este afirmarea imposibilității imitării a ceea ce nu se poate imita, anume a legăturilor

¹⁰² *Ibidem*, p. 81.

¹⁰³ *Indreptarea legii*, cap. 211, par. 7, 15; *Carte românească de învățătură*, cap. 41, par. 7.

¹⁰⁴ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 382.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 381.

¹⁰⁶ Evelyne Patlagean, *Christianisation et parentés rituelles: le domaine de Byzance*, în „Annales E.S.C.”, 1978, nr. 3, p. 628.

naturale care pot fi create între oameni doar prin procreare¹⁰⁷. Ceea ce pare evident în cazul românesc, dar și în altele din zona noastră geografică și culturală, este că frăția de cruce era un mijloc de a crea solidarități de tipul celor derivate din rudenia naturală sau spirituală, făcând însă uneori apel la tradiții precreștine sau insuficient creștinate. De altfel, în pofida condamnărilor repetate ale acestei practici, datorită cererii sociale biserica a pus în cele din urmă la punct un ritual religios creștin care să permită stabilirea acestei rudeni artificial, frăția de sânge, stabilită prin amestecul sau îngurgitarea sângelui, fiind înlocuită cu cea de cruce, realizată prin jurământ și strângerea mâinilor, în fața preotului¹⁰⁸. Ceea ce se știe cu exactitate despre cazul românesc este folosirea înfrățirii ca o modalitate de a asigura transmiterea moștenirii, mai ales în cazurile în care legea nu permitea aceasta¹⁰⁹. Pentru a justifica atitudinea lui Antim, putem presupune că el ar fi preluat pur și simplu condamnărea acestei practici așa cum apăreau ele în textele bisericești pe care le avea la dispoziție. Dar, cum documentele de epocă abundă în cazuri de procese legate de moșteniri, este mai plauzibil ca mitropolitul să fi încercat să stăvilească o practică oricum suspectă și care putea introduce noi tulburări, mai ales în cazul în care unele rude de sânge se considerau nedreptățite de efectele patrimoniale ale înfrățirii.

Unitatea pe care o reprezintă familia nu este ruptă nici prin moarte, fiindcă solidaritatea între membrii acesteia rămâne, marcată prin moștenirea averii și prin preocuparea pentru pomenirea celor decedați. Interpretarea pe care o dă Antim menținerii relațiilor de familie după moarte este oarecum ambivalentă. Pe de o parte, marea trecere reprezintă un sfârșit pentru orice fel de relație pământească: „rămâne omul fără de simțire: nu vede, nu aude, nu cunoaște, să uită pre sine, uită pre fii lui, pre rudeni, pre prieteni”¹¹⁰. O astfel de interpretare, în sensul rupturii totale, venea însă în contradicție cu concepția tradițională, care prezintă lumea de dincolo într-un continuum desăvârșit cu cea terestră, în izomorfism cu aceasta. Îl vedem deci pe Antim revenind, în interiorul aceleiași predici, rostite la înmormântarea unei doamne sau domnițe, afirmând că după moarte omul „vede, în toate zilele, și pre părinți, și pre fii și verice alt au avut dorit în lume”¹¹¹. Să se fi simțit mitropolitul obligat într-un fel să facă loc în predica sa concepției tradiționale, constatând dificultatea de a schimba obiceiurile funerare, moștenite din perioade precreștine și acceptate în cele din urmă de biserică? Greu de dat un răspuns în lipsa mai multor elemente. Cert este că, insistând pe bucuria de care cel decedat are parte în lumea de dincolo, el cere familiei să renunțe la întristare.

¹⁰⁷ Isac Chiva, *Les fraternités dérivées. Formes et usages dans les sociétés européennes*, în *La parenté spirituelle*, ed. Françoise Héritier-Augé, Elisabeth Copet-Rougier, Paris, 1995, p. 278.

¹⁰⁸ E. Patlagean, *Christianisation et parentés rituelles*, p. 628.

¹⁰⁹ M. Emerit, *L'adoption fraternelle en Valachie et son influence sur la formation de la propriété collective*, Bucarest, 1928; G. Cronț, *Instituții medievale românești. Înfrățirea de moșie. Jurătorii*, București, 1969.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 189.

¹¹¹ *Ibidem*.

Aceasta era concepția creștină despre moarte, asupra căreia mitropolitul insistă în fața enoriașilor săi și în același timp se vede pus în fața problemei de a oferi fundamente creștine și de a organiza solidaritatea viilor și morților, cu care biserica s-a confruntat frecvent¹¹². Ca o concesie, el acceptă pomenile, lipsite de bază scripturară, dar mult prea profund înrădăcinate pentru a fi eliminate, afirmând însă că acestea trebuie să fie binecuvântate în biserică, și insistă asupra milosteniilor și facerilor de bine în numele celor morți¹¹³, mod de a le păstra amintirea trecut printr-un filtru liturgic atent¹¹⁴.

Dificultatea de a impune o versiune creștinată asupra morții și a practicilor care trebuie să o întovărășască rezultă și din felul în care enoriașii români păreau să ia în derâdere tainele bisericești legate de acestea, obișnuind să înjure „de morți, de comandare, de lumânare, de suflet, de mormânt, de colivă, de prescuri”¹¹⁵. Din 13 tipuri de înjurături amintite de Antim, 7 au legătură cu moartea și obiceiurile creștine legate de aceasta. Ne putem întreba, deci, de unde această deriziune față de unul dintre cele mai importante momente ale existenței și cel mai tragic dintre ele. Evident, pentru a fi eficace și a-și îndeplini rolul ofensator, înjurătura trebuie să facă apel la cele mai importante aspecte din existența unui individ. Pe de altă parte, luarea în deșert a celor sfinte ridică și alte probleme. Probabil că, și în acest caz, opera lui Antim mărturisește conflictul dintre două sisteme de valori care nu au ajuns la o totală armonie, cel tradițional, cu puternice rădăcini păgâne, al societății românești, și cel creștin, acceptat formal și chiar interiorizat în elementele sale esențiale de locuitorii spațiului românesc, dar care nu reușise să elimine total vechile practici și credințe. Sau altfel spus, creștinismul cu care este confruntat Antim, fără a-l înțelege întotdeauna și, evident, fără a-l aproba, este cel popular, care asociază îndeplinirea formală a prescripțiilor bisericești cu menținerea unor credințe și practici rituale de sorginte precreștină¹¹⁶.

Indiferent de felul în care moartea este înțeleasă și apropiată de cei rămași în viață, o preocupare generală era cea legată de moștenire. Interesat de coeziunea socială la fel de mult ca de respectarea normelor morale, Antim propune preoților un model de testament, pe care acesta să-l recomande enoriașilor dornici să-și facă diata. Ca și în cazul modelului de foaie de zestre, tipul de diată propus a fost acceptat de societatea românească, întrucât reprezenta un răspuns la așteptări de ordin mai general. Dovadă a unor mutații în interiorul acestei societăți, Antim reușește să impună un drept de moștenire al bărbatului asupra unei părți a zestrei soției, pentru prima oară în spațiul românesc¹¹⁷, în care prevalase până atunci

¹¹² Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994, p. 17 (trad. românească sub titlul *Strigoii. Vii și morți în societatea medievală*).

¹¹³ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 193.

¹¹⁴ Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁵ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁶ Francis Rapp, *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁷ Fanny Djindjișvili, *op. cit.*, p. 76.

tradiția pur bizantină¹¹⁸. Conform acesteia, zestrea rămânea în proprietatea femeii în timpul căsătoriei, fiind însă administrată de soț; la moartea soției, aceasta revenea copiilor sau, în lipsa acestora, rudelor ei de sânge. Justificarea pe care Antim o aduce dreptului bărbatului la o treime din zestre este folosirea acesteia pentru parastase și pomeniri, care ocazionau atunci, ca și acum de altfel în mediile tradiționaliste, cheltuieli extrem de ridicate. De asemenea, pentru a evita disputele și apelul la justiție, Antim susține dreptul de moștenire al rudelor apropiate¹¹⁹ (ceea ce limbajul juridic actual ar numi moștenitori rezervatari), care nu trebuie să fie înlăturate în favoarea unor străini, ceea ce include, citind printre rânduri, chiar biserica. Atitudinea lui are o componentă pe care am putea să o considerăm modernă, atâta vreme cât încearcă să impună o atitudine echitabilă față de rude, chiar cu prețul ca biserica să fie privată de o parte a moștenirilor care i-ar fi revenit în cazul respectării absolute a libertății de a testa în defavoarea urmașilor. De fapt însă, el se face partizanul unei concepții extrem de tradiționaliste, care consideră omul nu o individualitate cu drepturi depline asupra propriei persoane și asupra bunurilor dobândite, ci membru al unei colectivități – familia, către care are în primul rând obligații, inclusiv de a-i lăsa moștenire averea. Scopul este, cum am mai spus, evitarea conflictelor, menținerea unei atmosfere de bună înțelegere în interiorul familiei, pentru ca aceasta să se reflecte apoi la nivelul întregii societăți.

Opera lui Antim Ivireanu se arată astfel, în domeniul imaginii despre familie, o „utopie creștină a perfecțiunii”¹²⁰. Ceea ce el a încercat să întreprindă, cu un succes discutabil și parțial, între altele și datorită prea timpuriei sale dispariții, a fost un proiect de asanare morală a societății, în numele unui ethos exemplar¹²¹ de tip creștin. Eșecul acestui proiect, legat pe de o parte de timpul prea scurt care i-a stat la dispoziție, a fost datorat însă în cea mai mare măsură specificului societății românești a timpului. Ceea ce Antim condamnă cu virulență nu reprezenta deraierea temporară, caracteristică unui „veac sumbru, cu moravuri în destrămare”¹²², ci, din păcate, norma acestei societăți pragmatice și aparent refractară la anumite aspecte ale unei spiritualități elevate. Societatea despre care mitropolitul martir vorbește este, evident, una creștină, care a adoptat manifestările exterioare, formale ale acestei religii. În anumite domenii însă, și poate în special cel al vieții de familie, unde conservatorismul este mai pronunțat ca în altele, în numele propriilor tradiții, ancestrale, se arată mai puțin marcată de aspectele profunde, interiorizate ale creștinismului oficial, rămânând partizana unui creștinism popular.

¹¹⁸ Constituirea acesteia este analizată în perspectiva normelor de drept de Joëlle Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle). I. Le droit impérial*, Paris, 1990.

¹¹⁹ Djindjihașvili, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁰ Florin Feifer, *Postfață la Antim Ivireanu, Didahii*, București, 1983, p. 224.

¹²¹ Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 109.

¹²² Florin Feifer, *op. cit.*, p. 231.

L'IMAGE DE LA FAMILLE ENTRE RÉALITÉ ET UTOPIE DANS L'ŒUVRE D'ANTIM IVIREANUL

Résumé

L'article se propose d'étudier l'œuvre du métropolite Antim Ivireanul dans l'intention de restituer le modèle idéal de la famille qu'il avait conçu à la charnière de XVII^e-XVIII^e siècle.

En tant que chef de la hiérarchie ecclésiastique de la Valachie, Ivireanul essaie d'imposer aux prêtres et à la société toute entière une conception morale rigoriste sur la famille et sur les relations familiales.

La conception de la famille chez Antim Ivireanul est strictement hiérarchique, avec le père en chef, la femme et les enfants lui devant soumission et respect. À son tour, le chef de la famille a des devoirs matérielles et spirituelles envers ceux qui sont placés sous sa responsabilité : il doit les nourrir mais aussi assurer leur éducation religieuse et morale. Le modèle qui doit gouverner les relations entre les membres de la famille est donc celui de la Trinité, selon la théologie orthodoxe, car il suppose hiérarchie mais aussi complémentarité.

Les homélies et les œuvres destinés aux prêtres que Antim Ivireanul a écrit nous montrent non seulement le modèle idéal de la famille, mais aussi une réalité contraire aux principes moraux du métropolite. Il parle souvent d'un monde renversé, où les enfants ne respectent pas leurs parents, au contraire, et où les lois de la morale chrétienne ne sont pas respectées.

Notre hypothèse est que la situation que présente et critique Ivireanul peut être le résultat d'un bouleversement de la société roumaine au début du XVIII^e siècle, mais aussi d'une coexistence entre les normes morales et juridiques d'origine byzantine et d'un système populaire ayant une origine préchrétienne.

O ALIANȚĂ MATRIMONIALĂ VENETO-BIZANTINĂ ÎN SECOLUL AL XI-LEA. ÎNTRE REALITATE ȘI LEGENDĂ

ȘERBAN MARIN

Institutio monialis, operă cu caracter moral elaborată de călugărul Pietro Damiano (1006/1007–1072)¹, prezintă la un moment dat episodul căsătoriei dintre un doge venețian și o prințesă bizantină, într-o manieră deloc favorabilă cutumelor elegante bizantine. Prezentarea ar putea sugera decadența Bizanțului însuși. Este vorba de un caz tipic de „imagine a celuilalt”, în contextul contactului dintre lumea occidentală și cea bizantină, iar episodul în cauză poate fi eventual pus alături de impresiile unui, de exemplu, Liutprand de Cremona, care, prezent la curtea din Constantinopol în calitate de trimis al împăratului Otto I (962–973), se dovedea extrem de surprins, în sens negativ, de manierele bizantine².

Călugărul Damiano, devenit mai apoi sfânt al Bisericii catolice, oferă cititorului următoarea descriere:

„Sed, ad id quod asserimus roborandum, congruum est ut etiam de viva carne proferamus exemplum. Veracis itaque et honesti viri didici relatione quod narro. Dux Venetiarum Constantinopolitanae urbis civem habebat uxorem, quae nimirum tam tenere, tam delicate vivebat, et non modo superstitiosa, sed artificiosa, ut ita loquar, sese jucunditate mulcebat, ut etiam communibus se aquis dedignaretur abluere; sed ejus servi rorem coeli satagebant undecunque colligere, ex quo sibi laboriosum satis balneum procurarent. Cibos quoque suos manibus non tangebat, sed ab eunuchis ejus alimenta quaeque minutius concidebantur in frusta; quae mox illa quibusdam fasciculis aureis atque bidentibus ori suo, liguriens, adhibebat. Ejus porro cubiculum tot thymiamatum, aromatumque generibus redolebat, ut et nobis narrare tantum dedecus feteat, et auditor forte non credat. Sed omnipotenti Deo quantum hujus feminae fuerit exosa superbia, manifesta docuit ulciscendo censura. Vibrato quippe super eam divini mucrone iudicii, corpus ejus omne computruit, ita ut membra corporis undique cuncta marcescerent, totumque cubiculum intolerabili prorsus fetore complerent; nec quispiam tantam preferre narium injuriam potuit, non cosmeta, non servulus, vix una duntaxat ancilla, non sine speciei redolentis auxilio, in ejus obsequii sedulitate permansit. Eadem tamen raptim accedebat, et protinus fugiens abscedebat. Diutius igitur hoc languore decocta et miserabiliter cruciata,

¹ Pier Damiano, *Opuscula varia*, *Opusculum L: Institutio monialis*, cap. XI (*De Veneti ducis uxore, quae prius nimium delicata, demum toto corpore computruit*), în *Patrologia Latina* (ed. J.-P.J. Migne), vol. CXLV, col. 731-750 (744).

² Liutprand of Cremona, *Report of his Mission to Constantinople*, în Ernest F. Henderson, *Selected Historical Documents of the Middle Ages*, Londra 1910, p. 440-477 [<http://www.fordham.edu/halsall/source/liutprand1.html>].

amicis quoque laetantibus, diem clausit extremum. Quid ergo sit caro, doceat ipsa caro; quodque perhibet mortua, testatur et viva”³.

După știința noastră, episodul avut în vedere nu a fost aprofundat în studiile istorice moderne, neconstituind până în prezent obiectul de cercetare al vreunui articol de specialitate. El a fost cel mult integrat în contextul general al istoriei comune veneto-bizantine⁴.

Pe de altă parte, el a fost reținut mai degrabă prin prisma istoriei anecdotice a Venetiei, obiceiurile bizantine din domeniul culinar ale dogaressei reprezentând subiectul a numeroase site-uri de natură gastronomică, cu trimitere la introducerea utilizării furculiței la Venetia și, implicit, în lumea occidentală medievală⁵! Ca un fapt divers, ne exprimăm surprinderea că, deși ignorat în lucrările de specialitate, episodul a ajuns la cunoștința amatorilor interesați de aspecte marginale, care nu s-au sfiit ca, publicând pe internet diferite materiale, să facă trimitere la acest episod⁶.

³ Pier Damiano, *loc. cit.* Versiunea italiană în Agostino Pertusi, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI*, în *La Venezia del Mille*, Florența 1965, p. 117-160 (143-144); versiunea engleză în John Julius Norwich, *A History of Venice*, Londra 1983 [1977-1981], p. 60 și de asemenea în José Arman Pito, *People of the Fork*, f.a. [<http://www.papotage.com/december/jose.html>].

⁴ Pentru exemple, lucrările citate pe parcursul prezentului studiu, în special în cea de a doua parte a sa.

⁵ Dintre numeroasele site-uri pe această temă, Fabio Cavalli, *Forchetta e maccheroni*, 1991 [<http://www.accademiajr.it/unicorno/articoli/uni002.htm>]; Mark S. Harris, *Period forks. Their history and use in Europe*, 1991 [<http://www.florilegium.org/files/FOOD-UTENSILS/forks-msg.rtf>]; Dennis Sherman, *A History of the Table Fork*, 1994 [http://wideopendoors.net/middleages_original/LifeTimes/TableFork.html]; Alex Revelli Sorini, *Civiltà della Forchetta*, 2004 [http://www.taccuinistorici.it/newsbrowser.php?news_id=299&news_dove=3]; anonim, *A History of Eating Utensils in the West: A Brief Timeline*, 1997 [<http://www.cuisinenet.com/glossary/utensils.htm>]; anonim, *Curiosità storiche*, 2000 [<http://www.venessia.com/curiosita.htm>]; anonim, *Histoire et sens du mot «fourchette»*, 2005 [<http://www.comelsen.de/teachweb/1.c.42762.de?parentID=1.c.144227>]; anonim, *Gli strumenti del buongusto: la posate. Maneggiare cucchiari e forchette*, f.a. [http://www.itard.it/menu_a_tavola/accomodi_02.html]; Robert (MacNie) Portinga, *The History of the Fork*, f.a. [<http://www.clanntartan.org/articles/fork.html>]; anonim, *Did you know? Eating with a fork was once considered scandalous*, f.a. [<http://www.didyouknow.cd/forks.htm>]; Harry Roolaart, «A Brief History of Dining Utensils», in *The Irrational Exhuberance of American Dining Etiquette: Part I*, f.a. [http://www.geocities.com/rationalargumentator/Dining_Etiquette.html]; anonim, «Les premières fourchettes de table», in *156 anecdotes historiques venitiennes*, f.a. [<http://www.chez.com/soret/1A10.htm>]. În legătură cu persoana dogaressei, aceasta este uneori identificată cu „Teodora, sora împăratului Alexios”, iar episodul matrimonial este datat la 1071 sau la 1077, alteori, la modul general, „în secolul al XI-lea”. Tot internet-ul ne oferă anumite site-uri cu profil genealogic care amintesc de relația matrimonială dintre D. Selvo și prințesa bizantină, aceasta din urmă fiind reținută de această dată ca fiică a lui Constantin X Doukas și soră a lui Mihail VII.

⁶ Este surprinzător cu atât mai mult cu cât o parte dintre respectivele site-uri chiar fac trimitere la Pietro Damiano și la opera sa *Institutio monialis* (cazul celor semuate Fabio Cavalli, Mark S. Harris și Alex Revelli Sorini).

Și totuși, o parte a cronicicii venețiene amintește acest amănunt, identificând persoana dogelui în Domenico Selvo (1070–1084). Este poate straniu că, deși cronicile venete sunt din punct de vedere cronologic mult ulterioare scrierii lui Damiano (secolele XIV–XVII), ele preiau uneori *ad litteram* respectivul episod și, implicit, imaginea decadentă a dogaressei. Astfel, aprecierile negative ale sfântului călugăr sunt însușite ca atare, iar reprezentarea asupra omului bizantin suferă cumva de o stagnare în timp.

Modalitatea de descriere oferită de scrierile cronistice venete asupra acestui episod constituie fundamentul articolului de față, având ca bază de pornire clasificarea pe care am propus-o în studiile mele anterioare⁷.

Înainte de a trece la modul de prezentare oferit de cronicistica venețiană asupra acestui episod, facem mențiunea că evenimentul, conform cronicicii venețiene, s-ar constitui ca un al doilea moment matrimonial veneto-bizantin. Anterior, Giovanni, fiul favorit al dogelui Pietro II Orseolo (991–1008), trimis fiind de către tatăl său ca ambasador la basileul Vasile II (976–1025), alături de fratele său Ottone⁸, în anul 1004, se căsătorise cu Maria, „nobilissimi patricii filiam Argiropoli nomine, imperiali editam stirpe”⁹, episodul fiind relatat de Giovanni Diacono, contemporan cu evenimentul și – mai mult decât atât – aflat în anturajul lui Pietro Orseolo, și reluat de o parte a cronicicii venețiene¹⁰.

Revenind la anii dogelui Domenico Selvo, este de remarcat că, în vreme ce pentru acțiunea comună a dogelui și a basileului Alexios I Comnen (1081–1118) împotriva normanzilor conduși de Robert Guiscard cronicile venețiene sunt verificabile prin trimitere comparativă la textul Anei Comnena sau la cronicile

⁷ Șerban Marin, *Venetian and non-Venetian Crusaders in the Fourth Crusade, According to the Venetian Chronicles' Tradition*, în „Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia”, IV, 2002, nr. 4, p. 111–171 [http://www.geocities.com/serban_marin/marin2002.html]. Am urmat respectiva clasificare și cu alte ocazii și și-a dovedit funcționalitatea.

⁸ Viitorul doge, Ottone Orseolo (1008–1026).

⁹ Diacono, p. 168.

¹⁰ Diacono, p. 167–169; categoria 1 (*Giustinian*, p. 69; *M 2571*, c. 46a–46b; *M 2581*, c. 33b), categoria 2 (*A. Dandolo-estensia*, col. 202; *Monacis*, p. 43; *P. Dolfen*, c. 218b–219b; *Trevisan*, c. 22b, col. 2; *Caroldo*, c. 63; *Sanudo*, col. 470; *Sansovino*, p. 552; *M 1833*, c. 11a; *Erizzo*, c. 73b; *Barbaro*, c. 89b; *Savina*, c. 29a. Alte cronici, deși menționează ambasada și insistă pe avantajele materiale și onorurile dobândite de Giovanni și Ottone Orseolo, omit să amintească și episodul căsătoriei, de exemplu categoria 2 (*M 2592*, c. 14a; *Sabellico*, p. 87) și categoria 9 (*Tiepolo*, c. 72a; *M 77*, c. 35). Cuplul va avea un destin nefericit, cei doi, alături de noul născut Basilio, fiind răpuși de epidemia de ciumă care va lovi Veneția la sfârșitul anului 1005 și începutul celui următor. Subiectul căsătoriei lui Giovanni Orseolo cu Maria Argyropoulina, alături de reprezentarea ambasadei la curtea împăratului Vasile II în cronicistica venețiană, se va constitui într-una dintre preocupările noastre ulterioare.

normande¹¹, în privința alianței sale matrimoniale sursele bizantine trec totul sub tăcere¹²; ar putea fi un prim indiciu al poziției nesemnificative la curtea de la Constantinopol a presupusei soții bizantine, în flagrantă contradicție cu modul în care aceasta figurează în descrierile cronisticii venețiene.

De asemenea, episodul matrimonial din vremea lui D. Selvo este, din punct de vedere al prezenței în cronicile venete, în concurență cu cel al campaniei comune antinormande¹³, fiind mai degrabă eclipsat de acesta¹⁴.

¹¹ Principalele surse contemporane pentru primele invazii normande în Balcani (perioada 1081–1085) sunt Ana Comnena, *Alexiada*, cărțile III–VI; Guillaume de Pouille [Wilhelm de Apulia], *La Geste de Robert Guiscard* (ed. Marguerite Mathieu), Palermo 1961, cărțile IV și V, p. 204–259; Goffredo di Malaterra, *De Rebus Gestis Rogerii ... et Roberti Guiscardi ...* (ed. E. Pontieri), în *Rerum Italicarum Scriptores*, V/1, Bologna 1927, vol. III, p. 71–82; *The Annales Barenses and the Annales Lupi Protospatharii: Critical Edition and Commentary* (ed. William Joseph Churchill), University of Toronto, PhD dissertation, 1979 [http://www.deremilitari.org/resources/sources/robertguiscard.htm]. Pentru *Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum*, III (ed. Theodorus Büttner-Wobst), Bonn 1897, p. 734–736, prezența venețiană este practic nulă în cadrul conflictului bizantino-normand, deși cronicarul bizantin prezintă pe larg evenimentul. De asemenea, venețienii sunt absenți și la Georgius Cedrenus, *Ioannis Scylitzae Ope* (ed. Immanuel Bekker), vol. II, Bonn 1839, p. 720–724 sau la *Michaelis Glycae Annales* (ed. Im. Bekker), Bonn 1836, p. 619–620, însă continuatorul lui Ioan Skylitzes nu surprinde decât faza inițială a conflictului cu Robert Guiscard, oprindu-și relatarea la 1079, iar Glykas este extrem de succint asupra evenimentelor în discuție. Cooperarea veneto-bizantină din timpul lui D. Selvo este descrisă pe larg de Ana Comnena, IV, 2, 3–IV, 2, 6 (prima confruntare de lângă Durazzo, de la Pallia, având drept rezultat respingerea normanzilor și acordarea de numeroase daruri pentru doge și pentru consilierii săi, în iulie 1081), IV, 3, 1 (o a doua confruntare, de asemenea încheiată cu succes, la 1082, neconfirmată însă de sursele occidentale – vezi Wilhelm de Apulia, care o plasează în cadrul luptelor din 1084), VI, 5, 4–VI, 5, 8 (înfrângerea din dreptul insulei Saseno), VI, 5, 9 (o victorie venețiană, localizată lângă Butrinto, episod a cărui veridicitate este pusă la îndoială de Ferdinand Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène (1081–1118)*, Paris 1900, p. 93, nota 3, citând pe Schwartz, *Die Feldzüge Robert Guiscard's gegen das byzantinische Reich*, Fulda 1854).

¹² Acest lucru este cu atât mai puțin valabil pentru sursele normande, dat fiind că factorul normand nu era implicat în eveniment. Pe lângă Ana Comnena, sunt de semnalat și alte surse bizantine care acoperă ca perioadă a narațiunii primii ani ai dogatului lui D. Selvo, care însă, ca și cronicara porfirogenetă, nu menționează vreo relație matrimonială cu dogele: Michel Psellos, *Chronographie ou l'histoire d'une siècle de Byzance (976–1077)*, 2 vol. (ed. Emile Renauld), Paris 1926–1928 [ed. rom., Mihail Psellos, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976–1077)* (trad. Radu Alexandrescu), Iași 1998] (perioada 976–1078), *Michaelis Attaliotae Historia* (ed. Im. Bekker), Bonn 1853 (perioada 1034–1079), *Nicephori Bryennii Commentarii* (ed. August Meineke), Bonn 1836 (perioada 1057–1080), Zonaras cit. (de la Adam la 1118), *Constantini Manassis Breviarium Historiae metricum* (ed. Im. Bekker), Bonn 1837 (de la Adam la 1081), Ioelis, *Chronographia compendiaria* (ed. Im. Bekker), Bonn 1836 (de la Adam la 1204), Glykas cit. (de la Adam la 1118).

¹³ *AVB*, p. 1; categoria 1 (*Giustinian*, p. 79; *M 2571*, c. 53b–54a; *M 2581*, c. 41a); categoria 2 (*A. Dandolo-extensa*, col. 213, 215, 216; *Monacis*, pp. 77–78, 79–80; *P. Dolfi*, c. 234a–234b, 237b–238a, 238a–239a; *Navagero*, col. 961–962; *M 58*, c. 8b–9a); categoria 3 (*M 2592*, c. 15b–16a; *Sabellico*, pp. 92–85, 97–98; *Biondo*, col. 6–7); *A. Dandolo-brevi*, col. 363; categoria 4 (*E. Dandolo*, c. 28a; *pseudo-Dolfi*, c. 31b); *Veniera 791*, c. 61b–62a; categoria 6 (*M 2544*, c. 33a, col. 1–33a, col. 2; *M 2570*, c.

Ca urmare, căsătoria dogelui Domenico Selvo și prezentarea soției sale figurează în următoarele cronici:

Categoria 1. Dat fiind că își începe narațiunea abia cu anii de dogat ai lui Ordelaffo Falier (1102–1118), *Historia Ducum Veneticorum* nu are cum să se refere la evenimentele din timpul dogelui D. Selvo. Dintre celelalte cronici rămase în discuție, este de menționat similitudinea perfectă dintre codicele M 2571 și M 2581, care menționează titulatura de *protospatrios* primită de doge, spre deosebire de cronica atribuită lui Pietro Giustiniano, care vorbește de cea de *protopoedros*. De asemenea, cronica Giustinian precizează în plus numele împăratului bizantin.

Giustinian, p. 78-79

Hic dux, etiam ortonatione Michaelis Constantinopolitani imperatoris, Constantinopolitanam cepit uxorem; cui ille prothopoedri sedem concessit. Uxor vero dicti ducis fuit in deliciis ultra modum, sed Dei iudicio, dum adhuc viveret, corpus eius / totum computruit et sic delicias cum luctu habuit et tormento.

M 2571, c. 53b și M 2581, c. 40b

Questo Dose, non habiando moier, per ortonacion del Imperador de Constantinopolj, lo tolse una nobilissima e bella e richissima donna de Constantinopolj per moier, la qual pocho tempo passando ave tal et grave infirmitade, che con planto è tormento la morj per iudicio de Dio e in quel tempo lo ditto Imperador fe el ditto Dose so Prothospatrio.

Categoria 2. Vom adăuga în cadrul acestei categorii scrierea lui Paolino da Venezia, din prima jumătate a secolului al XIV-lea, care a constituit sursa de bază pentru cronica majoră a dogelui Andrea Dandolo, inclusiv în privința acestui episod. În cazul lui Paolino, episodul avut în vedere este inserat sub titlul „*Particula III. Apologia Petri Damiano super Episcopatu dimisso*” și reprezintă o

14b; M 47, c. 22b, col. 2-23a, col. 1; M 48, c. 50a; M 2028, c. 13b-14a; Caroldo, c. 73-75; Sanudo, col. 477; categoria 8 (M 2541, c. 117a; M 67, c. 147a); categoria 9 (Tiepolo, c. 74a; Agostini, c. 19b; M 77, c. 41); Sansovino, p. 554; M 1999, c. 14a; M 1833, c. 12b-13a; Marco, c. 38b; categoria 10 (M 2550, c. 61b; M 2556, c. 35; M 2559, c. 14, col. 4-15, col. 1; M 44, c. 21b-22a; Abbiosi, c. 14a; Curato, c. 13a; M 2576, c. 17a-17b; M 38, c. 16a, col. 1-16a, col. 2; M 39, c. 19b; M 104, c. 73b); categoria 11 (M 2543, c. 20b-21a; M 1577, c. 94-95; M 1586, c. 11b-12a; Erizzo, c. 13b-14b; Zancaruolo: clj b; M 2560, c. 53a-53b; M 2563, c. 5a; M 550, c. 62a-62b; M 46, c. 21b); Barbaro, c. 105a-107a; Savina, c. 32a-32b; Veniera 2580, c. 116a. Prin comparație, episodul căsătoriei dogelui figurează în mult mai puține cronici venețiene, vezi *infra*.

¹⁴ În schimb, cele două episoade fac să fie trecut total sub tăcere episodul chrysobulului de la 1082, complet absent în cronicistica venețiană. Este un caz tipic și oarecum interesant al cronicisticii venețiene, care în general lasă pe un plan secundar, dacă nu chiar elimină integral, episoadele legate de privilegiile comerciale (adică, tocmai cele care au constituit în decursul timpului subiectul predilect al studiilor de specialitate), în favoarea clară fie a confruntărilor armate, fie a evenimentelor pașnice (de tipul titulaturii dogale, al strămutării moaștelor de sfinți, al construirii de edificii religioase etc.).

versiune prescurtată a episodului față de cea prezentată de Pietro Damiano. Față de Paolino, dogele-cronicar (urmat de Pietro Delfino, care nu face altceva decât să îl traducă pe Dandolo) amintește și titlul de *protopoedros*. Varianta oferită de Lorenzo de Monacis, deși ușor modificată, urmează în ansamblu aceeași cale. Este de remarcat, de asemenea, menționarea numelui împăratului Mihail de către A. Dandolo, detaliu care lipsește în cronica P. Dolfin, dar reluată în aproape aceeași parametri de cronica Giustinian din categoria 1.

Paolino, col.
969

Dux, inquit, Venetorum, Constantino-politanae Urbis habebat uxorem, quae se tam artificiosa voluptate mulcebat, ut communi aqua se nollet abluere. Cibos digitis non tangebatur, sed quibusdam fusciniis aureis, & bidentibus suo ori applicabat. Cubiculum ejus tot aromatibus redolebat, ut auditu incredibile videretur. Vibrato igitur super eam mucrone iudicii, dum adhuc viveret, corpus ejus omne computruit, ita ut totum cubiculum foetore impleret. Et quantum fuit in deliciis, tantum datum est ei cum luctu tor-

*A. Dandolo-
extensa*, p. 215

Ortatu Michaelis augusti, dux constantinopolitanum accepit uxorem, cui ille prothopoedri sedem concessit.

Ait Petrus Damianus:

Dux, iniquid, Venecie, Constantinopolitane urbis habebat uxorem, quae tam artificiosa voluptate se mulcebat, ut comuni aqua se nolet abluere; cibos digitis non tangebatur, sed, quibusdam fusciniis aureis et bidentibus, suo ori applicabat; cubiculum ejus tot aromatibus redolebat, ut auribus incredibile videretur. Vibrato igitur super ea mucrone iudicii, dum adhuc viveret, corpus ejus omne computruit, ita ut totum cubiculum foetore conpleret, et quantum fuit in deliciis, tantum ei datum est, cum luctu tormentum.

Monacis, p. 79

Hic Constantinopolitanam uxorem habuit, de qua Petrus Damiano sic scribit. Dux Venetorum Constantinopolitanam habebat uxorem, quae tam artificiosa voluptate se mulcebat, ut communi aqua se nollet abluere, cibos digitis non tangebatur, sed quibusdam fustiniis aureis, & bidentibus suo ori applicabat, cubiculum ejus tot aromatibus redolebat, ut naribus incredibile videretur. Vibrato igitur super ea mucrone iudicii, dum adhuc viveret, corpus ejus omne computruit; ita ut titum cubiculum foetore conpleret, & quantum fuit in delitiis, tantum datum est ei cum luctu tormentum.

P. Dolfin, c. 237a

El Doxe pigliò moier de Constantinopoli, al quale colui concesse la sede di Prothopocridi.

Dice *Piero Damiano*¹⁵, ch'el Doxe de Venexia have la moglie de Constantinopoli, la qual s'adornava di sì artificiosa volontà, che non se voleva lavar, ne bagnar cum aqua commune, ne toccava uno ciglio col deta, ma odori, che vedea incredibile alle orrecchie. Ma venne sopra di lei el cortello del iudicio de Dio, quando ancor viveva, tocco el corpo di lej per tanto, che si fè putrido in cotal modo, che tutto el lecto adimpi di fectore, e quanto fù in delecti, santo è dato à lei tormenti cum pianto.

mentum.

Inițial apropiată acestei categorii, cronica atribuită lui Andrea Navagero urmează, în legătură cu acest eveniment, o linie proprie, care pune evenimentul în directă legătură cu expediția antinormandă și, ca urmare, îl plasează ulterior acesteia. Episodul morții în condiții mizerabile a dogaresei este exclus.

Navagero, col. 962

[...] E fatta la pace, l'Imperadore licenziò l'armata Veneta, colla quale mandò a donare molti corpi santi alla Signoria di Venezia; e il Doge a requisizione del detto Imperadore tolse per moglie la figliuola d'un suo gran barone; la quale venne a Venezia, e furono fatte gran feste per tutta la terra.

Categoria 3. Din această categorie, este de remarcat lipsa episodului din scrierea lui Flavio Biondo. Cronicile rămase în discuție îmbrățișează direct versiunea oferită de Pietro Damiano (fără a apela așadar la intermedierea lui Paolino sau a lui Andrea Dandolo), care este menționat explicit de istoria lui Marcantonio Sabellico. De asemenea, trebuie menționat că Sabellico, spre deosebire de M 2592, se întrerupe la un moment dat din nararea evenimentului.

M 2592, c. 15b

[...] el qual havea una donna Greca per moglie de grandissima superbia et altereza et era sta fiola del Imperator de Costantinopoli, la qual era tanta delicata, che non si degnava lavarse la man ne la persona con acqua comuna, ma solo con acque adorifere et etiam non si degnava tochar cibi con le man nome con pironi d'oro et con certe chavale doro mandavano li cibi nel suo corpo. El suo letto erano coperto de tante sorte d'odori che per tanti soavi odori che chi intravano nela sua stantia li tolevano la memoria et lo inteletto per li detti acuti odori et poi era tanto libidinosa in lusuria che lingua humana lo potria crederlo et per tal sua tanta delicateza vene in una infirmitade che li usiva tanta marga del suo corpo pucolente, che el non si atrovava ne acqua ne cosa alcuna li potese lavar tanta marza che li usiva del corpo suo et masime etiam piu del naso che de altro, a

Sabellico, p. 92

Ferunt hunc uxorem habuisse Graeci fastus & superbiae plenam, patria Constantino-politanum: quae, ut Damianus scripsit, adeo morosa fuit elegantia, ut communi aqua ad se lavandam nunquam uteretur: cibaria digitis non attingeret, sed aureis furculis apprehensa ori applicaret: ejus cubiculum ea odorum varietate fragrabat, ut nimia suavitate ingredientium sensus pene obrueretur. Sed nihil certe est immoderata luxuria brevius, quae quo major est, eo periculosior. Ferunt insolentissimum illius cultum in fietidissimam tabem se vertisse: ut quae nobilissimo elemento, quia quum aliis sibi commune cerneret, pertinaci stomacho abstinuisset, non modo non aqua, sed ne ulla quidem ope tabidi corporis saniem posset abstergere.

¹⁵ Subliniere în manuscris.

tanto che la fu abandonata da tutti per non poter soffrir tanta innumerabil puza et vene a tal termine che non si trovava persona alcuna li volesse atenderli ne governarla per prezo alcuno ne medeci ne medecine la potese liberare et cusi tante sue delicateze se converse in mazor bruteze et morite cusi miseramente.

Episodul avut în discuție este absent cu desăvârșire în cronica scurtă a lui Andrea Dandolo, ca și în *categoriile 4* (E. Dandolo, pseudo-Dolfin, Morosini), 5 (M 89, Donà, Veniera 791, Trevisan) și 6 (M 2544, M 2570, M 47, M 48, M 2028).

Categoria 7. Cronicile Caroldo și Sanudo urmează căi distincte în abordarea evenimentului în discuție. Giovanni Giacomo Caroldo oferă o versiune rezumativă, care însă cuprinde esențialul, menționând, pe linia dandoliană, și numele basileului (căruia îi prezintă și cognomenul, chiar dacă eronat¹⁶). În ce îl privește pe Marino Sanudo, acesta vorbește de împăratul Constantin, ceea ce nu implică vreo eroare, dat fiind că Mihail VII era fiul lui Constantin X Doukas (1059–1067). Ambii autori fac trimitere explicită la Pietro Damiano, în plus Sanudo amintind și de *Cronica Dolfina* (anume, de Pietro Dolfin), transformând însă *sede* în *luogo*, reținând semnificația de „loc”, iar nu pe cea de „funcție” a substantivului *sede*.

Caroldo, c. 73

Hebbe per moglie una nobile Costantinopolitana ad essortatione di Michiel Pafago de Greci Imperatore, la quale viveva con artificiosa volutà, vestiva di pretiosi adornamenti con odori et altre infinite delicatezze, come da Pietro Damiano viene di costei fatta menzione, con la penose morte la fece conveniente alla vita sua. [...].

Sanudo, col. 477

Questo Doge ebbe per moglie una figliuola di Costantino Imperadore di Costantinopoli con gran dote, & ebbe il dominio d'un luogo detto Protopocridi, come scrive Pietro Damiano, e come vidi nella Cronaca Dolfina. Ma in altre Cronache non ho trovato questo, ma che questa tal donna era in tanta dilicatezza sempre con odori e profumigi, che non voleva lavarsi le mani se non con acqua odorifera, nè toccava colle mani alcun cibo. Un di venne in una egritudine (così la Divina Maestà volendo) che tutta marcì, e visse assai con gradissimi dolori, ne c'era rimedio a guarirla, nè s'accattava alcuna femina, che potesse servirle: tanto puzzava della marcia, che avea per tutta la sua persona, e alla fine morì.

¹⁶ Împăratul Mihail VII era supranumit *Parapinakes* și se pare că G.G. Caroldo îl confundă, prin al său *Pafago*, cu Mihail IV *Paflagonianul* (1034–1041).

Categoria 8. Episodul lipsește în cronicile Barba și M 67, însă categoria este bine reprezentată de codicele M 2541. Acesta oferă o versiune ce descinde în mod limpede din descrierea lui Pietro Damiano, menționat de altfel de codicele venețian, cu unele modificări, care țin mai degrabă de detalii decât de esență. În plus, autorul anonim trimite și la un oarecare Vincent, pe care, ca și pe Damiano, îl reține drept „istoric francez”. De asemenea, o reține pe dogearessă că soră a lui Nichifor, probabil având în vedere pe Nichifor III Botaniates (1078–1081), contemporan și el cu dogele D. Selvo.

M 2541, c. 116a-116b

[...] fù honoratissimo savio et degno, dove che, essendo Niceforo Imperator de Costantinopoli, contratto con lui matrimonio, con lui, et deteli una sua sorella per moglie, dalla qual come describe era donna di gran delicatezze, della qual disse Damian et Vincenzo istorizi Francesi, che tanto era la sua amorosa delicatezza et polidezza, che la non se degnava toccarne adoprar acqua comuna, si come adopera ogn'altra persona, in questo modo, mà voleva, et faceua alli tempi debiti raccogliere tanta rosada, che con questa, et altri acque odoriffere / per tutto l'anno, li faceva far li suoi bagni secondo il suo voler.

Li cibi li quali mangiava non voleva toccar con le man per superbia facevali cridar alli suo eunuchi, con instrumento d'oro gli metteva in bocca.

Il letto suo dove possava dicono esser stato, tanto delicatissimo et ripieno d'ogni precioso odor, et scrivendo disse haver superato quelli di Salamon, et veramente era gran dilicatezza in lei, per la qual superfluità Dio non comportò come giusto giudice, che la detta s'infirmò di malatia incurabile, in tal modo che il suo corpo s'impirino de marza, per la qual cosa non era persona, che più potesse habbitar dove lei era, per il gran puzzor, che dalla sua vita procedeva, dove non si trovo persona alcuna che potesse intrar nella sua camera, salvoche una sola serva, che usando infiniti odori, rimase à servirla, la qual vivete in quelle miserie molti anni, et finilmente morì.

Categoria 9. Prezentarea oferită de cronicile acestei categorii este similară, cu precizarea suplimentară că scrierea atribuită lui Agostino degli Agostini face mențiunea pe marginea textului „*Moglie del Dose lasciva et poi caduta in infermità incurabile*”. În ce privește cronicile care anterior fuseseră apropiate acestei categorii (M 2572, M 1999, Sansovino, M 1833), ca și M 793, acestea omit episodul în chestiune.

Tiepolo, c. 73b

[...], il quale haveva una moglie Constantinopolitana molto lasciva, et attendeua à farsi bella con varie cose, di

Agostini, c. 19a

[...], il quale haveva una moglier Constantinopolitana molto lasciva, che attendeva à farsi bella con varie cose, di

M 77, c. 41

[...], lo qual haveva una mugier Costantinopolitana molto lasciva, et attendeua à farse bella con vane cose,

modo, ch'l era di gran mormoration et mal essem-pio, Dio permesse che la cascò in una infermità, de sorte che le sue carne puza-vano come una carogna, si che non si podeva scarli appresso, et finalmente mori. Questo Dose non hebbe fioli.

modo che l'era di gran mormorazion et mal essem-pio. Dio permesse che la cascò in una infirmità, de sorte che le sue carne puzzavano come una carogna, si che non si podeva starli appresso, et finalmente mori. Questo Dose non hebbe fioli.

per modo che la giera de grande mormoration et mal exempio. Dio permesse che la cazette in una infirmità, de sorte che le sue carne puzzaua come una cargna, si che non si podeva starli appreso, et alla fin lei mori, el qual Dose non havè fioli.

Categoria 10 (M 2550, M 2556, M 2559, M 44, Abbiosi, Curato, M 2576, M 38, M 39, M 104) omite *in corpore* episodul.

Categoria 11. Din cadrul acestei vaste categorii, evenimentul în discuție nu a fost reținut decât de trei cronici, fiecare optând pentru câte o versiune proprie de prezentare, cronica atribuită lui Marcantonio Erizzo demonstrând similitudini vizibile cu cronica Navagero, apropiată categoriei 2. La rândul lor, M 1577 și M 1586 oferă ambele prezentări destul de apropiate de categoria 1, inclusiv referirea la titlul bizantin achiziționat de doge. Ca factor comun al celor trei variante ale acestei categorii, este de remarcat că toate oferă o prezentare mai degrabă expeditivă.

Evenimentul este prezent și în cronica atribuită lui Gasparo Zancaruolo, dar, din păcate, nu am notat textul oferit de aceasta.

În celelalte cronici ale categoriei 11 (M 78, M 2543, M 798, M 2560, M 46, M 80, M 628a), ca și în codicele Veniera 2580 (apropiat acestei categorii), episodul este absent, chiar dacă, exceptând pe M 78, ele abordează și perioada dogatului lui D. Selvo.

M 1577, c. 95

El soradito Dose, per confortation de quell'Imperator de Costantinopoli, el tolse per muier una nobel donna bella e ricca de Costantinopoli, et quella poco tempo visse, et quando le aparse per vision de Dio, e quell'Imperator fece el dito dose Procotesor.

M 1586, c. 12a

El ditto Doge, ad essortatione del ditto Imperatore de Constantinopoli, per che lui non haveva moglie, lui tolse una bellissima et ricchissima et nobilissima donna de Constantinopoli per moglie, laquale pocco tempo passato, lei hebbe una tal et grave infermitade, che con pianto e tormento ella

Erizzo, c. 14a

El qual Doxe fo uno sapientissimo homo e ben voido, el qual, per confortation da quell'Imperator da Constantinopoli, el tolse per moier una nobel donna bella e ricca, fiola de un gran baron de Constantinopoli, la qual venne à Venetia et fo fatto gran festa per tutta la terra, et quella puoco tempo

mori per giudicio de Dio, et vivà.
 in quello tempo lo ditto
 Imperatore fece lo ditto
 Doge suo Prevosto.

Inițial apropiate categoriei 11, cronicile atribuite lui Daniele Barbaro și Girolamo Savina au ca element original îmbinarea evenimentului matrimonial cu cel al războiului antinormand, subliniind că acțiunea dogelui s-ar fi desfășurat la solicitarea dogaressei; în plus, cronica Barbaro insistă pe afecțiunea poate exagerată a dogelui față de soția sa. În rest, ambele par influențate direct de scrierea lui Pietro Damiano.

Barbaro, c. 105b, 106a-106b

Ma non essendo Alessio Imperador bastante per se stesso a far resistenza a danni de Ruberto, et havendo oltra l'amicitia, ancho parentado con el Dose per la mogier de quello, che era Greca, ghe mandò a domandar aiuto contra'l detto Ruberto, el Dose, per satisfar al detto so parente, messe subito insieme una grossa armada, et la mandò al soccorso dell'Imperio contra i Normandi; [...].

[...], et che mandasse la sua armada a soccorerlo et mandò anche con special ambassada a pregar di questa cosa la Dogaressa; era il Dose molto affetionato et molto dedito a compiaser la soa donna, onde a preghiera de quella mandò l'armada Venetiana in soccorso de Durazzo; se disse che questa mogier del Dose era sora tutte la altre donne, che fusse stà viste in questa città delitiosissima et delicatissima, et fo la prima che fosse vista con guanti in man, li quali essa portava di continuo; ne mai toccava cosa alcuna senza, ne se voleva lavar le man, se non sempre con acque odorifere, et in tutte l'operation della soa / vita, cosi nel manzar, come nel beber, et in tutte li altre cose usava sempre grandissime

Savina, c. 32b

Questo Dose, ad instantia et requisition de sua moglier, mandò una armada alla Citta de Durazzo [...]. La sua moglier, chiamata Cali de generation Greca da Costantinopoli, giera tanto lasciva, che non se degnava de lavarse con aqua comuna, ma sempre voleva aqua odorifera, ne mai tocava cosa alcuna con le man, ne manzava in altro che in oro et con pironi d'oro e la sua camara era sempre piena de molti suavissimi odori. Onde che per tal suo peccado per divin giudicio la incorse in una infirmità incurabele, che tutta la sua persona se impiagò da lievra, de muodo tal che dal puzor della sua vita le servente non potevano intrar in la sua camara, per il che tutti la fuziva e visse in tal miseria e pena per alquanto tempo, dopoi morite. [...].

in infinite delicatezze, et insolite molto all' hora, anzi inaudite in questi paesi, con li qual modi l' haveva tanto preso l' animo del marido, che non faceva e piu ne meno di quanto essa voleva. Et fo giudico de Dio, che la se infermò d' una malatia così grave et abhominevole, che vennenno piaghe per tutta la persona, delle quali usciva tanta puzza, che le persone instesse, che la servivano non ghe podevano star appresso, et stada in questa infirmità longo tempo, al fin finì così miseramente la sua vita. Hora sendo questa donna molto amada dal Dose suo marido; esso, ad istanza de lei, mandò, come s' è detto, l' armada a soccorer Durazzo; [...].

Din punct de vedere cronologic, prima cronică venetă care să menționeze episodul ca având loc în timpul dogatului lui Domenico Selvo este cronica lungă a lui A. Dandolo, având ca punct de inspirație cronica universală a călugărului Paolino. În rest, cronicile anterioare fie sunt anterioare evenimentului (Diacono), fie nu acoperă perioada avută în vedere (HDV), dar cel mai adesea nu fac absolut nici o referire (*Origo*, AVB, Canal, Marco). Prin urmare, prezența episodului în cronistica venețiană s-ar datora în principal influenței dogelui-cronicar, aceasta în cazul în care unele dintre scrierile de mai sus nu ar fi intrat în contact direct cu scrierea lui Pietro Damiano.

Unele cronici venete menționează numele sursei (în speță, Pietro Damiano) în mod explicit¹⁷, însă acesta este preluat mai mult sau mai puțin fidel doar de către Sabellico, M 2592, M 2541 sau Sanudo, în vreme ce Paolino, A. Dandolo sau Monacis prezintă un rezumat al *Institutio monialis*.

Un fapt este cert: majoritatea cronicilor venete care amintesc episodul pun accentul pe descrierea eleganței și luxului soției dogelui și, parcă vădind o cinică satisfacție, a morții acesteia în chinuri, datorită voinței divine¹⁸. Sunt puține scrierile care să menționeze exclusiv faptul că dogressa a mai trăit doar puțină

¹⁷ A. Dandolo-*extensa*, Monacis, P. Dolfîn, Sabellico, Caroldo, Sanudo (care adaugă ca sursă și o *Cronaca Dolfina*), M 2541 (care îl amintește ca sursă și pe un Vincenzo, considerat ca istoric francez, ca și Damiano!), Zancaruolo, c. clj b.

¹⁸ Divinitatea este prezentă în majoritatea cazurilor: în categoria 1 (*Giustinian*, M 2571, M 2581), categoria 2 (A. Dandolo-*extensa*, Monacis, P. Dolfîn), categoria 3 (M 2592, Sabellico), Caroldo, Sanudo, M 2541, categoria 9 (Tiepolo, Agostini, M 77), Barbaro, Savina.

vreme după contractarea căsătoriei cu D. Selvo¹⁹ sau care să omită cu totul detaliul încetării sale din viață²⁰.

Cele mai multe cronicile venete plasează descrierea căsătoriei dogelui D. Selvo chiar în preambulul prezentării dogatului său și implicit a persoanei dogelui²¹. Dar sunt destule cazuri care îl menționează abia ulterior campaniei antinormande²², unele chiar punându-l în legătură directă cu încheierea victorioasă a acestei campanii (în fapt, a primei părți a expediției) și reținându-l ca o compensație din partea împăratului bizantin pentru sprijinul acordat de către dogele Selvo, alături de celelalte onoruri la adresa acestuia²³. În alte situații, cele două episoade se întrepătrund, rezultând că expediția antinormandă ar fi fost inițiată de către D. Selvo chiar la îndemnul soției sale bizantine²⁴. În fine, mai este de remarcat cazul cronicii M 2541 care face referire detaliată la persoana dogaressei, iar campania antinormandă este trecută pe un plan secund. Dogaressa este, în cele mai multe cazuri, reținută în mod simplu, ca „doamnă constantinopolitană”²⁵ sau „doamnă greacă”²⁶, însă, cu alte ocazii, unele scrieri merg mai departe, punând-o în legătură directă fie cu nobilimea bizantină²⁷, fie cu însuși unul dintre împărați – fiică a lui Constantin [X Dukas, 1059–1067]²⁸; fiică a „împăratului de Constantinopol”, implicit Mihail VII Dukas *Parapinakes* [1071–1078]²⁹; soră a lui Nichifor [III Botanniates, 1078–1081]³⁰, iar în cazul cronicii Savina i se menționează chiar și numele, anume *Calì*. În orice caz, sunt situații în care inițiativa acestei căsătorii ar fi venit din partea împăratului, fie că ar fi vorba explicit de Mihail³¹, de Nichifor³² sau de Alexios [I Comnen, 1081–1118]³³, fie implicit de Alexios³⁴.

¹⁹ M 1577, M 1586, *Erizzo*.

²⁰ *Navagero*.

²¹ Categoriile 1 (*Giustinian*, M 2571, M 2581), 2 (*A. Dandolo-extensa*, *Monacis*, P. Dolfin), 3 (M 2592, *Sabellico*); *Caroldo*; categoria 9 (*Tiepolo*, *Agostini*, M 77), *Zancaruolo*, c. clj b.

²² *Sanudo*.

²³ *Navagero*; M 1577, M 1586, *Erizzo*, *Zancaruolo*, c. clj b.

²⁴ *Barbaro*, *Savina*.

²⁵ *Giustinian*, categoria 2 (*A. Dandolo-extensa*, *Monacis*, P. Dolfin), *Caroldo*, categoria 9 (*Tiepolo*, *Agostini*, M 77).

²⁶ *Sabellico*, *Barbaro*, *Savina*.

²⁷ M 2571, M 2581, *Navagero*, M 1577, M 1586, *Erizzo*.

²⁸ *Sanudo*.

²⁹ M 2592.

³⁰ M 2541.

³¹ *Giustinian*, *A. Dandolo-extensa*, *Caroldo*.

³² M 2541.

³³ *Barbaro*.

³⁴ M 2571, M 2581, *Navagero*, M 1577, M 1586, *Erizzo*.

Majoritatea cronicilor plasează acest episod anterior campaniei antinormande, dar sunt și excepții (Navagero, Barbaro, Savina). Faptul că, în majoritatea situațiilor, episodul alianței matrimoniale figurează anterior celui al cooperării antinormande nu reprezintă însă un indiciu cert că aceasta să fi fost și ordinea lor cronologică. Plasarea episodului la început se poate înscrie în descrierea generală a persoanei dogelui, dat fiind că în cronistica venețiană practica prezentării elogiative a dogelui și a familiei sale era curentă. De asemenea, pentru datarea evenimentului, cronistica nu ne este de nici o utilitate, dat fiind că ea nu face nici o precizare în acest sens; de altfel, chiar dacă ar fi făcut-o, datarea nu reprezintă unul dintre punctele sale forte³⁵. Mai degrabă, în vederea datării evenimentului în chestiune, s-ar impune să se țină cont de alte elemente.

În ce privește recepționarea importanței acestei alianțe matrimoniale, este de remarcat faptul că scrierea atribuită lui Daniele Barbaro vorbește deja de doge și de împărat ca de „parenti”.

Doge Domenico Selvo este reținut de cronistică și prin primirea de titlaturi bizantine³⁶. Titlul obținut (cel de *protopoedros*) este în majoritatea cazurilor menționat în contextul căsătoriei sale³⁷; într-o singură situație, el apare ca o consecință a campaniei antinormande³⁸, însă în acest caz este vorba de titulatura de *protosevast*. În privința Anei Comnena, aceasta nu reține decât varianta din urmă, ca fiind dobândită în contextul privilegiilor acordate de Alexios I, ca urmare a campaniei comune antinormande³⁹. Sintetizând, Vittorio Lazzarini și, mai recent,

³⁵ A se vedea, cu titlu de exemplu, plasarea anului învestirii lui D. Selvo în funcția dogală, care oscilează între următoarele variante: 1041 (*M 2570, M 2550, M 2559, M 38, M 39, M 80, M 91*), 1042 (*M 1577*), 1047 (*M 2560*), 1050 (*M 628a*), 1054 (*M 1586*), 1055 (*Abbiosi, Curato, M 104*), 1057 (*M 44*), 1059 (*M 2544* – o altă mână suprascrie anul 1068, *M 48, M 2028, M 2555, M 798, M 2563, M 46*), 1067 (*Erizzo, M 550*), 1068 (*M 2571, P. Dolfín, M 2592, E. Dandolo, pseudo-Dolfín, Veniera 791, M 67, M 793, Veniera 2580*), 1069 (*Navagero, Savina*) 1070 (*Giustinian, M 1833, Barbaro*), 1071 (*A. Dandolo-extensa, Sabellico, Caroldo, M 77, Tiepolo, Agostini, Sansovino*), 1073 (*M 58*), 1076 (*M 2576*), 1078 (*M 2581*).

³⁶ Pentru titlaturile bizantine ale dogilor, în special Vittorio Lazzarini, *I titoli dei dogi di Venezia*, în „Nuovo Archivio Veneto”, s.n., 2, 1903, p. 271-311 (282-284, pentru Domenico Selvo); Giorgio Ravegnani, *Dignità bizantine dei dogi di Venezia*, în *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, [Vicenza] 1992, p. 19-29 (23, pentru D. Selvo).

³⁷ Categoria 1 (*Giustinian*, p. 78, *M 2581*, c. 40b, *M 2571*, c. 53b), *A. Dandolo-estensa*, col. 215, *P. Dolfín*, c. 237a, *Sanudo*, col. 477, *M 1577*, c. 95, *M 1586*, c. 12a. Denumirea titlaturii variază: *prothopodri* (*Giustinian*, *A. Dandolo-estensa*), *prothopocridi* (*P. Dolfín*), *prothospatario* (*M 2581, M 2571*), *procotesor* (*M 1577*), *prevosto* (*M 1586*), în cazul lui *Sanudo* ajungându-se la aprecierea că dogele ar fi primit „un loc numit *Prothopocridi*”!

³⁸ *A. Dandolo-brevi*, col. 363 (*prothosvast*).

³⁹ Ana Comnena, VI, 5, 10. Titlul figurează și în chrisobulul acordat de Alexios I în 1082, „*Honoravit autem et nobilem Ducem eorum uenerabilissima Protosebasti dignitate cum roga etiam sua plenissima*”, cf. *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig mit*

Giorgio Ravegnani au demonstrat că D. Selvo ar fi obținut titulatura de *protopoedros* între 1074 și 1076, iar în 1082 titlul mai înalt de *protosevast*⁴⁰. Într-adevăr, titulatura de *protopoedros* figurează în cazul dogelui Selvo și cu alte ocazii: în carta acordată de locuitorii orașelor dalmate în februarie 1076 „domino Dominico Silvio, Duci Venetiae et Dalmatiae, ac Imperiali prothofodro et Seniori nostro”⁴¹, dar și în două documente din iulie, respectiv septembrie 1079, referitoare la relațiile dintre locuitorii Chioggiei și mănăstirea San Trinità di Brondolo⁴².

Unele cronicile venețiene îl prezintă pe dogele D. Selvo ca sfârșind prin a cădea în dizgrație și, implicit, prin a renunța la funcția supremă în statul venețian, fie datorită înfrângerii sale în luptele cu Robert Guiscard⁴³, fie ca urmare a simplei sale prezențe alături de bizantini⁴⁴, motiv pentru care cronica lui Caroldo devine critică la adresa modalității dizgrației conducătorului de către mulțime⁴⁵. În schimb, cronicile care merg pe o viziune triumfalistă, implicit pe victoria clară antinormandă, nu amintesc în nici un fel de vreo neînțelegere a dogelui cu cei guvernați⁴⁶.

besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante (ed. G. L. Fr. Tafel și G. M. Thomas), vol. I (814–1205), Amsterdam 1964 (retipărire anastatică), documentul XXIII, p. 43-54 (52), ca și în Silvano Borsari, *Il crisobullo di Alessio I per Venezia*, în „Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici”, II (1969–1970), p. 125. La acea epocă, titlul de *protosevast* era al patrulea în protocolul de curte bizantin, cf. E. Stein, *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassung- und Wirtschaftsgeschichte*, Hanovra 1925, p. 30-31.

⁴⁰ V. Lazzarini, *op. cit.*, p. 283; G. Ravegnani, *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ *Urkunden cit.*, documentul XXI, pp. 41-43 (42).

⁴² A. Gloria, *Codice diplomatico padovano dal secolo sesto a tutto l'undicesimo*, Veneția 1877, documentele 257 (p. 282) și 260 (p. 285).

⁴³ *M* 2571, c. 54a; *M* 2581, c. 41a; *M* 2592, c. 16a; *Sabellico*, p. 98; *Biondo*, col. 6; *Caroldo*, c. 75; *M* 1999, c. 14a; *M* 1833, c. 12b; *Barbaro*, c. 107a; *Savina*, c. 32b.

⁴⁴ *Giustinian*, p. 79; *A. Dandolo-extensa*, col. 216; *Monacis*, p. 80; *P. Dolfin*, c. 239a; *Sanudo*, col. 477; *Erizzo*, c. 14a-14b (cu precizarea *alguni dixeno*).

⁴⁵ *Caroldo*, c. 75 („*Venetiani mossi dal popolare furore, che sempre suol dare imputatione al capo di qualunque disordine et avversa fortuna, che segue negl'esserciti o terrestri, o maritime, tolsero in odio l'Illustre Domenico Silvio per la rotta dell'armata, che gli diede Roberto Guiscardo, et essendo stato Duce anni 12 fù privo del Ducato e della Patria espulso.*”).

⁴⁶ *A. Dandolo-brevi*; categoriile 4, 5, 6, 8, 9, 10, trei cronicile din categoria 11a (*M* 2543, *M* 1577, *M* 1586), patru din 11b (*M* 2560, *M* 2563, *M* 550, *M* 46), ca și unele care amintiseră totuși înfrângerea (*Sansovino*, *M* 1833, *Marco*). În orice caz, intrarea venețienilor în conflict alături de împăratul de la Constantinopol se materializase „*con voluntade / consentimiento del puovolo*”, după cum unele cronicile țin să sublinieze, precum categoriile 4 și 5 (*E. Dandolo*, c. 28a, *pseudo-Dolfin*, c. 31b, *Veniera* 791, c. 61b), 9 (*Tiepolo*, c. 74a, *Agostini*, c. 19b, *M* 77, c. 41), *Veniera* 2580, c. 116a. În aceeași notă se înscrie și precizarea lui *Navagero*, col. 961 că „*Il qual Doge e la Signoria deliberarono di dar soccorso al detto Imperadore*” sau cea a lui *Sanudo*, col. 477 „*Onde il Doge col Consiglio fece una grande armata [...]*”.

În privința literaturii moderne de specialitate, se poate constata o tendință de a prelua *ad litteram* informația furnizată de cronistica venețiană, astfel încât o bună parte dintre istoricii moderni persistă în ideea de a-l acredita pe dogele Domenico Selvo ca soț al unei prințese bizantine. Uneori, nu se intră în detaliile identificării acesteia⁴⁷, alteleori se exprimă ezitări⁴⁸. Cert este că respectivii analiști insistă pe obiceiurile sale. Se vorbește de o „revoluție” în obiceiurile venețiene⁴⁹, se subliniază faptul că Pietro Damiano ar fi exagerat într-un chip tendențios⁵⁰ sau se fac generalizări, insistându-se asupra unei adevărate tradiții occidentale în a reține exclusiv gustul bizantin pentru lux, pentru giuvaeruri, pentru obiceiuri fastuoase⁵¹; de asemenea, se realizează comparații cu percepția asupra lui Teophano, soția împăratului Otto II (973–983)⁵². Însă nu întâlnim vreo implicare mai profundă în chestiunea identificării persoanei dogaressei. Cu alte ocazii, se vine însă și cu sugestii: anume, că ar fi fost vorba de prințesa Teodora, fiică a lui Constantin Doukas și soră a lui Mihail Doukas⁵³, variantă față de care R. Cessi și D. Nicol își exprimă serioase îndoieli⁵⁴, sau, în cazul unor scrieri din secolul al XIX-lea, o oarecare Calegona, soră a lui Botanniates⁵⁵. Dacă pentru varianta referitoare la Calegona este dificil de stabilit vreo sursă⁵⁶, cea care o nominalizează pe Teodora

⁴⁷ Charles Diehl, *Figures byzantines*, vol. II, Paris 1924, p. 169 [ed. rom., *Figuri bizantine*, trad. Ileana Zara, vol. II, București 1969, p. 197]; V. Lazzarini, *op. cit.*, p. 282.

⁴⁸ S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, ediția a II-a, vol. I, Veneția 1912 [1853], p. 310 („una principessa greca, figlia, secondo alcuni, dell'imperatore Costantino Ducas, secondo altri, di Niceforo Botoniate, che portò più tardi la corona imperiale.”); Andrea Da Mosto, *I dogi di Venezia nella vita pubblica e privata*, Milano 1960, p. 53 (de asemenea, oscilație între fiica lui Constantin X și sora lui Botanniates); G. Ravegnani, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁹ S. Romanin, *op. cit.*, p. 311. Oarecum în același sens, A. Pertusi, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI* cit., p. 145.

⁵⁰ A. Da Mosto, *op. cit.*, p. 53; A. Pertusi, *op. cit.*, p. 143, 144.

⁵¹ Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 169–170 [ed. rom., p. 197–198]; A. Pertusi, *op. cit.*, p. 144–145.

⁵² A. Pertusi, *op. cit.*, p. 145. Asupra presupusei pedepse postume a împărătesei Teophano, K. Leyser, *The tenth century in Byzantine-Western relationships*, în *Relations between East and West in the Middle Ages* (ed. D. Baker), Edinburgh, 1973, p. 29–63 (45–46).

⁵³ H. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, vol. I, Gotha 1905, p. 156; O. Demus, *The Church of San Marco in Venice. History, architecture, sculpture*, Washington 1960, p. 23, 25; idem, *Das älteste venezianische Gesellschaftsbild*, în „Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft”, 1, 1951, p. 89–101 (93); A. Da Mosto, *op. cit.*, p. 53; A. Pertusi, p. 143 (a se vedea și p. 154–155 n. 105); idem, *Venezia e Bisanzio: 1000–1024*, în „Dumbarton Oaks Papers”, 33, 1979, p. 1–22 (12); J.J. Norwich, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁴ Roberto Cessi, *Venezia ducale*, II, 1: *Commune Venetiarum*, Veneția 1965, p. 72; D. Nicol, *op. cit.*, p. 546 n. 27.

⁵⁵ Jacopo Filiati, *Memorie storiche de' Veneti primi e secondi*, vol. VI, Padova 1812, p. 36; Giorgio Cappelletti, *Storia della repubblica di Venezia*, vol. I, Veneția, 1850, p. 363–364.

⁵⁶ Pe de altă parte, nu trebuie complet ignorată asemănarea cu numele de *Calì*, propusă de cronica Savina, vezi *supra*.

își are cu siguranță sorginea în lucrarea de largă circulație a lui Du Cange referitoare la familiile bizantine⁵⁷, care face precizarea „Theodora Ducaena. Harum forte altera Dominico Silvio, qui Venetum ducatum obtinuit anno MLXXI nupta fuit: siquidem verum sit quod refert Sansovinus [...], Dominici uxorem Michaëlis imperatoris sororem fuisse: cui quod de quadam Venetorum ducissa narrat Petrus Damiano adscribit Sabellicus [...], uti supra monuimus”⁵⁸. Este cu atât mai straniu cu cât Francesco Sansovino, menționat în mod expres de Du Cange în acest sens, nu amintește nimic despre acest episod⁵⁹ atunci când vorbește de perioada de dogat al lui Selvo! În privința lui Marcantonio Sabellico, afirmația lui Du Cange este într-adevăr valabilă, însă numai până la un punct, în sensul că nici Sabellico și nici vreo altă sursă venețiană nu amintește explicit numele de Teodora!

Stabilirii lui D. Selvo ca personaj central al evenimentului îi contravine însă un fapt, anume încetarea din viață a lui P. Damiano în anul 1072, alături de faptul că nu se știe cu exactitate când a elaborat lucrarea *Institutio monialis*. Automat, varianta în care episodul este plasat în timpul lui Nichifor Botanniates este exclusă de la sine, ca și cea propusă de cronicile care stabilesc legături între căsătorie și campania antinormandă și care astfel sugerează indirect că ar fi fost vorba de Alexios I. De asemenea, anul morții lui Damiano ne indică și faptul că respectiva căsătorie a avut loc în primii ani de dogat ai lui D. Selvo (dacă nu cumva fericitul eveniment s-ar fi petrecut anterior, înainte ca Selvo să devină doge, anume în timpul dogelui precedent, Domenico Contarini – 1043–1070) și că, de asemenea, moartea dogaressei s-ar fi petrecut în primii ani ai săi de dogat, în orice caz cu mult anterior confruntărilor cu normanzii.

Și într-adevăr, Damiano nu îl nominalizează pe D. Selvo, menționând doar „un duce al Veneției”, ceea ce ne face să ne punem întrebarea: a fost vorba chiar de D. Selvo? Cronicile venețiene, după cum am văzut, îl creditează la unison pe acesta, însă nu putem exclude posibilitatea ca, scrise fiind la atâtea secole distanță de eveniment, să se fi lăsat convinse că este vorba de D. Selvo atât prin prisma relațiilor sale preferențiale cu Bizanțul (în virtutea cooperării antinormande, cât și a recompenselor venite din partea basileului), cât și din cea a contemporaneității lui D. Selvo cu călugărul Damiano.

Această încurcătură ne dovedește că ne aflăm în fața unei simple legende, născocire a călugărului Damiano. În plus, dacă ar fi să dăm într-adevăr credit unei alianțe matrimoniale reale, ar fi fost de presupus și un schimb de ambasade între

⁵⁷ C. Ducange, *Historia byzantina duplici commentario illustrata*, I, *Familiae byzantinae*, Paris, 1680.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁹ *Vezi supra*.

Veneția și Constantinopol. Or, lista ambasadelor bizantine întocmită de Telemachos Lounghis nu oferă decât o singură ambasadă trimisă din metropola de pe malurile Bosforului către dogele D. Selvo; datarea este în toamna lui 1081 (așadar, ar fi survenit din inițiativa lui Alexios I) și are în vedere strict mobilizarea flotei pentru apărarea Durazzo, aflat sub presiunea normandă⁶⁰. În același timp, o asemenea eventuală ambasadă cu intenții matrimoniale nu figurează nici în culegerea de documente a lui Tafel-Thomas⁶¹.

În acest sens, o altă parte a istoriografiei moderne a mers și mai departe, presupunând că referirea s-ar fi făcut la celălalt eveniment matrimonial veneto-bizantin, cel din timpul familiei Orseolo, cu atât mai mult cu cât, în legătură cu acesta din urmă, se vorbește despre moartea mizerabilă, în condițiile ciumei, a prințesei bizantine Maria Argyropoulina⁶². Versiunea, propusă în treacăt de R. Cessi și de D. Polemis⁶³, este preluată integral de J.J. Norwich și de D.M. Nicol, care plasează episodul de-a dreptul în vremea lui Pietro I și Giovanni Orseolo, în contextul ambasadei venețiene la Constantinopol, ca urmare a cooperării militare antisarasine de la Bari⁶⁴. Desigur, această poziție se fundamentează și pe faptul că, dacă asupra vreunei alianțe matrimoniale în timpul lui D. Selvo sursele bizantine păstrează tăcerea, căsătoria din vremea Orseolilor este prezentă în scrierea continuatorului lui Skylitzes⁶⁵.

Conform acestei variante, faptul că P. Damiano nu divulgă nici un nume, ci se exprimă vag: „un doge al Veneției”, respectiv „o doamnă din Constantinopol” (fără a preciza nici numele împăratului bizantin) ne-ar îndreptăți să ne pierdem certitudinea că l-ar fi avut pe D. Selvo în vedere și să putem opta pentru concluzia referirii la dogii din familia Orseolo, timpul trecut folosit de frazarea operată de sfântul călugăr constituindu-se oarecum într-un argument în plus.

De asemenea, se poate adăuga faptul că culegerea lui Tafel și Thomas, care păstrează tăcerea în privința unei eventuale legături matrimoniale în vremea lui D. Selvo, nu se sfiește să facă trimitere la cronica lui Andrea Dandolo atunci când

⁶⁰ T.C. Lounghis, *Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades (407-1096)*, Atena, 1980, p. 458-481 (480-481).

⁶¹ *Urkunden* cit.

⁶² A se vedea în special *Diacono*, contemporan cu evenimentul ambasadei lui Giovanni Orseolo (p. 167-169), ca și cu cel al ciumei în care consortul dogal și familia sa își pierd viețile (p. 170).

⁶³ R. Cessi, *op. cit.*, p. 72, n. 2; D.I. Polemis, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, Londra, 1968, p. 54, n. 19.

⁶⁴ J.J. Norwich, *op. cit.*, p. 59-61; D. Nicol, *op. cit.*, p. 67-70. Cu toate acestea, în momentul descrierii perioadei dogatului lui D. Selvo, chiar dacă își exprimă îndoielile, atât Norwich, *op. cit.*, p. 69, cât și Nicol, *op. cit.*, p. 75-76, amintesc încă o dată episodul descris de P. Damiano.

⁶⁵ G. Cedrenus, *op. cit.*, p. 452.

amintește episodul ambasadei conduse de Giovanni Orseolo și al căsătoriei sale cu Maria Argyropoulina, episoade cărora le acordă astfel deplină credibilitate⁶⁶.

Ca urmare, în conformitate cu istoricii de mai sus, cele două evenimente matrimoniale veneto-bizantine s-ar contopi într-unul singur! Iar episodul ar trebui deplasat, conform acestei opțiuni, cu circa 70 de ani mai devreme!

Revenind la aspectul anecdotic al chestiunii, putem adăuga faptul că există site-uri care pun introducerea furculiței în Europa și pe seama episodului din timpul lui Pietro și Giovanni Orseolo⁶⁷, chiar dacă în număr mai mic față de cele care leagă momentul de Domenico Selvo.

Un posibil contraargument pentru această interpretare ar fi acela că Giovanni Orseolo nu era propriu-zis doge (iar călugărul Damiano menționează clar: „un doge al Veneției”), ci doar fiul dogelui în funcție. Însă acest fapt nu își demonstrează neapărat validitatea, în condițiile în care, din postura de doge-consort, Giovanni a trecut în memoria populară (și, implicit, și în cea a lui Pietro Damiano) drept doge ca atare, alături de tatăl său.

Intervine însă un alt contraargument împotriva opțiunii adoptate de Norwich și Nicol, anume că, în contextul epidemiei de ciumă care a lovit Veneția, nu a fost doar Maria care să fi căzut victimă, ci și Giovanni Orseolo însuși, ca și fiul lor Basilio. Or, dacă ar fi avut în vedere episodul din timpul Orseolilor, cu siguranță că P. Damiano nu și-ar fi canalizat atenția exclusiv asupra morții în condiții mizerabile a persoanei prințesei venite de la Constantinopol, ci, credem noi, ar fi avut în vedere și pe Giovanni și Basilio.

De aceea, nu ne aventurăm până la a plasa în vremea lui Pietro și Giovanni Orseolo și a Mariei Argyropoulina episodul în discuție (pe linia trasată de Cessi-Polemis-Norwich-Nicol), ci ne limităm la a aprecia că evenimentul nu ar fi decât un eveniment fabulos care nu depășește stadiul de legendă, cel puțin până la o probă contrarie concludentă.

În orice caz, persistă încă întrebarea: ce anume i-a determinat să plaseze evenimentul în vremea lui Domenico Selvo pe cronicarii venețieni (în speță, pe Andrea Dandolo, primul dintre ei din punct de vedere cronologic, restul autorilor preluând de la dogele-cronicar)?

⁶⁶ *Urkunden* cit., doc. XX („*Venetorum legatio Constantinopolim missa*”), p. 40-41 (datare 1004).

⁶⁷ Anonim, *La forchetta, da posata stravagante a strumento per mangiar civilmente*, 2003 [<http://www2.regione.veneto.it/videoinf/giornale/newgiornale/59/forchetta.htm>]; Claudio Comandini, *S. Nilo e i suoi tempi*, 2004 [<http://www.controluce.it/giornali/a13n04/12-inostripaesi.htm>]; José Arman Pita, *People of the Fork*, f.a. [<http://www.papotage.com/december/jose.html>].

În fapt, Andrea Dandolo, în cadrul cronicii sale majore, a preluat episodul prin intermediul călugărului Paolino da Venezia, principala sa sursă în ce privește episoadele de istorie universală, iar acesta a rezumat descrierea furnizată de Pietro Damiano, comițând apoi inovația de a o plasa în vremea lui D. Selvo. La rândul său, A. Dandolo, atât de persistent în a nota evenimentele schimbărilor de domnie de la Constantinopol, i-a adăugat cu de la sine putere informația că inițiativa ar fi venit de la împăratul Mihail.

În legătură cu cazul singular al cronicii anonime M 2541⁶⁸, care face trimitere la „istoricii francezi Damien și Vincent”, considerăm că explicația s-ar datoră episodului imediat următor din textul lui Paolino da Venezia, care se referă la Sf. Vincențiu (însă nu ca la un personaj, ci ca la numele unei mănăstiri!)⁶⁹, dar care nu are nimic de a face cu episodul avut în vedere; se pare că autorul anonim fie nu s-a descurcat în paleografia manuscrisului consultat, fie nu avea nici cea mai vagă idee de limba latină, fie a tratat textul într-un mod mai mult decât superficial, mai ales prin surprinzătoarea atribuire a etniei franceze către cei doi „autori”. Pe de altă parte, același anonim, narând episodul dogaressei, urmează pe Damiano iar nu pe Paolino, fapt care sporește și mai mult semnele de întrebare.

Conchizând, se pare că lucrurile au evoluat în modul următor: Pietro Damiano a recurs la un element legendar, care s-ar fi petrecut în mediul venețian. Mai târziu, Paolino da Venezia a rezumat în istoria sa universală descrierea, iar ulterior Andrea Dandolo și, prin această filieră, toate cronicile venețiene succesive, au preluat evenimentul ca atare și, mai mult decât atât, l-au plasat în timp real; luând în considerare cu aproximație anii de viață ai lui Pietro Damiano, au asociat și povestirea sa cu dogatul lui Domenico Selvo. În plus, în cazul cronicilor atribuite lui Daniele Barbaro și Girolamo Savina, s-a ajuns la a se stabili legături cât se poate de directe cu un alt episod, anume cel al alianței cu Alexios I, dovedind astfel

⁶⁸ Vezi *supra*.

⁶⁹ „*Frater quidam in Monasterio Sancti Vincentii, non procul a Monasterio quod dicitur Petra Pertusa, infirmatus est, qui observantiam Quadragesimalem non servavit. Hic erat Scriptor, Cantor, Medicus, Magister. Omnia noverat. Qui & pro peccatis suis fuerat a Missarum celebratione separatus, licet haec mihi interroganti negaverit. Serā igitur die Corpus Christi anxie flagitabat. Quumque Abbas super haec eum corripere, pro eo quod nulla signa mortis in eo apparerent, ille nihilominus perstitit. Et quum jam Sacerdos cum Sacramento applicaret, ad se unum vocavit de Fratribus, & nescio quod grave peccatum ei susurravit in aure. Qui attonitus & nesciens quam poenitentiam ei injungeret, tandem XV. annos poenitentiae ei imposuit. Moxque quum ille Dominicum Corpus sumsit, animam cum felle simul evomuit, qui fel usque ad sepulturam fluere non cessavit. Abbati cuidam lampreda apposita fuit, quam pauper instantissime postulavit. Qua suscepta cunctis videntibus cum cibo pauper coelum ascendit. Fertur in regione Puteolorum in Apulia saxosum esse promontorium, ex quibus aquis teterrimae videntur aviculae repente consurgere.*”, cf. Paolino, col. 969.

că versiunea plasării acestei căsătorii în vremea lui D. Selvo nu mai prezenta nici o îndoială. În continuare, Charles Du Cange a mers și mai departe, stabilind cu de la sine putere și numele dogaressei, anume Teodora Doukaena. O parte a istoriografiei moderne s-a complăcut în a prelua informația ca atare (exprimând sau nu eventuale îndoieli), în vreme ce altă parte, confruntată cu nepotrivirile episodului (de datare sau de altă natură), a avansat ipoteza plasării evenimentului cu circa 70 de ani mai devreme, punându-l în legătură cu un altul, cel al alianței matrimoniale dintre dogele-consort Giovanni Orseolo și Maria Argyropoulina.

În ce ne privește, ne permitem să ne menținem cumva la jumătatea drumului și să reținem episodul narat de Pietro Damiano ca pe o simplă legendă, fără a i se putea stabili detaliile cronologice și nici contextul, dat fiind că însuși autorul nu face cu precizie asemenea trimiteri. Până la probe mai convingătoare, este probabil mai benefic să lăsăm lucrurile așa cum sunt: anume, nici mai mult, nici mai puțin decât o legendă povestită de călugărul Pietro Damiano. Iar plasarea episodului atât în vremea lui Domenico Selvo (propusă de Paolino da Venezia și, prin intermediul cronicii majore a lui Andrea Dandolo, răspândită în celelalte scrieri venețiene), cât și în cea a lui Pietro Orseolo II (presupusă de o parte redusă a istoriografiei moderne și promovată ca atare de John J. Norwich și Donald Nicol) nu se justifică.

A VENETIAN-BYZANTINE MATRIMONIAL ALLIANCE IN THE ELEVENTH CENTURY. BETWEEN REALITY AND LEGEND

Abstract

The paper is to be put into connection with several other investigations of the author dealing with the manner in which various events of the Venetian history were represented in the later Venetian chronicles. It indeed relies upon the classification into 11 categories of this 'raw material', proposed on another occasion.

Henceforth, it has images as purpose, and not the eventual history.

This time, the event taken into consideration is the assumed matrimonial alliance between a Venetian Doge and a Byzantine princess, a moment that has been more or less ignored by the modern historians. The episode seems to originate

in the depiction offered by Pietro Damiano in the 11th century, without nominating the Doge's name. The Venetian chronicles as a whole retook it and presented it generally in connection to Doge Domenico Selvo. This identification has been retaken by a certain scholars, while some others have advanced another possibility, that is that the Doge be Giovanni Orseolo, Doge Pietro II Orseolo's son, who died in the first decade of the same century. Nevertheless, the autor of this paper comes to the conclusion that none of these two possibilities is satisfactory, because of the lack of determined arguments. It is rather about a legend that was spread about by the monk Damiano and later by his summarizer, Fra Paolino da Venezia, and it seems to have nothing to do with the reality.

Abrevieri ale cronicilor venețiene utilizate în prezentul studiu:

A. Dandolo-brevis = *Andreae Danduli Chronica brevis*, în *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 12, partea I (ed. Ester Pastorello), Bologna 1938, p. 351-373

A. Dandolo-extensa = *Andreae Danduli Duci Veneticorum Chronica per extensum descripta aa. 46-1280 d. C.*, în *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 12 (ed. Ester Pastorello), Bologna 1923, p. 5-327

Abbiosi = Camilo Abbiosi detto il Seniore di Ravenna, *Cronaca di Venezia dall'origine della Città fino all'anno 1443*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2052 [= 8981] (sec. XVI)

Agostini = Agostino Agostini, *Storia veneziana di Agostino Agiostini dal principio della fondazione di Venezia (421) fino all'anno 1570*, Veneția, Biblioteca della Fondazione Querini Stampalia, mss. IV. 16 [= 770] (sec. XVI)

AVB = Anon., *Annales Venetici breves*, în *Testi Storici Veneziani (XI-XIII secolo)* (ed. Luigi Andrea Berto), Padova 2000 [1999]

Barbaro = Daniele Barbaro, *Cronaca di Venezia fino al 1275*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2554 [= 12446] (sec. XVII)

Biondo = Blondi Flavii Forliviensis, *De Origine et Gestis Venetorum Liber*, în *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, vol. V, part 1, ediție nouă (ed. Johann Georg Graeve), Leyden 1722, pp. 1-26

Canal = Martino da Canal, *Les estoires de Venise. Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275* (ed. Alberto Limentani), Florența 1972

Caroldo = Gianiacopo Caroldo, *Cronaca Veneziana, sino all'anno 1382*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 128b [= 7443] (sec. XVII)

Curato = Antonio di Matteo di Curato, *Cronaca Veneta*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 162 [= 8037] (sec. XV)

Diacono = Giovanni Diacono, în *Cronache veneziane antichissime* (ed. Giovanni Monticolo), vol. I, Roma 1890, pp. 59-171

- Donà* = Antonio Donà, *Cronaca Veneta dall'anno 687 al 1479*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 10 [= 8607] (sec. XVII)
- E. Dandolo* = Enrico Dandolo, *Cronaca Veneta dall'origine della Città fino al 1373*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 102 [= 8142], microfilm Pos. Marc. 127 (sec. XVII)
- Erizzo* = *Cronaca Veneta attribuita a Marcantonio Erizzo, fino all'anno 1495*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 56 [= 8636] (sec. XVI)
- Giustinian* = *Historia vulgo Petro Iustiniano Iustiniani filio adiudicata*, ed. Roberto Cessi și Fanny Bennato, Veneția 1964
- HDV* = Anon., *Historia Ducum Veneticorum*, în *Monumenta Germaniae Historiae. Scriptores* vol. 14 (ed. Henry Simonsfeld), Hannover 1883, pp. 72-97. O nouă ediție în *Testi Storici Veneziani (XI-XIII secolo)*, ed. Luigi Andrea Berto, Padova 2000 [1999].
- M 38* = Anon., *Cronaca Veneziana dal principio della Città fino al 1388*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 38 [= 8748] (sec. XV)
- M 39* = Anon., *Cronaca Veneziana dal principio della Città fino all'anno 1405*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 39 [= 8609] (sec. XVI)
- M 44* = Anon., *Cronaca Veneziana dal principio della Città fino al 1433*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 44 [= 7865] (sec. XVII)
- M 46* = Anon., *Cronaca Veneziana dalla fondazione della Città fino al 1444*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 46 [= 7603] (sec. XV)
- M 47* = Anon., *Cronaca Veneziana dall'origine della Città fino all'anno 1446*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 47 [= 8139] (sec. XVI)
- M 48* = Anon., *Cronaca Veneta dall'origine della Città fino al 1446*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 48 [= 7143] (sec. XVI)
- M 58* = Anon., *Cronaca Veneta dal principio della Città fino all'anno 1498*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 58 [= 8637] (sec. XVII)
- M 67* = Anon., *Cronaca Veneta dal principio della Città fino all'anno 1549*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 67 [= 9132] (sec. XVII)
- M 77* = Anon., *Cronaca Veneziana dall'anno 421 fino al 1379*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 77 [= 7420] (sec. XVIII)
- M 78* = Anon., *Cronaca Veneziana dall'anno 1190 all'anno 1332*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 78 [= 9135] (sec. XV)
- M 80* = Anon., *Cronaca Veneta dall'anno 1400 fino al 1684*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 80 [= 8026] (sec. XVII)
- M 89* = Anon., *Cronaca Veneta dal principio della Città fino al 1410*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 89 [= 8391] (sec. XV)
- M 91* = Anon., *Cronaca Veneziana dalla morte di Attila fino al Doge Girolamo Priuli* (în miscellanea), Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 91 [= 7441] (sec. XVII)
- M 104* = Anon., *Cronaca Veneziana dal principio della Città fino al 1443*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 104 [= 8611] (sec. XV)

- M 550 = Anon., *Cronaca dall'origine di Venezia sino all'anno 1442*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 550 [= 8496] (sec. XV)
- M 628a = Anon., *Cronaca breve Veneziana dalla origine di Venezia sino all'anno 1465* [in miscellanea], Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 628a [= 8049] (sec. XVI)
- M 793 = Anon., *Cronaca di Venezia dall'origine della città al 1478*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 793 [= 8477] (sec. XVI)
- M 798 = Anon., *Cronaca Veneta dall'origine della città sino all'anno 1478*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 798 [= 7486] (sec. XVI)
- M 1577 = Anon., *Cronaca della Città di Venezia dalla sua fondazione fino all'anno 1400*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 1577 [= 7973] (sec. XVIII)
- M 1586 = Anon., *Cronaca Veneta dal principio della città fino al 1450*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 1586 [= 9611] (sec. XVII)
- M 1833 = Anon., *Storia Veneta dalla fondazione della Repubblica sino all'anno 1750*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 1833 [= 8376] (sec. XVIII)
- M 1999 = Anon., *Epitome della Storia della Repubblica di Venezia*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 1999 [= 7918] (sec. XVIII)
- M 2028 = Anon., *Cronica Veneta, dal 703 al 1420*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2028 [= 8559] (sec. XVIII)
- M 2541 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1310*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2541 [= 12433] (sec. XVII)
- M 2543 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1356*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2543 [= 12435] (sec. XVI)
- M 2544 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1382*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2544 [= 12436] (sec. XVI)
- M 2550 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1410*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2550 [= 12442] (circa 1600)
- M 2555 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1414*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2555 [= 12447] (1501-1502)
- M 2556 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1422*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2556 [= 12448] (sec. XV)
- M 2559 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1427*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2559 [= 12451] (circa 1471)
- M 2560 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1432*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2560 [= 12452] (circa 1450)
- M 2563 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1441*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2563 [= 12455] (sec. XV)
- M 2570 = Gasparo Zancaruol, *Cronaca di Venezia fino al 1446*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2570 [= 12462] (circa 1519)
- M 2571 = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1457*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2571 [= 12463] (sec. XVI)

- M 2572* = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1471*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2572 [= 12464] (sec. XVII)
- M 2576* = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1501*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2576 [= 12468] (circa 1540)
- M 2581* = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1570*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2581 [= 12473] (circa 1570)
- M 2592* = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1247*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2592 [= 12484]
- Marco* = *Marci Chronica universalis*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. XI. 124 [= 6802] (sec. XVI)
- Monacis* = *Laurentii de Monacis Cretae Cancellari Chronica de rebus venetis Ab U. C. ad Annum MCCCCLIV, sive ad conjurationem ducis Faledro* (ed. Flaminio Corner), Veneția 1758
- Morosini* = Antonio Morosini, *The Morosini Codex*, 3 volume (ed. Michele Pietro Ghezzi, John R. Melville-Jones și Andrea Rizzi), Padova 1999-2005
- Navagero* = *Storia della Repubblica Veneziana scritta da Andrea Navagero patrizio veneto*, în *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 23 (ed. Lodovico Antonio Muratori), Milano 1733, col. 923-1216
- Origo* = Anon., *Origo Civitatem Italie seu Veneticorum (Chronicon Altinate et Chronicon Gradense)* (ed. R. Cessi), Roma 1933
- P. Dolfin* = Pietro Dolfin, *Cronaca di Venezia fino al 1422*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2557 [= 12449] (sec. XVIII)
- Paolino* = *Excerpta ex chronico Jordani ab anno circiter DCCCCL. usque ad MCCCXX*, în *Antiquitates Italicae medii aevi, sive Dissertationes*, vol. IV (ed. Ludovico Antonio Muratori), Milano 1741, col. 947-1034
- pseudo-Dolfin* = Anon., *Cronaca di Venezia, detta di Pietro Dolfino, dall'origine della Città sino all'anno 1418*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 559 [= 7888] (sec. XV)
- Sabellico* = *M. Antonii Sabellici, rerum Venetarum ab urbe condita, ad Marcum Barbadicum, Sereniss. Venetiarum Principem & Senatum, Decadis Primae*, în *Degl'Istorici delle Cose Veneziane, i quali hanno scritto per Pubblico Decreto*, Veneția 1718 [1487]
- Sansovino* = Francesco Sansovino, *Venetia Città nobilissima et singolare*, vol. 2 (ed. Giustiniano Martinioni), Veneția 1968 [1663]
- Sanudo* = *Marini Sanuti Leonardi filii Patricii Veneti De Origine Urbis Venetae et vita omnium Ducum feliciter incipit*, în *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 22 (ed. Lodovico Antonio Muratori), Milano 1733: *Vitae Ducum Venetorum Italicè Scriptae ab origine Urbis, sive ab anno CCCC XXI usque ad annum MCCCXCIII*, col. 399-1252
- Savina* = Girolamo Savina, *Cronaca Veneta dal principio della Città sino al 1616*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 134 [= 8035] (sec. XVII)

- Tiepolo* = Giovanni Tiepolo Patriarca di Venezia, *Cronaca Veneta ad esso attribuita dall'anno 421 al 1524*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 129 [= 8323] (sec. XVII)
- Trevisan* = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1444*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2567 [= 12459] (sec. XVI)
- Veniera 791* = Anon., *Cronaca di tutte le Casade della Nobil Città di Venetia*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 791 [= 7589] (sec. XVI)
- Veniera 2580* = Anon., *Cronaca di Venezia fino al 1556*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 2580 [= 12472] (circa 1556)
- Zancaruolo* = *Cronaca Veneta supposta di Gasparo Zancaruolo, dall'origine della Città fino al 1446*, Veneția, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. VII. 1274 [= 9274] (sec. XVIII)

FAȚETELE PSIHANALIZEI

PSIHANALIZA ȘI MARXISMUL: O ANALIZĂ CULTURALĂ

ALEXANDRU MAMINA

Istoria culturii este parte structurantă a istoriei sociale. Fenomenele culturale nu constituie numai manifestări de suprafață (epifenomene), ci factori organizatori ai existenței sociale. În măsura în care relațiile sociale presupun în mod necesar comunicarea, care urmează anumite coduri culturale (sisteme de semnificații general recognoscibile și acceptate în spațiul public), activitatea culturală – înțeleasă aici ca transmitere și receptare de astfel de coduri – apare drept factorul eficient al formării și funcționării sistemului social. Altfel spus, în societate oamenii stabilesc o relație structurală numai dacă se află în situația de a împărtăși aceleași coduri culturale, adică dacă reușesc să comunice într-un mod reciproc inteligibil la diferite nivele, de la cel al limbii până la elaborările atotcuprinzătoare de felul credințelor religioase. Chiar dacă nu formulează întotdeauna același punct de vedere într-o problemă (evaluează diferit o anumită semnificație), ei știu că se referă la același lucru. În acest sens, codurile culturale elimină confuzia și permit relaționarea, chiar și în termeni conflictuali. Un catolic și un protestant din secolul al XVI-lea, de pildă, foloseau în chestiunile religioase în mare măsură același cod cultural (valoric, atitudinal), chiar dacă din perspective doctrinare diferite. Sub acest aspect, erau mai apropiați între ei decât ar fi fost fiecare în parte față de omologul lui din secolul al XX-lea.

La rândul ei, comunicarea se întemeiază pe o cunoaștere diseminată social. Cu cât anumite coduri culturale sunt mai răspândite, cu atât societatea este mai integrată. Apariția statelor naționale, în secolul al XIX-lea, a corespuns nu numai progreselor capitalismului industrial – în sensul eliminării particularismelor feudale și al dezvoltării pieței interne –, ci și ameliorării posibilităților de transmitere rapidă a informației pe un teritoriu extins: mijloace de comunicație, telegraf, presă ș.a.m.d., la care s-au adăugat instrumentele instituționale de omogenizare culturală – școala publică și armata obligatorie. Liberalismul, naționalismul au avut relevanță politică (au trecut din teorie în practică) în măsura în care ideile respective au fost asimilate de segmente sociale mai largi. Cunoașterea intermediază și condiționează așadar acțiunea socială: oamenii se manifestă într-un anumit fel întrucât împărtășesc anumite coduri culturale vehiculate în epocă. Cunoașterea – diseminată social prin comunicare – permite și orientează trecerea de la potențialitate la act. Fenomenele culturale reprezintă, într-un fel, indicatorul

ideal al evoluțiilor sociale, factorul care le imprimă dinamica și sensul specifice. Prin urmare, analiza modelelor de cunoaștere dintr-o societate la un moment dat permite înțelegerea identității sale culturale (gândire, mentalitate), deschizând totodată perspective de înțelegere asupra evoluțiilor sociale și politice.

Psihanaliza și marxismul oferă două modele de cunoaștere complementare, referitoare la cele două dimensiuni ale existenței umane: individuală și socială. Ca atare, ambele se constituie într-un demers de cunoaștere relevant pentru profitul cultural al societății în care au apărut, sau – pe un plan mai general – pentru profilul cultural al civilizației contemporane*.

Psihanaliza și marxismul s-au deosebit nu numai în privința domeniului de cercetare, ci și a unor aspecte teoretice și metodologice. Astfel, în timp ce Sigmund Freud afirma existența unor constante psihice universale și eterne, Karl Marx susținea caracterul circumstanțiat social și în transformare al formelor gândirii; în timp ce psihanaliza își întemeia metoda de cunoaștere pe subiect, marxismul se orienta spre cercetarea obiectului etc. Cu toate acestea, se pot identifica o serie de elemente comune, care indică în cele din urmă apartenența lor la aceeași matrice culturală. Sub aspectul conținutului doctrinar, Sigmund Freud și Karl Marx au afirmat, în egală măsură, existența unui substrat determinant în spatele manifestărilor de suprafață, fie că era vorba de inconștient – în spatele operațiunilor gândirii –, fie de modul de producție – în spatele evenimentelor politice¹. Sub aspectul finalității, atât psihanaliza, cât și marxismul au avut o funcție praxiologică, fiind o terapie, respectiv un proiect revoluționar. În cele din urmă, sub aspectul abordării, ambele s-au dorit demersuri științifice, întemeiate pe observarea unei anumite legități, general recognoscibilă. (Inclusiv în ceea ce privește părțile criticabile ale cercetărilor lui Sigmund Freud și Karl Marx se pot preciza unele analogii, amândoi manifestând tendința de a evita sau chiar de a escamota elementele care păreau de natură să le infirme teoriile. Sigmund Freud, de pildă, se pare că a denaturat informațiile privind cazul Annei O. – Bertha Pappenheim –, de la care a pornit întreaga psihanaliză, iar Karl Marx a ales, pentru a susține schema materialismului istoric, în special exemplele care îl confirmau – din perioada ascensiunii sociale a burgheziei²).

Zona de intersecție a celor două teorii a constituit-o planul conștiinței, al reprezentărilor umane, pe care psihanaliza îl trata din perspectiva psihicului (a interiorului), iar marxismul din cea a relațiilor sociale (a exteriorului). „Sunt de acord – scria Sigmund Freud – că sunt pe lumea aceasta lucruri uimitoare, iar

* În studiul de față avem în vedere esențialmente psihanaliza și marxismul fondatorilor – Sigmund Freud și Karl Marx – și numai incidental dezvoltările lor ulterioare.

¹ Vezi și Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, București, 1994, p. 265-267.

² Gérard Badou, *Istории secrete ale psihanalizei*, Timișoara, 1999, p. 13-26; Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 251-252.

prima întrebare care se pune în mod firesc este următoarea: cum putem noi cunoaște semnificația simbolurilor onirice, pe când însuși autorul visului nu ne dă nici o lămurire în această privință sau nu ne dă decât informații absolut nesatisfăcătoare? Răspund: această cunoaștere provine din diverse izvoare, din basme și mituri, din farse și glume, din folclor, adică din studiul moravurilor, obiceiurilor, proverbelor și cântecelor diferitelor popoare, din studiul limbajului poetic și al limbajului comun. Regăsim pretutindeni aceeași simbolistică, pe care adesea o înțelegem fără cea mai mică dificultate. [...] Plecarea simbolizează în vis moartea. [...] Poetul se slujește de același simbol când ne vorbește de lumea de dincolo ca de un tărâm neexplorat, de unde nici un *călător* (no traveller) nu se mai întoarce” (*Introducere în psihanaliză*)³. „Dar oricât de puțin eroică este societatea burgheză – arăta Karl Marx –, a fost totuși nevoie de eroism, spirit de abnegație, teroare, război civil și lupte între popoare pentru a o aduce pe lume. Iar gladiatorii ei au găsit, în tradițiile clasice stricte ale republicii romane, formele artistice și iluziile de care aveau nevoie pentru a ascunde de ei înșiși conținutul limitat burghez al luptelor lor și pentru a-și menține entuziasmul la nivelul mării tragedii istorice. [...] Și după cum în viața particulară se face o distincție între ceea ce crede și spune un om despre sine și ceea ce este și face în realitate, cu atât mai mult trebuie să facem o distincție, atunci când este vorba de lupte istorice, între frazeologia și iluziile partidelor și adevărata lor natură și adevăratele lor interese, între ceea ce își închipuie că sunt de ceea ce sunt în realitate” (*Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*)⁴. În ambele interpretări, reprezentările conștiente interveneau așadar ca expresii ale unor realități psihice sau sociale oculte. În terminologia psihanalitică, mecanismul ocultării era numit *refulare*; în cea marxistă – *disimulare*. Elaborările intelectuale care exprimau în „oglindea” inversată a conștiinței ocultarea erau desemnate drept *sublimare*, respectiv *ideologie*.

Psihanaliza și marxismul au pus așadar în evidență un fenomen de *dedublare* – a individului și a societății –, între ceea ce exista de fapt și ceea ce se reprezenta a exista. Altfel spus, realitatea nu era totuna cu reprezentarea oamenilor asupra realității, dar imaginarul subiectiv traducea într-o manieră particulară (simbolică sau ideologică) existența obiectivă, permițând astfel cunoașterea mediată a acesteia din urmă. Din perspectiva cunoașterii științifice, psihanaliza și marxismul au reprezentat un progres teoretic și metodologic, întrucât, pe baza distincției dintre aparență și esență, au deschis posibilitatea interpretării mecanismelor profunde ale proceselor psihice și sociale, contribuind în acest fel la dezvoltarea psihologiei și a științelor sociale. Demersul cognitiv a devenit mai pătrunzător, în sensul relevării unor dinamici structurale, iar concluziile sale – mai

³ Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, București, 1980, p. 163, 165.

⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 8, București, 1960, p. 120, 145.

cuprinzătoare. Afecțiunile psihice, de pildă, nu au mai fost considerate aproape exclusiv deficiențe neurologice, iar istoria nu a mai fost înțeleasă precumpănitor din perspectivă politică.

Cele două doctrine au corespuns climatului mental și intelectual în care au apărut, reflectând întrucâtva trecerea culturii europene de la romantism la realism. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, capitalismul industrial și pragmatismul politicii de stat – care funcționau pe baza unor legi obiective insesizabile empiric – au impus în conștiința europeană ideea că natura și societatea erau guvernate de acțiunea unor factori impersonali de profunzime, cognoscibili printr-o observație rațională. Darwinismul – în biologie, naturalismul – în literatură au exprimat această convingere. Fără îndoială, ideea legității care poate fi cunoscută prin rațiune nu era nouă, numai că acum, spre deosebire de secolul al XVIII-lea de pildă, aceasta nu se mai referea atât la factori cauzali morali, cât materiali, iar cunoașterea rațională nu era de tip speculativ, ci științific. Noul context mental și intelectual a favorizat așadar determinismul în detrimentul voluntarismului și spiritul prozaic în defavoarea celui poetic. Atitudinea romantică – asociată cu individualismul și reveria – a început să fie tratată cu o anumită condescendență, fiind echivalentă cu naivitatea (cf. Bornislaw Baczko)⁵.

Psihanaliza și marxismul au corespuns noului context cultural realist, în calitatea lor de teorii și metode de cunoaștere științifică a factorilor cauzali impersonali din psihic, respectiv din societate. Ele au corespuns în particular curentului gnoseologic scientist, pentru care știința era singura formă de cunoaștere autentică. Sub acest aspect, în mod semnificativ, interpretările lui Sigmund Freud și Karl Marx asupra religiei erau analoage, afirmând caracterul ei de proiecție sublimată a unor realități umane. „Tocmai *pentru că* superstițiosul nu știe nimic de motivația propriilor sale acte accidentale – scria Sigmund Freud – și *pentru că* această motivație caută să se impună cunoașterii sale, el este obligat să o deplaseze, situând-o în lumea exterioară. Dacă acest raport există, este puțin probabil că el se limitează la acest singur caz. Într-adevăr, socot că, în bună parte, concepția mitologică despre lume, care animă până și religiile cele mai moderne, *nu este altceva decât o psihologie proiectată în lumea exterioară*” (*Psihopatologia vieții cotidiene*)⁶. „Feuerbach – arăta Karl Marx – pornește de la faptul autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă, imaginară, și una reală. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan și nu observă că după această reducere principalul rămâne abia de făcut. Și anume, împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuși și se transpune în nori ca o împărăție independentă, nu poate fi explicată decât prin faptul că însuși acest

⁵ François Furet (coord.), *Omul romantic*, [Iași], 2000, p. 296.

⁶ Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 580.

fundament profan este în sine scindat și contradictoriu” (*Teze despre Feuerbach*)⁷. Într-o formulare sintetică, Sigmund Freud considera religia „o nevroză obsesională universală”, iar Karl Marx – „opiumul popoarelor”. Amândoi negau în fond conținutul obiectiv (realitatea) mesajului religios, redus la un sistem de reprezentări simbolice subiective. Atare interpretări se inserau într-o teorie a cunoașterii generalizată în epocă, alături de pozitivismul religios al lui Ernest Renan sau de cel literar al lui Hyppolite Taine.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea s-a caracterizat nu numai prin scientism, ci și prin utilitarism, în măsura în care știința nu a mai reprezentat o preocupare savantă în sine, ci un demers cu finalitate practică în producție, învățământ, sănătate publică etc. Criteriul de valabilitate al unei teorii era, în ultimă instanță, eficiența ei – idee comună lui Sigmund Freud și Karl Marx. Cel dintâi considera psihanaliza o terapie, concepută în așa fel încât să descopere elementele refulate și să le soluționeze cu ajutorul judecății logice⁸. Cel de-al doilea aprecia că problema adevărului obiectiv nu era o problemă teoretică, ci practică; numai în practică se dovedea caracterul real, netranscendent, al gândirii. Filosofia nu trebuia doar să interpreteze lumea ci și să o schimbe. (*Teze despre Feuerbach*)⁹. Cele două teorii își demonstau valabilitatea în practică, prin eliminarea nevrozelor sau a exploatării, ambele având din acest punct de vedere o funcție „eliberatoare” – la nivel individual sau social. (Mai târziu, tocmai criteriul practicii le-a pus în cauză validitatea, impunând o serie de completări ori reformulări.)

În calitatea lor de fenomene culturale, psihanaliza și marxismul au reflectat într-o anumită manieră contextul mental și intelectual în care au fost elaborate, dar l-au și orientat, prin convingerile și atitudinile pe care le-au indus în conștiința publică. Prin afirmarea determinismului și a scientismului utilitar, ele au contribuit la disoluția vechii etici liberale, întemeiată pe ideea individului ca agent moral liber și pe metafizica „idealistă” a drepturilor naturale (cu excepția cazului englez, care confirmă regula). Această disoluție avea cauze multiple și se manifesta în mai multe domenii de activitate, de la politică la literatură și artă. Mișcarea *Secession*, spre exemplu, a însemnat nu numai o nouă experiență figurativă, ci și un demers de regândire a identității omului contemporan, în opoziție cu viziunea existențială a antecesorilor¹⁰. În context, se poate spune că psihanaliza și marxismul nu au cauzat disoluția respectivă, dar au accelerat-o. Ele au alimentat atitudinile și concepțiile „pragmatice”, care înlocuiau promovarea valorilor cu argumentul puterii, fie că era vorba de morală (Friedrich Nietzsche), fie de politică (Charles Maurass) – toate de inspirație și orientare antiliberală. Orientări „pragmatice”, centrate pe ideea de

⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *op. cit.*, vol. 3, 1958, p. 6.

⁸ Sigmund Freud, „*Autobiografie*”, București, 1993, p. 44.

⁹ Karl Marx, Friedrich Engels, *op. cit.*, vol. 3, p. 5, 7.

¹⁰ Carl E. Schorske, *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură*, Iași, 1998, p. 200-206.

putere, s-au precizat inclusiv pe baza celor două doctrine, și anume adlerianismul și leninismul.

Resortul eficient al acestei tendințe l-a reprezentat, în cazul psihanalizei și marxismului, afirmarea conflictului drept factor determinant în psihic și respectiv în societate. La nivelul acestora acționau forțe de semn contrar, din a căror tensiune contradictorie rezultau la un moment dat nevrozele, respectiv crizele sociale. „Ca să rămânem la cel mai simplu exemplu – scria Sigmund Freud –, în viața psihică și-a făcut apariția o tendință solitară, căreia însă celelalte, puternice, i s-au opus. Conflictul psihic generat trebuie, potrivit așteptărilor noastre, să decurgă în așa fel încât ambele dimensiuni dinamice – să le numim, în lumina scopului pe care îl urmărim, impulsie (*Trieb*) și rezistență – să se încaiere între ele, în condițiile celei mai intense participări a conștiinței, până ce impulsia era respinsă, strădania sa epuizându-i energia distribuită. Aceasta ar fi rezolvarea normală a conflictului. În cazul nevrozei însă – din motive încă necunoscute – conflictul a găsit un alt deznodământ. Eul s-a retras, ca să spunem așa, de la prima ciocnire cu impulsia indecentă, barându-i acesteia accesul la conștiință și la descărcarea motorie directă, dar lăsându-i intactă cantitatea de energie de care dispunea. Am numit refulare acest proces...”¹¹. În *Manifestul partidului comunist*, elaborat împreună cu Friedrich Engels, Karl Marx susținea că „Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă. Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvânt asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, când ascunsă, când fățișă, o luptă care de fiecare dată se sfârșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți, sau prin pieirea claselor aflate în luptă”¹². Conflictul presupunea prin sine însuși o manifestare de putere (energie psihică sau dominație socială). Ca atare, premisele teoretice ale psihanalizei și marxismului au fost susceptibile să alimenteze opțiunile sociale și politice exclusiviste, autoritare, independent de intențiile personale ale lui Sigmund Freud și Karl Marx.

Amândouă doctrinele și-au propus să ofere o soluție științifică pentru depășirea conflictului structural din psihic și societate, prin terapie sau prin revoluție. Cunoașterea legilor psihice și sociale părea să ofere explicația cauzelor conflictului și, totodată, calea de urmat pentru rezolvarea lui. Modelul explicativ era coerent logic, consecințele practice decurgând oarecum în mod necesar din premisele teoretice. (Această coerență logică și cuprinderea universală au fost, probabil, elementele care au determinat succesul celor două doctrine la nivelul mediului intelectual.) Din această perspectivă, psihanaliza și marxismul au împărtășit optimismul gnoseologic și moral al civilizației europene din secolul al XIX-lea, mai ales din perioada numită *La Belle Époque*, atunci când Europa părea

¹¹ Sigmund Freud, „*Autobiografie*”, p. 43.

¹² Karl Marx, Friedrich Engels, *op. cit.*, vol. 4, 1963, p. 466.

să progreseze sub semnul științei și să exercite o misiune civilizatoare în lume. Era vorba de optimismul scientist care, în 1887, îl determinase pe chimistul Marcellin Berthelot să afirme că „Universul nu mai are de-acum înainte nici un mister”¹³.

În gândirea lui Sigmund Freud și a lui Karl Marx, însă, scientismul a luat forma unui materialism exclusivist, limitativ sub aspectul explicațiilor și al concluziilor. Concentrarea pe impulsurile sexuale infantile și pe relațiile de producție, tratarea manifestărilor „spirituale” într-un registru secundar, irelevant sub raport ontologic, au condus psihanaliza și marxismul la o formă de reduccionism epistemologic, ce tindea să ignore ori chiar să elimine elementele care îi scăpau. Sigmund Freud, de pildă, nu a interpretat niciodată miturile grecești din perspectivă istorică, ci numai prin prisma presupuzițiilor sale teoretice, în timp ce Karl Marx a evitat să analizeze mecanismele economice și sociale din afara Europei occidentale. Complexitatea realității nu a putut fi subsumată schemelor de interpretare ale doctrinelor respective decât cu riscul transformării lor în „dogme”, ceea ce echivala tocmai cu o renegare a spiritului științific pe care acestea îl proclamau¹⁴. Utilizarea termenului de „ortodoxie” freudiană sau marxistă, precum și polemica uneori intolerantă a apărătorilor „ortodoxiei” împotriva abaterilor „eretice” de la teoria întemeietorilor, indică tendința potențială a doctrinelor în cauză de a se abate de la spiritul critic al științei.

Blocate oarecum în optimismul lor scientist, psihanaliza și marxismul nu au fost în măsură să înregistreze și să analizeze corespunzător semnificația unor evoluții mentale și intelectuale de natură să ridice semne de întrebare în legătură cu triumfalismul european din *La Belle Époque*. Creșterea intoleranței sociale și politice, neîncrederea în rațiune, critica umanismului, afirmarea esteticului în detrimentul eticului, preferința mai multor intelectuali tineri pentru o filosofie a pesimismului nu puteau fi înțelese în mod autentic prin prisma limitativă a teoriei sexuale sau a luptei de clasă. Înțelegerea lor presupunea largirea orizontului gnoseologic, acceptarea „spiritualității” ca factor determinant, cu o identitate funcțională proprie, în existența individuală și socială. În aceste condiții, evoluțiile respective erau incomprehensibile pentru aparatul conceptual freudian sau marxist. Ele nu erau încă dominante în contextul cultural al epocii, dar se insinuai în conștiința publică precum „umbrele” din inconștient, mereu amenințătoare și prevestitoare de tulburări identitare. Barbara Tuchman a procedat deosebit de sugestiv atunci când – în *Trufașa citadelă* – a plasat fresca civilizației europene din *La Belle Époque* sub intuiția versurilor lui Edgar Allan Poe: „Iar de pe-a orașului trufașă citadelă/ Își proiectează moartea gigantică ei umbră”. Primul război

¹³ Apud Louis Pauwels, Jacques Bergier, *Dimineața magicienilor. Introducere în realismul fantastic*, [București], 1994, p. 23.

¹⁴ C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, București, [1996], p. 161-162; Eduard Bernstein, *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique*, Paris, 1900, p. 287-288.

mondial avea să spulbere imaginea/iluzia Europei triumfale și civilizatoare, exponentă a științei și a progresului continuu.

În interiorul psihanalizei și al marxismului s-au precizat anumite reacții critice la „ortodoxie”, caracterizate prin reevaluarea factorilor „ideali”. Carl Gustav Jung, de pildă, a afirmat semnificația psihologică autentică a reprezentărilor spirituale, iar Eduard Bernstein a promovat revenirea social-democrației la normativismul etic absolut. Aceste reacții nu au contestat *de plano* lucrările lui Sigmund Freud și Karl Marx, dar le-au completat materialul documentar, le-au nuanțat interpretările și le-au lărgit astfel cuprinderea teoretică. Ceea ce s-a menținut însă în dezvoltările ulterioare a fost descoperirea fundamentală a celor doi întemeietori, și anume existența unui substrat obiectiv al elaborărilor psihice și sociale. În fond, rostul cercetării științifice nu este să repete ce au formulat alții, ci să valorifice creator descoperirile lor.

DIN NOU DESPRE FREUD ÎN ROMÂNIA

G. BRĂTESCU

Comemorarea lui Sigmund Freud, la împlinirea a 150 de ani de la nașterea sa, ne oferă prilejul de a evoca unele luări de poziție ale românilor referitoare la personalitatea neasemuitului savant austriac și la doctrina acestuia. Dacă este adevărat că nu se poate vorbi despre o „psihanaliză românească”, ci doar despre aplicațiile în România ale psihanalizei, prezintă totuși interes identificarea lotului existent de-a lungul timpului al analiștilor care au activat în țara noastră, străduindu-se să valorifice învățătura freudiană¹.

Interesant este că, mult înainte de a se fi afirmat ca fondator al celei mai importante tehnologii terapeutice din domeniul psihologiei abisale, Freud a întreținut strânse legături amicale cu un tânăr din România, coleg al său la gimnaziul din cartierul vienez Leopoldstadt, Eduard Silberstein. Acesta se născuse în 1857, într-o familie evreiască din Iași, care se va muta curând la Brăila. El a fost trimis de înstăritul său părinte să facă studii liceale și universitare în capitala Austriei. Așa l-a cunoscut pe Sigmund, care i-a devenit cel mai bun prieten. Cum aflăm din bogata lor corespondență, cei doi adolescenți aveau preocupări culturale comune și studiau împreună spaniola, drept care au înființat o „academie castiliană” cu doi membri, care purtau numele a doi câini dintr-o nuvelă a lui Cervantes. Și astfel, Cipion (Freud) și Berganza (Silberstein) și-au scris, până după 1880, zeci de epistole care dau mărturie despre relativ înaltul lor orizont intelectual. Scrisorile trimise lui Sigmund de Eduard s-au pierdut, probabil fiind distruse de însuși adresantul, care, la un moment dat, a ținut să se debaraseze de corespondența sa din tinerețe; în schimb, ca prin minune, mai toate scrisorile redactate de Freud s-au păstrat la Brăila, chiar după decesul, din 1925, al lui Silberstein, fiind depuse actualmente la Biblioteca Congresului din Washington. Nu găsim în aceste documente referințe și comentarii consistente privitoare la viața socială și culturală din România, dar merită semnalat amănuntul că, la trei ani după moartea prietenului său, Freud s-a simțit dator să expedieze un mesaj președintelui Lojei B’nai B’rith din Brăila, mesaj în care „fratele” vienez îl elogia pe Silberstein.

Este neîndoios că Sigmund Freud a luat cunoștință de publicațiile și conferințele în care psihologul și psihiatrul român Nicolae Vaschide, aflat la vremea aceea la Paris, a salutat scrierea sa *Traumdeutung* (Tălmăcirea viselor), apărută în 1899, scriere care fusese primită cu destulă răceală în Franța.

Altminteri, înainte de primul război mondial n-au apărut în presa medicală românească decât mențiuni fugare despre înnoirile pe care savantul vienez începuse să le aducă în psihiatrie. O excepție a constituit-o susținerea, la 22 iunie 1913, la Facultatea de Medicină din București, de băcăuanul Matyas Ilian, a tezei de doctorat *Starea actuală a psychoanalizei lui Freud*, juriul de promoție fiind prezidat de Alexandru Obregia, titularul catedrei de psihiatrie, cel care îi indicase

¹ În textul de față vom prelua informații mai ales din lucrarea pe care am publicat-o în 1994, *Freud și psihanaliza în România*.

doctorandului această temă de studiu. Interesant este că, în prefață, Ilian mărturisește că este impresionat de enorma bibliografie pe care, la cererea sa, a primit-o în scrisoarea de răspuns trimisă de Freud prin doctorul Otto Rank din Viena. Așadar, Freud însuși a luat atunci cunoștință de perspectiva susținerii la București a unei lucrări inaugurale consacrată concepțiilor sale.

În două numere consecutive din 1923 ale publicației pariziene „Revue générale des sciences pures et appliquées” eminentul neurolog Gheorghe Marinescu a întreprins o prezentare a psihanalizei, primul text conținând „o expunere a teoriilor lui Freud”, iar celălalt „o critică a teoriilor lui Freud”. De remarcat efortul de obiectivitate pe care-l face savantul român, acesta nesfiindu-se să afirme că Freud „a infuzat o viață nouă psihiatriei și psihoterapiei”, deși, datorită unor vederi fanteziste și unor tendințe mistice care au intervenit la elaborarea doctrinei psihanaliste, aceasta este amenințată cumva să se prăbușească.

Evenimentul major al anului 1923 în ce privește afirmarea freudismului în România a fost susținerea la București a tezei de doctorat în medicină a lui Constantin Vlad, *Contribuțiuni la studiul tratamentului psihanalitic (cu șase cazuri analizate)*.

Constantin Vlad, originar din Bucovina aflată sub stăpânire austro-ungară, era student al facultății vieneze când, în cursul primului război mondial, a fost trimis ca sanitar pe frontul din Galiția. Aici a luat cunoștință de psihanaliză din trei cărți ale lui Freud dăruite lui de un confrate ceh din aceeași unitate militară. După război Vlad și-a încheiat studiile la București, unde fusese primit în Institutul Medico-Militar. Îndemnat și de profesorul G. Marinescu, el a început să procedeze la ceea ce considera a fi „cure analitice”, efectuate desigur fără a ține seama de cerința elementară formulată de Freud, aceea ca analizatorul să fi fost supus în prealabil unei analize didactice competente. Cele șase cazuri patologice al căror tratament este descris în teza lui Vlad erau astfel diagnosticate: un caz de idei obsedante și ticuri, un caz de crampă a pianiştilor (la unica femeie tratată atunci de doctorand), două cazuri de crampă a scriitorilor, un caz de impotență sexuală și un caz de morfinomanie. Cu excepția suferindului de impotență sexuală, la toți ceilalți pacienți s-au înregistrat, ca urmare a psihanalizei, ameliorări evidente și chiar vindecări.

Ani de-a rândul Vlad avea să se înfățișeze publicului nostru medical și extramedical drept cel mai credibil reprezentant al freudismului la noi în țară, reușind astfel să concentreze asupra persoanei sale fie declarații de stimă din partea puținilor partizani de pe aceste meleaguri ai psihologiei abisale, fie înverșunate atacuri, cu acuzații de incultură, incorectitudine și iresponsabilitate, ceea ce multora li se părea de așteptat din partea unui discipol al odiosului Freud.

Și totuși, s-a vorbit la un moment dat chiar despre o „școală psihanalitică” inaugurată în România de doctorul Vlad, care ar fi convertit la freudism pe reputatul psihiatru Dem. Em. Paulian și l-a îndrumat în 1928 pe elevul Institutului Sanitar Medical Traian Corozel la redactarea tezei sale de doctorat *Corelațiuni între psihogeneza viselor și a simptomelor nervoase*, în care sunt analizate, în vederea precizării unui diagnostic și a tratamentului, manifestările onirice a cinci persoane prezentând tulburări psihice.

Dar punctul culminant al carierei științifice a lui Constantin Vlad l-a constituit apariția, în 1932, a lucrării *Mihail Eminescu din punct de vedere psihianalitic*, în care, cu o îndrăzneală pe alocuri frizând imprudența, sunt supuse unei explorări ce se vrea de inspirație freudiană datele biografice și producțiile artistice eminesciene. Era firesc ca acest demers să trezească ostilitatea și chiar revolta a numeroși critici și istorici literari și, în general, a oamenilor de cultură de la noi, mai cu seamă fiindcă, în scrierea doctorului Vlad, marele poet este îndeobște prezentat a fi fost un tipic psihopat chiar în perioada de vârf a creației sale. În edițiile ulterioare doctorul Vlad a efectuat rețușări ale textului, dar neajunsurile inițiale s-au menținut în bună măsură, mai ales când era vorba de presupusa schizoidie fundamentală a lui Eminescu. Unul dintre cei mai incisivi denunțatori ai atentatului moral comis chipurile de C. Vlad împotriva „Luceafărului literaturii noastre” a fost G. Călinescu, măcar că, în alte împrejurări, acesta s-a abținut să-l invectiveze pe Freud și chiar a admis că Freud a avut unele merite în materie de exegeză culturală.

Pentru mulți dintre intelectualii mai în vârstă de la noi, medici și mai ales nemedici, noțiunile de „psihianaliză” și „psihianalist” sunt inseparabil legate, oricât de straniu ar apărea aceasta, de două nume: Freud și Popescu-Sibiu, primul fiind recunoscut ca părintele genial al fascinantei, dar și hulitei doctrine, iar celălalt ca propagandistul ei cel mai destoinic și ca terapeutul psihianalist cel mai competent din țara noastră.

Cât privește cel de-al doilea merit istoric care i se atribuia în mod curent lui Ioan I. Popescu-Sibiu, meritul de a fi aplicat cu multă pricepere tehnicile analitice în practica profesională, inconsistența acestei opinii este neîndoielnică: în niciuna din lucrările publicate de psihiatrul nostru nu este menționată vreo relatare despre rezultatele, pozitive sau negative, pe care le-ar fi obținut în cursul unor cure analitice conduse de el. Mai mult decât atât, Popescu-Sibiu n-a deținut un cabinet particular de psihianaliză, iar niciuna din unitățile medico-sanitare – militare sau civile – în care a lucrat, nu a avut un asemenea profil. Cu alte cuvinte, el a fost numai un teoretician al psihianalizei, care s-a referit sistematic la rezultatele cu totul onorabile obținute de Freud și cei ce practicau metodele terapeutice ale acestuia, dar nu s-a simțit îndemnat să verifice el însuși eficacitatea metodelor respective.

Se născuse la Sibiu în 1901. În 1914, după intrarea Austro-Ungariei în război, familia lui s-a refugiat în Moldova, unde tânărul s-a înscris la Liceul militar din Iași. Studiile medicale le-a făcut la București și Iași, ca elev al Institutului Sanitar Militar. Teza sa de doctorat, susținută în 1927, a tratat despre *Doctrina lui Freud (psihianaliza)*. Lucrarea s-a bucurat de un succes enorm, tipărindu-se, pare-se, în 3.000 de exemplare, ceea ce dovedește că tema interesa foarte mult publicul nostru. Poate că răsunetul atât de pozitiv al scrierii s-a datorat și tonului prudent cu care doctorandul a abordat subiectul, insistând asupra meritelor învățăturii freudiene, dar neferindu-se să semnaleze anumite critici ce i se aduceau psihianalizei.

După prima ediție a *Doctrinei lui Freud (psihianaliza)*, care ieșise la Arad de sub teascurile Tipografiei diecezane (este oarecum surprinzătoare imprimarea într-un așezământ al Bisericii ortodoxe a unei lucrări suspectabile de „erezie”!), cea

de-a doua ediție avea să apară în 1931, deci peste numai patru ani, la Tipografia Școlii Militare de Infanterie de la Sibiu. În noua versiune figurează un paragraf privitor la publicațiile românești de psihanaliză, precum și la răsunetul freudismului în scrierile unor literați, psihologi și pedagogi de la noi. Neașteptat este că, anul următor, la propunerea lui G. Marinescu, lui I. Popescu-Sibiu i s-a decernat un prestigios premiu al Academiei Române. După alți cinci ani, în 1936, Tipografia Cavaleriei de la Sibiu va da la iveală cea de-a treia ediție a cărții, intitulată de data aceasta *Psihanaliza (Doctrina lui Freud)*, o ediție mai amplă ca dimensiuni, cu completări documentare, dar și cu oarecare considerații, să le spunem doctrinare, fiind combătute aici atât unele poziții filozofice „extremiste” ale lui Freud, cum ar fi cele ținând de ateismul său, cât și curente politice și filozofice care, la vremea aceea, găseau tot mai mulți aderenți pe plan mondial, cum era freudo-marxismul.

De altminteri, Ioan Popescu-Sibiu adoptase în publicistica sa, către sfârșitul celui de-al patrulea deceniu al secolului trecut, o atitudine neașteptată, afirmându-se ca luptător împotriva pornografiei în literatură. Astfel i s-a alăturat lui Nicolae Iorga, care declanșase o furibundă campanie împotriva artei moralmente descompuse. Așa se face că, în adolescența mea, am auzit la Universitatea Populară din Vălenii de Munte prelegerile în care Popescu-Sibiu condamna hotărât frivolitățile erotice în moravuri și în artă. Este drept că el nu însoțea asemenea predici laice cu declarații antifreudiste, deși părintelui psihanalizei i se aducea de către mulți învinuirea stupidă că ar fi fost un patron spiritual al pornografiei.

Cunoaștem un singur mesaj pe care Sigmund Freud l-a adresat publicului românesc prin intermediul unui bucureștean ce se declara discipol al său. Este vorba de prefața pe care a scris-o pentru lucrarea lui Iosif Westfried, *Instinctul sexual*, publicată în 1928. După ce își exprima regretul că nu poate răspunde invitației de a vizita România, Freud îi avertiza pe adepții psihanalizei din țara noastră că sunt expuși la unele neplăceri: „În toate părțile lumii, după cum știți, psihanaliza a deșteptat rezistențe puternice; e evident că vă veți lovi și d-voastră de mari dificultăți. Dar nădăjduiesc că, în cele din urmă, sforțările d-voastră vor fi încoronate de succes și se vor recunoaște aportul important și marile progrese ce se pot realiza în știință și terapie prin influența psihanalizei”².

S-ar spune că aprehensiunile lui Freud aveau să fie categoric dezmințite dacă ne gândim, de pildă, la marea reușită a simpozionului dedicat în octombrie 1932 liderului mondial al mișcării psihanalitice de asociația „Criterion” a tinerilor intelectuali bucureșteni. Numărul celor dornici să urmărească dezbaterile a fost atât de mare, încât accesul în amfiteatrul Fundației Carol I devenise imposibil. S-a putut deschide ședința numai după ce li s-a promis celor care nu mai încăpuseră în sală că referatele anunțate se vor reprograma în săptămânile următoare. Pe parcursul a trei ore, sub președinția profesorului Ioan Petrovici, membru al Academiei Române, au prezentat comunicări – în general elogiind freudismul – Ioan Popescu-Sibiu, Anghel Radovici, Ion Cantacuzino-Filotti, Henri H. Stahl, Mircea Eliade și Al. Mironescu. Dintre alte manifestări similare amintim doar numărul omagial

² I. Westfried, *Instinctul sexual*, București, 1928, p. 5.

consacrat la 7 mai 1936, cu prilejul celei de-a 80-a aniversări a lui Freud, de „Adevărul literar și artistic”, cu colaborarea unor personalități de talia lui P.P. Negulescu, Eugen Lovinescu, Constantin Rădulescu-Motru și alții.

Nu este mai puțin adevărat că în publicistica românească a acelor ani au abundat și luările de poziție împotriva freudismului, atât ca sistem medical, cât și ca viziune filozofică și culturală. În 1932 profesorul Constantin I. Parhon se declara îngrijorat de pericolele la care curele îi expun pe pacienți: „Psihanaliza poate foarte adeseori să agraveze starea bolnavilor și mai cu seamă a bolnavelor, trezindu-le dorințe, emoții pe care nu le-ar fi avut altfel și răscolindu-le sufletul, ceea ce agravează starea bolii lui”³. Eminentul critic și eseist care a fost Paul Zarifopol se arată și mai nemilos față de Freud în articolul *Din ideologiile de piață*⁴: „Promotorul pansexualismului este un obsedat patent... Cine află până și în instinctul conservării individuale esență «libidinoasă», cine explică dragostea unui bărbat cu femeii măritate ca o tardivă satisfacție a unei preținse poftă, din prima copilărie, de a trăi cu mamă-sa și a încornora pe tatăl său, cine vede în cântarea la clavier și în prăjituri simboluri ale actului sexual, acela neîndoielnic se dedă la interpretări delirante”. În scrierea sa *Psihologia consonantistă*, tipărită în limba franceză la Lugoj în 1938–1939, sub patronajul casei de editură pariziene Maloine, medicul militar Ștefan Odobleja, care avea să se afirme ca un precursor al aplicării ciberneticii în problemele de psihologie și psihopatologie, se dezlănțuie pătimaș împotriva doctrinei lui Freud: „Misticism psihologic și animism deghizat... O varietate de psihologie inconștientistă marcată de erotomanie, o erotizare a psihologiei: psihicul privit prin sex și considerat ca o anexă sexuală... O teorie subversivă care, sub egida și aparența științei, propagă imoralitatea și viciul, nerușinarea și destrăbălarea, pornografia și trivialitatea, exhibiționismul și nudismul, comunismul și bestialitatea, anarhia și iresponsabilitatea... O varietate de șarlatanism psihologic și medical”⁵.

Am reprodus acest pasaj dintr-o lucrare a lui Odobleja, care în 1982 avea să fie publicată în traducere românească, pentru a da măsura ostilității stărnite de freudism în anumite cercuri intelectuale. Aceasta amintește volumul recent apărut la Paris, sub redacția lui Catherine Meyer, *Le livre noir de la psychanalyse – Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, în care sunt reunite articole ale câtorva zeci de autori din diverse țări ale Europei occidentale și ale Americii, ținând cu toții către „demascarea” impostorului Freud și către nimicirea doctrinei elaborate de el și de discipolii săi direcți sau indirecti.

O stare de lucruri anevoie de lămurit este absența cvasitotală până de curând a psihanaliștilor români cu atestare profesională pe baza parcurgerii stagiului – i-am spune „reglementar” – de analiză didactică, stagiul insistent pretins de însuși Freud. Astfel, din cele mai diverse surse s-a putut stabili că, pe teritoriul

³ *Părerile d-lui profesor Parhon despre psihanaliză*, în „Sănătatea și viața fericită”, XXXII (1932), nr. 19-20/decembrie, p. 427.

⁴ P. Zarifopol, *Din ideologiile de piață. Note despre freudism*, în „Adevărul”, XLVII (1933), nr. 15196/21 iulie, p.1-2.

⁵ Șt. Odobleja, *Psihologia consonantistă*, București, 1982, p. 642.

României, în deceniul al patrulea al secolului trecut, nu a activat, cu excepția doctorului Heinrich Winnik, un bucovinean refugiat din Germania nazistă și care în 1941 avea să emigreze în Palestina, nici un psihanalist recunoscut de Asociația Internațională Psihanalitică.

Practicau însă aici cure bazate pe tehnicile freudiene Constantin Vlad, Miklós Elekes, Miklós Brunner, Paul H. Schwartz, Ludwig Berghoff, Nicolae Pojoga. Un anunț publicat în toamna lui 1938 îi informa însă pe amatori că Policlinica „Iuliu Barasch” din București „și-a redeschis *Serviciul de psihanaliză*. Consultații gratuite pentru tratamentul bolilor sufletești, impulsii, stări de frică, obsesii, tulburări sexuale, ticuri”. Acele consultații erau programate marțea și vinerea, între orele 16-18, sub conducerea doctorului Justin Neuman⁶. Însuși faptul că asemenea prestații medicale se acordau gratuit dovedește că nu avem a face cu psihanaliza de tip freudian. Cât despre J. Neuman, nu s-a putut stabili dacă beneficiase realmente de formația standard a psihanalistilor atestați.

Fără îndoială că în perioada dictaturii legionaro-antonesciene adepții psihanalizei au fost nevoiți să-și desfășoare în surdină activitățile de terapeuți și de publiciști. De remarcat că doctorul Constantin Vlad a izbutit totuși să strecoare, prin 1943–1944, reflecții favorabile freudismului în revista de educație sanitară „Trup și suflet” de sub direcția medicului și literatului Nicolae Vătămanu.

Instaurarea regimului democrat-popular a coincis cu înființarea, la 19 aprilie 1946, a Societății române de psihopatologie și psihoterapie (termenul „psihanaliză” nu apare în titulatura societății), avându-l ca președinte pe C. Vlad, iar ca vicepreședinți pe I. Popescu-Sibiu, J. Neuman și P. Schwartz. S-au prezentat la ședințele societății comunicări pe teme freudiene, dar toate demersurile întreprinse în vederea afilierii la Asociația Psihanalitică Internațională au rămas fără rezultat. În circumstanțele politice de atunci, activitatea societății nu s-a putut prelungi dincolo de vara lui 1947. Mai cu seamă frământările prilejuite de impunerea pavlovismului ca fundament al medicinei, în general, și al neuropsihiatriei, în special, au contribuit la crearea unei atmosfere în care interesul manifestat pentru psihanaliză era interpretat de oficialități ca un simptom al plecaciunii față de imperialism.

După 1970, când se constată și la noi o anumită destindere pe plan cultural, a reînceput să se vorbească despre creația lui Sigmund Freud, ba chiar s-au tipărit primele traduceri în românește din opera acestuia. Promotorii revirimentului au fost Victor Săhleanu, Ion Vianu, Vasile Dem. Zamfirescu, Leonard Gavriliu, Radu O. Clit, Vera Șandor, Eugen Papadima și alții, care și în perioada următoare se vor devota cauzei freudismului, astfel că după 1990 nu numai că psihanaliza a fost reabilitată în România, dar s-au înregistrat aici reale succese pe planul formării și organizării analizatorilor, al editării de lucrări originale și de traduceri din scrierile lui Freud și ale succesorilor acestuia, al încadrării în mișcarea psihanalitică internațională.

⁶ *Anunț*, în „Adam”, X (1938), nr. 127-128/15 oct.-1 nov., p. 17.

IDEOLOGII ȘI FORME DE GUVERNARE

ROLUL PRESEI SCRISE ÎN CADRUL PROPAGANDEI COMUNISTE. STENOGRAMA ȘEDINȚEI DE LA C.C. AL P.M.R. DIN 2 IULIE 1952

EUGEN DENIZE

Regimul comunist, odată instalat la putere, a folosit pentru a se menține acolo trei arme principale, și anume: *Securitatea*, care reprima fără milă orice rezistență internă, *Cenzura*, care încerca să-i țină pe oameni departe de adevăr și *Propaganda*, care încerca să-i facă pe oameni să accepte ideologia comunistă și minciuna în locul adevărului. Grija arătată de partid față de aceste trei instituții a fost mare și permanentă. Numeroase ședințe ale Biroului Politic, ale Secretariatului, ale Biroului Organizatoric și ale Comitetului Central s-au ocupat îndeaproape și sub toate aspectele de problemele celor trei instituții, au căutat să găsească și să îndepărteze dificultățile cu care se confrunta activitatea lor, le-au oferit întregul sprijin, le-au pus la dispoziție întreaga bază materială de care aveau nevoie, dar le-au și supravegheat cu multă atenție pentru a nu ieși de sub autoritatea partidului, mai ales de sub autoritatea grupului conducător din partid.

Un exemplu elocvent în acest sens îl constituie presa scrisă, asupra căreia atenția conducerii superioare a Partidului Muncitoresc Român s-a oprit în dese rânduri, ea fiind considerată, mai ales în anii de început ai puterii comuniste, dar și mai târziu, un element de bază al sistemului propagandistic, cu o mare putere de penetrare în rândul opiniei publice și cu o mare credibilitate dată de autoritatea cuvântului tipărit. Astfel, la scurt timp după înlăturarea de la putere a grupului Ana Pauker – Vasile Luca – Teohari Georgescu, principalul beneficiar al acestei situații, Gheorghe Gheorghiu-Dej, a simțit nevoia unei întâlniri, la sediul Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, cu redactorii din presa centrală și locală pentru a le trasa sarcinile cele mai potrivite, din punctul său de vedere, cu noua situație politică din țară.

În discursul pe care l-a ținut cu această ocazie, la 2 iulie 1952, Gheorghe Gheorghiu-Dej a trecut în revistă succesele presei scrise, dar a scos în evidență, în primul rând, ceea ce el considera a fi lipsurile acesteia, lipsuri ce trebuiau înlăturate în cel mai scurt timp. Astfel, el considera că presa scrisă nu înseamnă numai informare și delectare, ci dimpotrivă, ea înseamnă îndrumare, mobilizare, formare, organizare și conducere. Pentru îndeplinirea acestor sarcini era însă nevoie de crearea unui corp nou de ziariști, ridicați din rândurile clasei muncitoare și ale

țărănimii muncitoare, ziariști specializați pe diferite domenii de activitate, care să scrie articole bine documentate, fără greșeli și erori ce pot scădea prestigiul presei în ansamblu. În munca lor, ziariștii trebuiau ajutați de cei despre care scriau, adică de muncitorii și de tehnicienii din diferite domenii de activitate, care se pricepeau cel mai bine la problemele locului lor de muncă.

Alte subiecte care trebuiau tratate de presa scrisă din țara noastră erau cele referitoare la lupta pentru pace, la problema germană, la lupta contra defetismului, scoaterea în evidență a crimelor săvârșite de imperialiști în diferite părți ale lumii, atacarea fără milă a lui Tito și evidențierea situației grele din Iugoslavia, mizeriile cotidiene pe care trebuie să le îndure poporul acestei țări datorită politicii greșite a conducătorilor de la Belgrad, trebuiau demascați agenții din interior ai imperialismului și mobilizați până și preoții pentru a face propagandă pentru pace.

O parte deosebit de interesantă a discursului lui Dej a fost consacrată combaterii propriului cult al personalității, care începuse să-și facă loc în paginile presei noastre. Speriat, probabil, de eventuale reproșuri de la Moscova, mai ales după sărbătorirea zilei sale de naștere într-o manieră destul de oficială, la 8 noiembrie 1950 și 1951, și după îndepărtarea rivalilor săi din conducerea partidului, care-i lăsau un spațiu larg pentru consolidarea propriei puteri, Dej a cerut ziariștilor să nu-l mai laude pe el personal, ci să laude pe Stalin și conducerea colectivă a partidului din care și el făcea parte. Evident, se temea să nu provoace invidia conducătorului de la Kremlin, ceea ce ar fi putut să ducă la îndepărtarea sa din funcțiile pe care le deținea și chiar la pierderea vieții, așa cum se întâmplase cu mulți alți lideri comuniști.

Ceilalți conducători de partid care au luat cuvântul la această ședință, Iosif Chișinevski și Leonte Răutu, responsabili cu problemele ideologice și de propagandă din partea Secretariatului și a Comitetului Central, nu au făcut altceva decât să întărească cele spuse de Gheorghiu-Dej.

În textul de mai jos am păstrat ortografia originală.

Stenograma ședinței cu redactorii presei centrale și locale unde tov. Gheorghe Gheorghiu-Dej a făcut o expunere referitoare la sarcinile presei (a combătut proslăvirea numelui său în presă) (2 iulie 1952)

Ați fost convocați la această consfătuire pentru precizarea unor lucruri în legătură cu sarcinile presei noastre.

Presa noastră, atât centrală, cât și locală, a înregistrat succese frumoase atât în ce privește acțiunea de mobilizare a poporului, a clasei muncitoare pentru realizarea sarcinilor puse de partid și de guvern, cât și în lupta pentru apărarea păcii, împotriva ațâțătorilor la război, succese în ce privește ridicarea ideologică, ridicarea conștiinței clasei muncitoare, a poporului.

Cu toate acestea, încă n-am reușit să ridicăm nivelul presei noastre la nivelul sarcinilor mari pe care le pune partidul și guvernul. În primul rând, din analiza presei noastre centrale și mai cu seamă a presei locale, se constată că nu se caută a se da articolelor un conținut bogat. Nu se caută să se cuprindă fapte verificate, controlate; nu se dă faptelor interpretarea corespunzătoare, sau dacă se dă, se face în mod unilateral, restrâns. Nu se tratează toate aspectele problemelor puse în discuția ziarelor noastre. Se folosește metoda gazetarilor burghezi: cu floricele pe vârf de condei; acestea sunt lucruri nepermise pentru presa noastră.

Nu vreau să vin aici cu citate pentru a arăta cum privește tovarășul Stalin presa de partid, cum privește rolul presei. Doar nu e numai un organ de informare, de delectare. Trebuie să ținem și la formă, să fie frumoasă, artistică, să fie plăcută pentru cititori. Însă nu pe seama conținutului, și trebuie renunțat la floricele, lucru caracteristic gazetarilor burghezi. Trebuie combătut aceasta. Aceasta arată superficialitatea, nivelul scăzut al colectivelor redacțiilor noastre, al lucrătorilor din câmpul muncii gazetărești. Conținutul gazetelor noastre trebuie să fie serios, sobru, să orienteze opinia publică, masele largi spre țelurile indicate de partid și guvern; să distingă din totalitatea problemelor ceea ce e esențial. Astfel pusă chestiunea și rezultatele vor fi mai bune.

Gazeta trebuie să fie nu numai un mobilizator, dar trebuie să orienteze, trebuie să fie și un organizator, un conducător. Despre rolul presei vă rog să mai studiați felul cum pun clasicii marxism-leninismului chestiunea. Nu poți scrie un articol bun despre o problemă sau alta, dacă nu analizezi această problemă; să luăm din domeniul agriculturii sau industriei, despre organizarea muncii, despre probleme tehnico-organizatorice, despre plan – dacă nu încercăm să ne documentăm asupra temelor respective. Desigur că nivelul lucrătorilor noștri din câmpul de muncă al presei încă n-a ajuns la nivelul cunoașterii tuturor problemelor, și aceasta e greu, nici nu se poate. Cu timpul va trebui să profilăm oamenii, va trebui să fie tovarăși specialiști în probleme de agricultură, de zootehnie, de învățământ ș.a.m.d., să scrie articole calificate și încă – dacă vor să întocmească un articol bun – trebuie neapărat să facă apel și la oamenii de specialitate, să se consulte cu ei înainte de redactarea articolului. Altfel riscăm să vorbim în general, să dăm foarte multe citate din clasici, dar uneori să le potrivim ca nuca-n perete. Deci studierea temeinică a problemei înainte de a scrie.

Sub raportul informației trebuie controlat de o sută de ori, altfel riscăm să inducem în eroare. Presa noastră nu trebuie să spună minciuni, și noi putem să spunem neadevăruri dacă nu controlăm informațiile sau dacă ne bazăm pe informații insuficient controlate. Aceasta cere muncă mai multă, dar de ce să fugim de calea aceasta? E mai ușor să privești niște date, să te așezi și să tragi un articol. Unii scriu foarte ușor. Tragi un articol kilometric și se plictisesc oamenii citind. Meșteșugul este ca chiar când se scrie de aceeași problemă, de fiecare dată să se găsească ceva nou. Deci, pentru a da conținut mai plin, pentru a trata multilateral,

pentru a da mai multă precizie, pentru a da articole de calitate, pentru a ridica nivelul presei noastre, este necesar ca înainte de toate să studiem, să pregătim articolul cu minuțiozitate; la unele să atragem chiar și muncitori din fabrică, un tehnician din domeniul de specialitate respectivă. Probabil că faceți aceasta, dar s-o faceți mai regulat. Asupra temelor care au mai mult sau mai puțin caracter tehnic, neapărat, pentru a nu vă face de râs, trebuie să faceți apel la cei care cunosc și termenii tehnici și conținutul termenilor tehnici. Nu toată lumea cunoaște acești termeni și ce înseamnă ei. De aceea va fi necesar, dacă ne dăm seama că pot să iasă neînțelegeri, neapărat de dat explicații. Ideal și ca atunci când faci o formulare să nu poată fi interpretată decât numai așa cum ai vrut, să nu se înțeleagă și așa și altfel. În 2-3-4 sensuri. Altceva să nu se înțeleagă decât ceea ce dorești, altfel ducem muncă de dezinformare a maselor.

Aceasta în legătură cu ce trebuie să facem în privința conținutului; mai multă seriozitate, sobrietate.

Acum, ca sarcini imediate, cred că trebuie să mergem pe două direcții. În primul rând pe direcția mobilizării maselor largi populare la lupta pentru pace, împotriva ațătătorilor la un nou război. În curând va avea loc sesiunea Consiliului Mondial al Păcii la Berlin. În primul loc stă lupta pentru rezolvarea pașnică a problemei germane. Trebuie lămurite masele asupra importanței acestei probleme. Trebuie urmărite lucrările sesiunii și dat explicațiile necesare, ținând seama că suntem o țară de democrație populară și că Uniunea Sovietică și țările de democrație populară sunt ținta atacurilor imperialiste. Să educăm poporul ca să ridicăm vigilența, spiritul de luptă. Trebuie ținut seama că adversarul nostru cultivă spiritul defetismului, că nu se poate face nimic împotriva americanilor, că au o forță extraordinară. Faptele arată că lucrurile nu stau tocmai așa, cu nu sunt așa puternici, că forțele păcii au crescut foarte mult.

Lucrurile astea trebuie arătate așa ca să mobilizeze masele largi, să le insuflă încredere în forțele noastre. Faptul că facem parte din frontul păcii să fie prezentat astfel, încât cel mai simplu muncitor și țaran să zică: vor ei război, dar uite ce tari suntem noi; au ei bomba atomică, dar mai avem și noi ceva.

Să imprimăm o ură sfântă împotriva ațătătorilor la război și a agenților lor din interior, care militează pentru un nou război. Ei spun că e mai bine un nou război decât sub regimul acesta. Pentru ei e indiferent ce urmează. „Noi și apoi poporul”. Pot fi distruse sate, orașe, uciși femei, copii, pentru ei nu are importanță, ei vor să se instaureze vechea stare de lucruri.

Pe aceste lucruri trebuie să mobilizăm. Propaganda împotriva imperialiștilor trebuie să aibă la bază și atrocitățile săvârșite de ei, dar să nu speriem, să nu demobilizăm. Cele mai largi mase să fie cuprinse de simț patriotic, de dorința de a apăra cuceririle. Să ridicăm vigilența poporului împotriva imperialiștilor și agenților lor, cu accentul pe imperialismul american și a slugilor lor apropiate graniței noastre. În primul rând împotriva banditului de Tito, care se

găsește la granița noastră. Trebuie astfel făcută propaganda împotriva clicii lui Tito încât să nu plictisească. Să se dea date, cifre, situația clasei muncitoare a țărănimii, nivelul de viață din Iugoslavia; interpretate toate lucrurile încât să convingă cele mai largi mase populare că e rău acolo, că uite în ce hal au adus acești bandiți Iugoslavia și poporul iugoslav. Aceasta cu atât mai mult cu cât se găsesc la granița noastră și fără nici o îndoială că în cazul agravării situației internaționale, aceste slugi vor fi cei dintâi cu care ne vom ciocni; de aceea trebuie cultivată ura la cele mai largi mase. Cei care lucrează pe linia presei armatei, Ministerului de Interne, cu atât mai vârtos să facă aceasta.

Deci, o direcție lupta pentru pace, împotriva ațătătorilor la război; concret, temeinic elaborat articolul, orientat după presa centrală, găsită forma cea mai frumoasă, cea mai corespunzătoare. Și întrucât are loc sesiunea Consiliului Mondial al Păcii la Berlin, trebuie să se simtă un ecou al acestei sesiuni; presa noastră să mobilizeze pe drumul luptei pentru pace, pe drumul rezolvării pașnice a problemei germane și legată acțiunea de luptă pentru pace cu activitatea practică a comitetelor de luptă pentru pace. Platforma luptei pentru pace e largă, aici se întâlnesc oameni de diferite credințe religioase. Să nu ne închipuim că vor lua parte foști moșieri sau foști fabricanți sau chiaburi, care în mod deschis se manifestă împotriva noastră, dar e posibil că vor lua parte anumite elemente, care nu țin la regimul nostru, dar nu vor război pentru că atunci când se execută un bombardament, pe ei nu-i scutește. Avem argumente suficiente pentru a da o bază cât mai largă luptei pentru pace. Cine e pentru război, lovit în el, demascat public: cutare, cutare. Cine nu e cu noi e împotriva noastră. Aici nu e poziție neutrală, nu poți sta în mijloc că te strivește ca pietrele de moară bobul de grâu. Aici trebuie mobilizate cele mai bune forțe ale noastre pentru a da un caracter cât mai larg luptei pentru pace.

Se pot găsi stângiști, ultrarevoluționari, care să spună: ce ne trebuie nouă un popă lângă noi? Sunt asemenea atitudini. Preoții trebuie mobilizați să vorbească la amvon credincioșilor despre pace și să avem grijă să nu facem noi propaganda lor. Ei fac parte din comitetele de luptă pentru pace; să se manifeste public, să se vadă potcapul, să se vadă că și popa e pentru pace. Asta are importanță, Constituția le garantează dreptul de exercitare a profesiei, a religiei. De ce să nu vorbească despre bogătașii din America care vor război? Dar să vorbească în limba lor de biblie, să nu-i facem să vorbească în limba noastră.

Presa noastră poate crea o astfel de atmosferă, astfel de condiții ca să nu fie adunări formale, ședințe formale în legătură cu lupta pentru pace. De asemenea, trebuie legat acțiunile pentru pace de îndeplinirea planului, a sarcinilor puse de partid în domeniul construcției socialiste în agricultură, în industrie ș.a.m.d.; concret – luat ramură cu ramură, aspecte dintr-o ramură, din alta, arătat succesele oamenilor muncii – asta întărește încrederea în forțele lor – arătat neajunsurile, cauzele acestor neajunsuri, cu îndrăzneală.

Astfel vom ajuta organizațiilor de partid și obștești, vom ajuta organizațiilor de stat să-și îndeplinească sarcinile lor mai conștincios. Tot așa temeinic întocmite aceste articole. În această privință să vă dăm un exemplu. Probabil că de aici se inspiră și presa locală.

În Scânteia din 21 iunie e o redare a întâlnirii cu tovarășii mineri fruntași și stahanoviști: se intitulează „O întâlnire de neuitat”. Cu litere mari „Tovarășul Gheorghiu-Dej de vorbă cu stahanoviști și fruntași”. De ce o întâlnire de neuitat? De ce să nu fim mai sobri, mai modești?

„Cu inimile bătânde de emoție, de nerăbdare și de bucurie etc. etc.”, punând în gura minerilor „Mie, vechi miner, mi-au dat lacrimi în ochi”. De ce să-ți dea lacrimi în ochi? Comentarii: „Ei simțeau că au în față pe cel mai bun tovarăș, frate și părinte al lor, pe conducătorul partidului”. Ce e aia părinte al lor? E o imitare neserioasă. A scrie așa, împingem la neseriozitate. Părinte al oamenilor muncii e tovarășul Stalin. Nu așa trebuie să se vorbească despre lucrul acesta. Trebuie să știm a păstra marginile. E dezgustător, când citești, neplăcut. Asemenea mod de a prezenta lucrurile trebuie să-l facă elementele mic burgheze cu limba lor lungă de catifea. Trebuie combătut aceasta din partea tovarășilor noștri din câmpul presei.

Și mereu „partidul și tovarășul Gheorghiu-Dej, partidul și tovarășul Gheorghiu-Dej”. Dacă mă izolează de el? Parcă n-ași fi și eu membru de partid, membru în Comitetul Central. De ce nu scoatem fața Comitetului Central, a organului? Să se simtă că există o conducere, și o conducere tare după zdrobirea grupului de oportuniști din partidul nostru, că partidul nostru merge ferm pe calea bolșevizării și lichidează calm și cu hotărâre rămășițele social-democrate, oportuniste din rândurile sale.

Tot articolul: Gheorghiu-Dej, Gheorghiu-Dej. Credeți că faceți un serviciu scriind mereu așa Gheorghiu-Dej? Parcă cu sila îl băgați pe gât oamenilor.

Să vorbim de Comitetul Central, de linia C.C., de sarcinile puse de C.C. și mai modest, mai sobru să scoatem fața partidului. Partidul e forța. Trebuie să întărim autoritatea, prestigiul partidului. „Neam de neamul meu n-a visat să calce treptele clădirii Consiliului de Miniștri, nicidecum să stea de vorbă suflet la suflet cu președintele consiliului de miniștri”, „Iubitul tovarăș Gheorghiu-Dej, iubitul, mult prea iubitul...”. Ce e maimuțăreala asta caraghioasă?

Cred că și în provincie tot la fel merg lucrurile. Să nu sărim peste cal. „Pentru asta mulțumim partidului nostru, vă mulțumim Dv. din toată inima tovarășe Gheorghiu-Dej”. Dacă a mulțumit partidului e foarte bine, de ce să nu ne oprim aici? „Și încredințază pe președintele Consiliului de miniștri de sprijinul lor în noua sa muncă”. În primul rând, partidul ne trimite pe fiecare la cutare ori la cutare muncă și dacă nu o îndeplinim bine poate să ne trimeată și la plimbare. De ce să nu scoatem în evidență fața partidului și de ce să obișnuim muncitorii să vorbească în felul acesta. Tot articolul dintr-un capăt în altul: Gheorghiu-Dej,

Gheorghiu-Dej. E și partidul și Comitetul Central dar puși așa, unul ici, altul dincolo.

„Până noaptea târziu tovarășul Gheorghiu-Dej stă din nou de vorbă cu minerii. Minerii stahanoviști și fruntași în producție au ridicat paharul în sănătatea mult iubitului conducător”. De ce trebuie să băgăm aici paharul? Închipuiți-vă ce agitație poate să se facă în străinătate că le-a dat vin, i-a îmbătat. Unde ați mai pomenit așa ceva?

„Ziua de 17 iunie, când minerii au stat de vorbă cu conducătorul lor va rămâne vie în sufletul lor”. „Și acum când îmi amintesc simt cum îmi bate inima”. Dacă are inimă, cum să nu-i bată. „În ziua asta am întinerit cu mulți ani”. Am și darul să întineresc oamenii, e neserios.

„Am văzut cât de bine cunoaște tovarășul Gheorghiu-Dej traiul nostru în mină”. Alții ar putea să spună: „dacă îl cunoaște, de ce nu e apă potabilă, de ce nu e serviciu sanitar, de ce nu sunt medici? E cu atât mai grav”.

Nu știm, tovarăși, să spunem lucrurile cum trebuie. „Dând mâna cu conducătorul partidului, fiecare miner a avut sentimentul că odată cu el parcă strâng mâna tovarășului Gheorghiu-Dej toți ortacii din brigadă. Acum nu ne mai temem de nici o greutate, tovarășul Gheorghiu-Dej se gândește la noi, se bizuie pe sprijinul nostru”. Până acum nu ne-am gândit, nu ne-am sprijinit pe ei.

Alt articol. „Marea bucurie a minerilor din V. Jiului”. „Cel mai iubit fiu al poporului nostru... Au arătat grija părintească cu care au fost primiți de tovarășul Gheorghiu-Dej”. „Minerul Avram Doțiu despre întâlnirea cu tovarășul Gheorghiu-Dej, o descriere romantică”. „Noi, cei 40 de mineri ne aflăm în sala Consiliului de Miniștri. Deodată cineva anunță sosirea tovarășului Gheorghiu-Dej. Liniștea se face mai adâncă. Cu deosebită atenție ne-a întrebat când am sosit, cum ne-am odihnit, cum o ducem cu sănătatea. Doțiu te făcea să retrăiești acel moment de neuitat. Grija părintească a tovarășului Gheorghiu-Dej...”.

Nu e scoasă fața Comitetului Central, linia sa, fermitatea sa, linia partidului.

Tovarăși,

Poate v-am plictisit cu citania aceasta, dar v-ași ruga foarte mult să punem capăt dezmățului. Trebuie să prezentăm lucrurile serios, n-avem nevoie de propagandă ieftină. Masele populare stau să se orienteze. Ele te cinstesc atunci când tu le cinstești, te sprijină atunci când tu le sprijini, când te identificezi cu interesele lor, când muncești pentru nevoile clasei muncitoare. Nu e nevoie de fraze din acestea de culori țipătoare, bune pentru poezii, pentru natură, pentru țara noastră, pentru poporul nostru minunat.

Trebuie hotărât împiedicat, sub control, tot ce se vorbește în legătură cu secretarul general al partidului, sublinieri serioase și întotdeauna legate de Comitetul Central, de partid, întotdeauna scos puternic în evidență conducerea partidului și împiedicat tendința micii burghezii din rândurile partidului nostru,

dispusă la asemenea gâdilări. Nici măcar nu sunt sincere. Trebuie combătut asemenea manifestări. Așa cum erau dispuși să aduleze anumite lucruri, tot așa sunt dispuși azi să scoată sabia să măcelărească lumea, dar nu pe bază de analiză, nu e o revoltă sănătoasă.

Așa că vă rog foarte mult să luați în considerare ceea ce vă atrag atențiunea.

Aveți un mare rol. Puteți orienta organizațiile de partid, puteți ajuta organele de partid, atras atenția, cuminte, tacticos, pentru a imprima asemenea caracter. Sunt în provincie fel de fel de manifestări, vine unul și ține un discurs: Mult iubitul, mult preaiubitul, n-are ce spune și se bagatelizează. Dacă te uiți, nimic n-a spus, nu se bazează pe material documentar.

Suntem în perioada construcției. Clasa muncitoare e la putere, e în perioada construcției și nu poate construi dacă nu se documentează, dacă nu prezintă lucruri bazate pe o documentare serioasă, concretă, precisă.

Una era caracterul și forma presei noastre în ilegalitate și alta acum, când clasa muncitoare, partidul e la putere. E evident că trebuie să ridicăm nivelul, calitatea presei noastre la nivelul sarcinilor partidului de construcție a socialismului. Cu discursuri, cu „mult prea iubitul” nu se construiește socialismul. Cei care își închipuie că pot imprima un caracter mobilizator, conducător, presei noastre, scriind articole pe vârf de condei, goale de conținut, se înșală. Viața practică, experiența de până acum, arată că demagogii n-au reușit și nu reușesc să facă carieră. Oamenii se judecă după munca lor. N-ai lucrat bine la colectare, nu ți-ai întocmit temele de luptă, nu ți-ai întocmit planul de luptă, n-ai să ai rezultate; la Ministerul Agriculturii, în munca de recoltare, în industrie se cere multă precizie, nu demagogie. Citate se fac câteodată că se potrivesc ca nuca-n perete. Nu folosim clasicii noștri pentru a identifica care sunt elementele principale care împing înainte lucrurile.

Trebuie să ne bazăm activitatea noastră de presă pe cunoașterea profundă, multilaterală, temeinică a lucrurilor și atunci știm cum să le prezentăm; nu așa ușuratic.

Iată, tovarăși acestea sunt cele două direcții unde trebuie să concentrăm atenția maselor largi populare.

Tov. Chișinevski – Linia partidului nostru este cunoscută oamenilor muncii. Partidul nostru duce o politică proletară de clasă, o politică neșovăitoare de construire a socialismului, bazată pe ofensiva neîntreruptă împotriva capitalismului.

Aici e o dovadă că Comitetul Central, în frunte cu tovarășul Gheorghiu-Dej, privesc lucrurile nu dogmatic, că ceea ce s-a scris într-un document rămâne așa, – ci bazat pe noi date dă un document care le face cunoscute partidului.

Presa noastră va trebui în mod concret să trateze pentru fiecare muncă rolul organizațiilor de partid, cum luptă pentru îndeplinirea planului, cum se ocupă de nivelul de trai al muncitorilor. Nouă, comuniștilor, nu poate să ne fie indiferent dacă este sau nu apă potabilă, de aceea nu poți înlocui cu cuvinte ieftine o astfel de problemă importantă de partid și de stat. Deci presa centrală și regională și raională să se ocupe de aceste probleme.

Accentul se pune pe mineri, pe elementele de frunte ale clasei muncitoare, dar sunt teze care trebuiesc reluate de presă și în raioanele unde nu sunt mine și aplicate la toate domeniile de activitate.

Sunt indicate pe puncte sarcinile de mecanizare a muncii. Organizarea temeinică a muncii pentru îndeplinirea planului de stat și supraîndeplinirea planului. Aceste probleme puse la cărbune pot fi extinse la toate ramurile de activitate.

Grija pentru condițiile de muncă ale oamenilor muncii. Partidul clasei muncitoare nu se ocupă numai cu ridicarea maselor la revoluție, ci și de îngrijirea oamenilor muncii, bineînțeles cu mijloacele posibile.

Se prevăd măsuri pentru recrutarea și pregătirea cadrelor de mineri. Aceasta e o problemă vitală pentru că sunt fluctuații.

Partidul și guvernul iau o serie de măsuri, dar munca politică de masă nu poate rămâne izolată. Să vegheze ca aceste măsuri preconizate de partid și guvern să fie realizate.

Există un dușman văzut și un dușman nevăzut. Unul care lucrează activ și unul din propriile noastre rânduri: nepăsarea față de aplicarea hotărârilor partidului și guvernului.

Problema recrutării și pregătirii cadrelor trebuie tratată și pentru alte ramuri. Problema cadrelor noi, ieșite din sânul clasei muncitoare, sarcina de descoperire a elementelor dușmane din rândul intelectualității tehnice.

Tovarășul Gheorghiu a mai ridicat și alte probleme. Am dat pe scurt câteva elemente esențiale. Tovarășul Gheorghiu-Dej a arătat măsurile legate de ședința Consiliului Mondial al Păcii: rezolvarea pașnică a problemei germane. Foarte just a spus, țării noastre nu-i e indiferentă această problemă. Popularizarea activității internaționale pentru apărarea păcii, punerea concretă a problemelor, nu în general; temeinică și susținută propaganda antiimperialistă, demascarea urii de om, a urii de viață, mizeria din țările imperialiste, demascarea contradicțiilor din lagărul imperialist, concret, pe bază de fapte.

Poporul trebuie să fie pregătit pentru orice caz, pentru orice eventualitate, trebuie cultivată o ură neîmpăcată împotriva dușmanului. Asta e datoria noastră. Asta e sarcina noastră, a conducerii partidului și a tovarășilor care se ocupă cu popularizarea liniei partidului. Trebuie învățat de la Pravda cum tratează zilnic această problemă.

Tovarășul Gheorghiu-Dej a atins chestiunea propagandei active, bazată pe fapte, împotriva fascismului titoist. Aceasta este una din sarcinile noastre centrale. Teza politică-teoretică a demascării fascismului titoist a fost și rămâne Rezoluția Biroului Informativ în problema situației din P.C.I. și articolul redacțional din Rude Pravo.

În domeniul îmbunătățirii presei noastre, tovarășul Gheorghiu-Dej a dat câteva indicații practice concrete. Avem o hotărâre apărută în „Lupta de clasă”, privind „Scânteia”. Se întâmplă că se uită astfel de documente importante și atunci se alunecă spre tratarea greșită a unor probleme mari de stat și de partid.

Revin asupra demascării continua a fascismului titoist. Scânteia, Viața Sindicală, România Liberă în linii mari se prezintă bine, apar o serie de articole suficient de convingătoare, dar a lipsit demascarea politicii externe a fascismului titoist care constituie o agentură a imperialismului.

În momentul actual în fața presei noastre stă și sarcina de a trata probleme ale aparatului de stat propriu-zis.

Partidul și guvernul au luat o serie de măsuri de întărire și curățire a aparatului de stat. Presa noastră trebuie să trateze această temă în lumina învățăturilor lui Lenin și Stalin și a Hotărârilor partidului nostru, bazate pe această învățătură. Tezele le avem în articolul redacțional și în expunerea tovarășului Gheorghiu-Dej; problema circulației mărfurilor; problema alianței clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare, condițiile de întărire a acestei alianțe cu asigurarea rolului conducător al clasei muncitoare, ca bază a existenței însăși a regimului de democrație populară.

De obicei noi vorbim de producție cu zorzoane; se vorbește foarte mult cantitativ. Partidul și statul au obținut succese calitative în domeniul producției. Nu înseamnă să renunțăm la tratarea problemei cantității, dar ar fi interesant ca presa noastră să trateze indicele calitativ, mișcarea prețului de cost, creșterea nivelului tehnic al clasei muncitoare, faptul că muncitorii pot să lucreze la mașini complicate. Dând exemple vii, concrete, creăm un interes în mase cu privire la ridicarea nivelului tehnic al clasei muncitoare. Asta e extrem de important.

Despre G.A.S. Tratarea din punctul de vedere al organizațiilor de partid; schimb de experiență atât pe linia gospodăriilor de stat, a întovărășirilor, a gospodăriilor colective, popularizarea concretă a exemplelor bune și a celor proaste și descoperirea lipsurilor mari, a greșelilor făcute, a călcării liniei partidului; tratarea principală a acestor probleme.

Asta ar fi pe scurt sarcinile pe care le considerăm urgente. Dacă ne-am gândi numai la aceste câteva sarcini am putea înțelege ușor câtă dreptate are tovarășul Gheorghiu-Dej, ce importanță mare au observațiile făcute.

Gazetarii trebuie să studieze operele lui Lenin și Stalin și pe baza studierii operelor lui Lenin și Stalin și a hotărârilor partidului să fie tratate problemele concrete ale partidului nostru. Așa vom putea în mod serios, temeinic, convingător,

concret mobiliza partidul, masele pentru lupta pentru continua întărire a partidului, pentru succesul liniei sale în lupta pentru construirea socialismului.

Tov. Leonte Răutu – În urma celor discutate aici, în urma lipsurilor dezvăluite e necesar să supunem unei sincere scrutări critice activitatea noastră.

Să luptăm pentru lichidarea rămășițelor presei burgheze, să căutăm să ne apropiem de felul de muncă a presei sovietice. S-a trasat sarcina de a ne îndrepta în special spre domeniul construcției socialiste și al luptei pentru pace. Va fi necesar să tratăm problemele cu seriozitate și temeinicie. Va trebui să facem foarte mari eforturi, nu de o zi, ci continue, pentru a răspunde cerințelor partidului, a Comitetului Central, a partidului în frunte cu tov. Gheorghiu-Dej.

Tovarășul Gheorghiu-Dej – Cred că n-ar strica să întărim controlul asupra presei, asupra regiunii și de la regiune în jos. Un contact mai strâns, studierea presei care apare la regiune și de către regiune, care apare în jos, și în mod operativ de îndrumat munca tovarășilor din câmpul presei. Periodic, o dată pe lună, dacă nu mai des, să fie chemați și analizată activitatea presei în fiecare regiune, de arătat succesele obținute de presa din regiune, dat ca exemplu pe cei mai buni lucrători, cele mai bune articole pentru restul regiunilor și dat ca exemplu prost acele neajunsuri care sunt în alte regiuni. Deci propun să se întărească controlul de sus în jos asupra regiunii, controlul de la regiune în jos. Ședințe lunare cu responsabilii organelor de presă, analiza activității lunare, controlul proiectului de plan pentru luna viitoare. Să întocmească planuri lunare începând cu presa centrală până jos.

Trebuie puși tovarăși special care să studieze temeinic tot ce apare în decurs de o lună, să întocmească referate cu tot ce e caracteristic. Să fie chemați tovarăși, să li se dea exemple bune și negative și să fie îndrumată presa noastră. Aceasta să devină o regulă în activitatea noastră propagandistică. Începând de azi să facem ca o regulă acest lucru și atunci vor fi obligați toți să fie mai atenți, știind că vor fi controlați. Altfel, dacă controlăm din an în paște, lucrează fiecare după capul lui.

Concret, trebuie studiat presa în decurs de o lună, ce probleme a tratat, cum le-a tratat, ce neajunsuri are presa, urmărit aceasta cu cea mai mare strășnicie și cerut la toți lucrătorii din domeniul presei să-și completeze cunoștințele. Să se profileze pe probleme, altfel nu vom putea ridica calitatea presei noastre, vom trata mereu în general, în general, în domeniul construcției se tratează în general. Dacă luăm problema tratată în V. Jiului, centru de greutate al activității organelor noastre de presă în regiunile unde sunt mine trebuie să fie puse pe producția minelor, a organizațiilor de partid, a organizațiilor obștești. Sunt și alte probleme, dar acolo centru de greutate se pune pe acestea. În altă regiune cu caracter agricol se pune centrul de greutate pe probleme agricole. Asta nu înseamnă că tratează probleme

legate numai de producție, va trata toate problemele, însă în centru stă aceste probleme. Acolo unde e industrie metalurgică, industrie textilă, se pune accentul pe aceasta. Dacă sunt tot felul de industrii, se tratează rând pe rând și în concret toate acestea. Însă toate acestea trebuie adunate, făcută o analiză a activității presei centrale, spus principalele lipsuri și atunci vom avea un control permanent asupra activității presei noastre și nu o vom lua razna nici încolo nici înapoi.

Eu n-am vrut să spun să nu se mai vorbească despre Gheorghiu-Dej. Am arătat forma în care se scrie, care nu face nici un serviciu partidului. Trebuie scoasă în evidență fața partidului. Trebuie sos în evidență Comitetul Central și nu izolat pe Gheorghiu-Dej, de partid, ceea ce ar fi o foarte mare greșală. E o propagandă ieftină. Poporul prețuiește pe fiecare dintre noi după rezultatele muncii. Poți să spui nu striga, și el tot o să strige, dar să nu-i băgăm pe gât așa ceva; e dezgustător.

Iată cele două direcții în care trebuie să mergem.

(Arhivele Militare Române, fond microfilme, rola AS 1-1521, cadrele 1-20)

THE ROLE OF THE WRITTEN PRESS IN COMMUNIST PROPAGANDA. RECORD OF THE MEETING OF THE C.C. OF THE R.W.P. OF 2 JULY 1952

Abstract

The document is speech of Gheorghe Gheorghiu-Dej at a meeting with the representatives of the written press, in which he asked them to cease his personality cult.

POZIȚIA ROMÂNIEI FAȚĂ DE INSTAURAREA REGIMULUI REPUBLICAN ÎN GRECIA

RADU TUDORANCEA

Urmare a înfrângerilor suferite de armata elenă în Asia Mică și a prevederilor tratatului de pace de la Lausanne, imaginea monarhiei în Grecia suferise vizibil. Într-o perioadă în care curentul monarhist se compromisese și prin organizarea unei lovituri de stat, ce eșuase, în toamna anului 1923, ascensiunea republicanilor eleni era din ce în ce mai evidentă. Astfel, chiar și în rândul membrilor partidului liberal se contura un nucleu republican tot mai puternic, ai cărui membri, întrucât întâmpinaseră opoziția conducerii partidului liberal, nu au ezitat să se alăture, în cele din urmă, Uniunii Republicane. De altfel, rezultatul alegerilor din decembrie 1923 avea să fie relevant în privința ascensiunii curentului republican pe scena politică elenă. Astfel, pe lângă numărul de mandate obținute de liberali (250 mandate), în rândul cărora tot mai mulți aparțineau facțiunii republicane, rezultate bune obținuse și Uniunea Republicană, forță politică tânără, cristalizată în jurul lui Alexandros Papanastasiou. Programul ambicios de reforme al acestei formațiuni politice avea să conducă la obținerea a 120 de mandate la momentul alegerilor din decembrie 1923, iar ascensiunea avea să continue, concretizându-se atunci când liderul și în același timp fondatorul Uniunii, Alexandros Papanastasiou, a fost însărcinat cu formarea guvernului, la 12 martie 1924. Acestor evoluții le fusese favorabilă și constituirea, în vara anului 1923, a Ligii Militare, formațiune cu un caracter pronunțat antimonarhist, avându-i în frunte pe generalii Pangalos, Othonaios și Kondylis. De altfel, generalii Pangalos și Kondylis aveau să intervină cu trupe și să înnăbușe proiectata lovitură de stat ce fusese organizată de monarhiști, în octombrie 1923¹. Atmosfera era tot mai favorabilă republicanilor de la Atena, mărturie stând și temerile exprimate de către Romanos reprezentantului României la Paris, esența fiind aceea că „proclamarea republicii era iminentă”². Oficialul elen îi transmitea reprezentantului României la Paris că Venizelos, deși de convingere republicană, nu era încă decis în privința menținerii sau schimbării regimului monarhic, conștient fiind că România și Serbia ar fi fost adversare instituirii unui regim republican în Grecia³.

Între timp, în Grecia, după desfășurarea alegerilor din decembrie 1923 și aflarea rezultatelor acestora, membrii familiei regale elene, la sfatul generalului Plastiras, au părăsit Grecia, la 19 decembrie 1923, astfel încât Pavlos Kondouriotis

¹ Despre evoluția Ligii Militare, John Campbell, Philip Sherrard, *Modern Greece*, London, 1968.

² ABNR, fond Saint Georges, P.CVIII, D5, T. Paris, nr. 310/5 decembrie 1923, semnată Antonescu.

³ Ibidem.

devenea regent. La începutul lui ianuarie 1924, Venizelos revenea în Grecia și era ales președintele Constituyentei. Nu mai târziu de 11 ianuarie 1924, Eleftherios Venizelos constituia guvernul, al cărui scop era în primul rând organizarea plebiscitului ce avea să soluționeze chestiunea regimului. În fața presiunilor republicane tot mai puternice ce vizau proclamarea republicii, dar și pe fondul unui declin de popularitate, Venizelos a făcut pasul înapoi, un nou guvern constituindu-se în februarie 1924, avându-l în frunte pe Kafandaris. Nici cabinetul Kafandaris nu a reușit să se mențină prea mult la putere (dovadă a sprijinului tot mai fragil de care se bucurau liberalii în Cameră), astfel încât liderul Uniunii Republicane, Alexandros Papanastasiou, aflat într-o evidentă creștere de popularitate, avea să formeze noul guvern, la 12 martie 1924. La mai puțin de două săptămâni, la 25 martie 1924, Adunarea Constituantă a Elenilor vota înlăturarea dinastiei de Glücksburg, „având în vedere nenorocirile ce a adus asupra Națiunii și în convingere că numai regimul republican, care este potrivit cu caracterul poporului elen, cu moravurile sale politice și cu educația sa parlamentară, poate asigura libertățile sale și a-l ajuta a propăși moralmente, a se reface economic și a ridica civilizația sa din toate punctele de vedere”⁴, hotărând, în același timp, ca Grecia să devină republică de formă parlamentară, „cu condițiunea ca această hotărâre să fie aprobată de-a dreptul de popor, prin un plebiscit, ale cărui amănunte privitoare la dată, chipul în care se va face și chezășiile că el va avea loc cu nepărtinire se vor reglementa prin decret.”⁵

Astfel, Republica Elenă lua naștere, odată cu rezultatul pozitiv al plebiscitului ce avea să se desfășoare la 13 aprilie 1924.

În cele ce urmează ne vom referi la poziția României față de cursul evenimentelor de la Atena. Am amintit anterior de exilul familiei regale a Greciei, care a început în decembrie 1923. Este important de arătat că după părăsirea Greciei familia regală s-a îndreptat spre Constanța, unde a sosit la 22 decembrie 1923. Pe durata șederii pe teritoriul românesc (una scurtă, de altfel, întrucât deja în ianuarie 1924 părăsea România), familia regală elenă nu a participat la ceremonii oficiale, iar la începutul anului 1924 se îndrepta spre Neapole, pentru omagierea fostului suveran al Greciei, Constantin, decedat între timp.

Proclamarea republicii la Atena nu putea fi un eveniment care să fie primit cu entuziasm la București, așa încât, treptat, s-a făcut simțită o tendință descendentă în ansamblul relațiilor româno-elene, chiar dacă, de exemplu, în timpul conferinței Micii Înțelegeri de la Belgrad, în ianuarie 1924, deși înainte de

⁴ Arhiva Ministerului Afacerilor Externe (în continuare AMAE), fond Grecia – 71, vol. 74, Raportul no.336 cu o anexă, de la legația României din Atena, din 4 februarie 1935, cuprinzând textul *Legii privitoare la îndepărtarea Dinastiei Glücksburgilor de la tronul Greciei, precum și despuierea membrilor ei de naționalitatea elenă*, publicată în „Monitorul Oficial” elen, no. 64, volum I, din 25 martie 1924, f. 118.

⁵ Ibidem.

proclamarea republicii, participanții conveniseră „să nu intervină în nici un fel în soluționarea problemelor regimului din Grecia”⁶.

Chiar și așa, temerile privind o oarecare distanțare a României începeau să fie prezente tot mai mult la Atena, iar acest fapt se făcea simțit cel mai mult în presa elenă, indiferent de orientare. Astfel, un periodic considerat de orientare liberal-venizelistă, „Kirix”, din 31 martie 1924, făcea o analiză a situației existente în planul relațiilor româno-elene după detronarea dinastiei în Grecia. Articolul respectiv fusese inspirat autorului de unele declarații privitoare la relațiile dintre România și Grecia, făcute de ministrul de Externe român, I.G. Duca, în Cameră, declarație care contrazicea unele informații apărute în diverse periodice monarhiste; periodicele monarhiste declanșaseră o campanie de propagandă ce avea în centrul său informația potrivit căreia guvernul român, în urma detronării dinastiei Glücksburg, ar fi decis expulzarea în masă a tuturor supușilor eleni de pe teritoriul României⁷. Articolul arăta de asemenea că „guvernul român, ca un guvern al unei țări cu adevărat civilizate, care respectă independența popoarelor, a dat dovadă că nu este câtuși de puțin dispus să se amestece în afacerile politice interne ale unui stat străin, cu atât mai mult când este vorba de un stat amic și aliat”⁸. Pe de altă parte, „Eleftheron Vima”, numărul din 28 mai 1924, aborda de asemenea problema, însă dintr-un unghi de vedere mult mai critic. Acest periodic își exprimase în aparițiile anterioare nedumerirea în privința încetinelii ce arătase România în chestiunea recunoașterii noului regim elen, singura explicație din partea autorităților fiind aceea că întârzierea s-ar fi datorat absenței Suveranului României din București. De această dată, ziarul arăta că nu mai puteau exista nici un fel de pretexte pentru amânarea recunoașterii, întrucât regele „se afla deja de mai multe zile în capitala sa”, iar guvernul elen încă nu primea nici o comunicare oficială de recunoaștere a noului regim existent în Grecia. Articolul în cauză concluziona că „impresia produsă în opinia publică grecească de tăcerea românească este dureroasă [...], și suntem cu atât mai mult îndreptățiți a ne mira cu cât și Primul Ministru și ministrul Afacerilor Străine ai României n-au încetat, cu orice ocazie, a accentua sentimentele de prietenie ale poporului român față de Grecia”⁹. Frecvența acestui tip de articole din presa elenă este sugestivă și arată o creștere a neliniștii, în rândul mediilor politice de la Atena, față de lipsa de reacție a României în chestiunea transformărilor survenite în fruntea statului elen.

⁶ Decizia era cu atât mai importantă cu cât două dintre statele membre ale Micii Înțelegeri, România și Iugoslavia, aveau legături dinastice cu familia regală elenă.

⁷ AMAE, fond Grecia – 71, vol. 84, Raportul no. 145 din 1 aprilie 1924, cuprinzând o anexă, adresat lui I.G. Duca, semnat Vasilake, f. 38.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, Rap. No 752, cu o anexă, din 29 mai 1924, de la Legația României din Atena, semnată Simonescu, f. 41.

Primii pași către recunoașterea noului regim de la Atena de România aveau să fie făcuți abia din luna mai 1924, atunci când Bucureștii decideau să acrediteze temporar ca reprezentant diplomatic al României la Atena pe Djuvara. De îndată ce guvernul elen a fost notificat în legătură cu această numire, s-a pronunțat imediat, considerând măsura drept o „amabilă atențiune”¹⁰. De altfel, foarte curând, guvernul de la Atena transmitea la București că declarațiile făcute de ministrul de Externe al României în luna mai însărcinatlui cu Afaceri elen din București, precum și faptul în sine că fusese desemnat deja viitorul ministru al României la Atena, erau considerate „probe suficiente că România a recunoscut Republica greacă”, astfel încât, după cum arăta un oficial român al Legației de la Atena, „bunele relațiuni dintre guvernul elen și Legațiunea noastră vor putea, fără nici un inconvenient, să continue, ca și până acum, în forma lor actuală”¹¹. Totuși, abia din septembrie 1924 noul ministru al României la Atena, Constantin Langa Rășcanu, avea să se prezinte la post, desăvârșind astfel recunoașterea de România a transformărilor apărute în Grecia.

În acest context, prima întrevedere dintre Langa Rășcanu și titularul portofoliului Externelor de la Atena, Gheorghios Russos, reprezintă un barometru al stadiului relațiilor româno-elene, către sfârșitul anului 1924. În timpul amintitei întâlniri, Russos îi declarase ministrului României la Atena că: „guvernul elen e adânc măgulit că Majestatea Sa, Regele Ferdinand, și guvernul său, v-au desemnat să fiți primul reprezentant al României pe lângă tânăra Republică greacă”¹². Ministrul de Externe elen considera că activitatea diplomatică anterioară a lui Langa Rășcanu reprezenta un motiv în plus pentru cele două state să poată îndepărta „orice neînțelegeri și de a restabili legături cordiale trainice între cele două state”¹³. Russos continuase prin a evidenția interesele comune ale României și Greciei, arătând că prin „oarecare stăruință” se putea ajunge la o înțelegere deplină între cele două state¹⁴. Înaltul oficial elen își exprima, de asemenea, convingerea că „statele mici din Orient, România, Grecia, Iugoslavia și Bulgaria [...] ar trebui să ne dăm seama că numai printr-o apropiere strânsă între noi toți, care după mine ar merge până la înfăptuirea unei Confederațiuni, consolidarea noastră e asigurată”¹⁵. Russos se grăbise să dea și asigurări cu privire la situația internă a Greciei, arătând că poporul elen, istovit de anii de război și de luptele interne, nu își dorea decât liniște și pace.

¹⁰ Ibidem, telegrama no 832, din 13 iunie 1924, de la Legația României de la Atena, f. 43, semnată Simonescu.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, vol. 84, Raport nr. 1225, din 4 septembrie 1924, de la Legația României de la Atena, semnat Langa Rășcanu, f. 45.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

Prima întrevvedere dintre Langa Rășcanu și Russos a cuprins și abordarea altor chestiuni, între care cea mai importantă a fost problema aromânilor din Grecia și a drepturilor acestora, singurul factor care poate fi considerat sursa unor fricțiuni în planul relațiilor bilaterale.

Abia sosit în capitala Greciei, ministrul României avea să fie primit curând și de Alexandros Papanastasiou, liderul Uniunii Republicane, cel considerat „înfăptuitorul Republicii elene”, fost lider de cabinet, în perioada martie – iulie 1924. Acesta a ținut să îl asigure pe Langa Rășcanu că toate partidele politice elene, indiferent de orientare, aveau „cea mai sinceră și mai hotărâtă dorință de a ajunge la o intimă înțelegere, la o frăție trainică între cele două țări și popoare”¹⁶. După ce Papanastasiou subliniase că interesele și dușmanii celor două state erau comune, mai mult, că „nimic nu ne desparte și totul ne apropie”, Langa Rășcanu a considerat necesar să amintească că exista totuși o chestiune care întuneca deseori relațiile româno-elene, aceasta fiind legată de situația comunității aromânilor din Grecia, care deși „pașnică și muncitoare, e departe de a avea un trai pe deplin liniștit”¹⁷. În același timp, ministrul României arăta că dacă într-adevăr partidele politice și oamenii politici eleni își doreau o „intimă prietenie” cu România, era de datoria lor să ia apărarea populațiilor românești din Grecia și să împiedice „orice vexațiuni din partea autorităților”¹⁸.

În ansamblu, însă, recunoașterea de România a regimului republican din Grecia avea să conducă, treptat, la strângerea legăturilor dintre cele două state. Sugestivă în acest sens este și acțiunea Greciei, la nivel diplomatic, prin intermediul ministrului său la Moscova (după proclamarea republicii, statul elen a stabilit relații diplomatice cu URSS), de a oferi informații României cu privire la unele chestiuni de interes major pentru statul român, precum problema tezaurului. Potrivit unui raport al legației României la Atena, ministrul Greciei la Moscova, Panurias, a primit instrucțiuni, înainte de a pleca la post, de la titularul Externelor elen, de a se ocupa îndeaproape și de chestiunile ce interesează România¹⁹. Recomandările date de noul ministru al Afacerilor Străine elen, Lucas Roufos, reprezentantului elen la Moscova erau, mai exact, de a „face o anchetă discretă în chestiunea tezaurului nostru și să caute a afla dacă diriguitorii moscoviți nutresc aceleași idc. asupra Basarabiei”²⁰. Mai mult, ministrul Afacerilor Străine elen îl

¹⁶ Ibidem, Raport no. 1523, din 26 octombrie 1924, de la Legația României de la Atena, semnat Langa Rășcanu, f. 55.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, vol. 84/Grecia, Raport nr. 823, din 8 mai 1926, de la Legația României la Atena, semnat Langa Rășcanu, f. 97.

²⁰ Ibidem. Ministrul elen trebuia de asemenea, „să studieze organizarea și efectivele Armatei Roșii și să comunice de urgență orice pregătiri ar face autoritățile militare sovietice în contra României”.

autorizase pe Panurias să trimită informațiile respective direct ministrului României la Atena, Langa Rășcanu. Astfel, nu mai târziu de mijlocul lunii iunie 1926, ministrul României la Atena primea un prim raport de la ministrul elen Panurias, din Moscova. Acesta din urmă purtase o discuție cu Litvinov, care îi accentuase că problema Basarabiei era cea care separa cele două state (România și URSS) și că doar timpul putea să ofere o soluție la respectiva chestiune („le temps seul donnera une solution à cette question qui rend la situation de la Roumanie beaucoup plus grave que la nôtre”)²¹. Aceste servicii de natură diplomatică, oferite cu generozitate de Grecia oficialilor români, se constituie într-o dovadă în plus în privința noului curs în relațiile româno-elene, unul în mod evident ascendent.

ROMANIA'S POSITION IN RELATION TO THE ESTABLISHMENT OF THE REPUBLICAN REGIME IN GREECE

Abstract

The adoption by the National Assembly of a new constitution and the proclamation of the republic, on 24 March 1924, had a negative impact on the relations with Romania. The “silence” of Bucharest and the lack of reaction by the Romanian authorities to this change of regime was interpreted in Athens as an “unfriendly” attitude towards the abolishing of monarchy in Greece, under the circumstances in which the two ruling dynasties had become double related (through the marriage of Carol to Elena and the marriage of George, who had acceded in the meantime to the Greek throne under the name of George II, to Elisabeth). After a period of “cold” relations between the two states, Romania acknowledged the republican regime in Greece. The timid steps taken in the month of May with the temporary accreditation of a diplomatic representative in Athens, in the person of Djuvara, managed to persuade the Greek officials of Romania's good will. However, several months were needed until the new Minister of Romania, Constantin Langa Rășcanu, took office in Athens in the autumn of 1924 (September), after which the Romanian-Greek relations went back to normal and developed over the following years, to reach an apex with the signing of the non-aggression pact of 1928 and Venizelos' visit to Romania in the summer of 1931.

²¹ Ibidem, Raport nr. 1086, din 19 iunie 1926, de la Legația României din Atena, („Diriguitorii ruși și Basarabia”), semnat Langa Rășcanu, f. 98. Același Panurias îi transmitea lui Langa Rășcanu că, în timpul unei discuții cu o „înalță personalitate”, respectivul îi declarase că, în rândul diriguitorilor ruși în general, prevala ideea potrivit căreia, „mai devreme sau mai târziu”, URSS avea să anexeze nu numai Basarabia, ci și statele baltice.

OPINII

COMERȚUL ORIENTAL AL POLONIEI. O ABORDARE RECENTĂ ÎN CARTEA LUI ANDRZEJ DZIUBIŃSKI, *DRUMUL ORIENTULUI. COMERȚUL POLONIEI CU POARTA OTOMANĂ ÎN SECOLELE XVI–XVIII*¹

TATIANA COJOCARU

Evoluția schimburilor comerciale dintre Republica Polonă și Poarta otomană au putut fi minuțios studiate abia din deceniile 8 și 9 ale secolului trecut. Situația geopolitică a Poloniei, sensibil schimbată după cel de-al doilea război mondial, a împiedicat continuarea studiilor de istorie economică a relațiilor comerciale cu Orientul, atât de magistral începute de școala coordonată de profesorul Stanisław Hoszowski de la Liov. În perioada postbelică granițele Poloniei s-au modificat iar arhivele orașelor din estul Poloniei, orașe care au desfășurat un înfloritor comerț cu Levantul, s-au regăsit pe teritoriul Uniunii Sovietice, iar după 1989 pe teritoriul Belarusiei și Ucrainei. Distrugerea registrelor vamale din Arhiva Vistieriei a Archiwum Główne Akt Dawnych și a altor arhive în timpul bombardamentelor din ultimul război mondial a redus considerabil baza documentară internă².

Cunoscutul istoric polonez Andrzej Dziubiński³, orientalist apreciat, format în mediul academic din preajma profesorului Marian Małowist⁴, în cartea *Drumul Orientului. Comerțul Poloniei cu Poarta otomană în secolele XVI–XVIII*, readuce în discuție, într-o formă sintetică, chestiunea comerțului Poloniei cu Orientul. Sinteza sa se înscrie în seria de monografii dedicate comerțului diferitelor state cu Poarta otomană și editate în ultimele două decenii. Cartea profesorului Andrzej Dziubiński, rezultatul mai multor ani de cercetare, perioadă în care a publicat numeroase studii și articole, a stat la baza rândurilor ce vor urma. Intenția noastră

¹ A. Dziubiński, *Ślak Orientu. Handel Polski z Turcją w XVI–XVIII w.*, Warszawa, 1998.

² *Straty archiwów i bibliotek warszawskich w zakresie rękopiśmiennych źródeł historycznych*, tom 1, Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa, 1957.

³ A. Dziubiński, *Handel niewolnikami polskimi i ruskimi w Turcji w XVI wieku i jego organizacja*, în „Zeszyty Historyczne”, III, 1963; idem, *Drogi handlowe polsko-tureckie XVI stulecia*, în „Przegląd Historyczny”, LVI, 1965; idem, *Il commercio fra Polonia e Impero Ottomano dal Cinquecento al Settecento*, în „Islam, storia e civiltà”, 33, 1990.

⁴ Marian Małowist este autorul mai multor studii dedicate comerțului genovez și polon în Marea Neagră; titluri de referință: *Kaffa kolonia genueńska na Krymie i problem wschodni w latach 1453–1475*, Warszawa, 1947; *Handel lewantyński w życiu Polski w późnym średniowieczu i w początkach czasów nowożytnych*, în *Europa i jej ekspansja XIV–XVII w.*, Warszawa, 1993.

se mărginește la expunerea în aceeași manieră, continuă și totalizatoare, a tabloului comerțului Poloniei cu Orientul.

Autorul a studiat o vreme și arhivele Cameniței. Cum comerțul polon oriental a fost practic monopolizat de armeni, actele tribunalului armean din Arhivele Centrale de Stat din Liov și Kiev, emise în armeană, polonă și latină (autorul a studiat doar documentele în limba polonă și latină, 5 din cele 31 de tomuri, respectiv 2.500 de pagini din 17.000, adică 15%), constituie sursele care, alături de materialele deja editate, oferă indicii ce fac posibilă reconstituirea mecanismului relațiilor comerciale dintre Polonia și Poartă.

Cartea are opt capitole, la care se adaugă un capitol de concluzii, index de persoane și bibliografie. Cartea începe cu capitolul dedicat căilor comerciale, urmat de capitole dedicate mediului negustoresc, organizării tehnice a expedițiilor în Orient, mărfurilor aduse în Polonia și ofertei comerciale poloneze, influenței războaielor cu cazacii, rușii, otomanii și suedezii asupra comerțului cu Poarta.

Interesul Poloniei pentru comerțul oriental datează încă din secolele XIV-XV, când Liovul (1356) și Camenița (1432) figurau deja pe ruta comercială ce ducea, *via drumul tătarăsc* și mai apoi *moldovenesc*, la Caffa. Expansiunea otomană în Marea Neagră și Europa răsăriteană avea să stabilească, în cele din urmă, rolul Poloniei în comerțul levantin. Dacă creștinătatea a fost bulversată de cucerirea Constantinopolului de turci și dacă expansiunea otomană a fost percepută cu gravitate de întreg mediul politic european, aceste evenimente, departe de a fi fost privite superficial de la Cracovia, nu au afectat negativ comerțul oriental al Poloniei. Controlul pe care polonii l-au exercitat asupra Caffei în răstimpul 1462–1475 a contribuit la lansarea marelui comerț al Poloniei. Cucerirea în 1475 a Caffei și în 1484 a Cetății Albe și Chiliei nu a însemnat o criză efectivă a legăturilor cu Orientul. Către sfârșitul lunii august 1484, după cucerirea Cetății Albe, Baiazid II a dat un *kanun* prin care liovenilor li se reducea vama la 3,3%, îndemnându-i să continue negoțul. În tratatul de pace din 1489 dintre Baiazid II și Cazimir Jagiello sultanul reînnoia disponibilitatea sa față de negustorii poloni. Până în anii '40 ai secolului al XVI-lea aveau să se soluționeze marile diferențe dintre cele două state (s-a pus capăt politicii antiotomane a lui Jan Olbracht, care dorea să ia turcilor Cetatea Albă, Chilia și Moldova și revanșelor armatei otomane care în 1507 și 1523 au pustiit regatul polon etc.), semnarea păcii veșnice cu Poarta otomană în 1534 finalizând procesul de normalizare a relațiilor politice polono-otomane și stabilind condițiile în care negoțul cu Orientul a funcționat, sub cele mai bune auspicii, mai bine de un secol.

Încă de la începutul secolului al XV-lea căile terestre străbătute de negustorii poloni traversau Moldova. După 1540, când Suceava era arsă de turci, o singură corecție a fost adusă segmentului moldovenesc al rutei comerciale polono-orientale, prin mutarea capitalei de la Suceava la Iași (1565); Iașiul a preluat și calitatea de vamă. Cel mai important nod comercial al negoțului cu Orientul a fost

Liovul. Din Liov (orașul beneficia de dreptul de depozit – *jus depositarii*) drumul avea două variante. Prima variantă mergea de la Liov prin Tremblowita, Camenița, Hotin, Dorohoi, Iași; cea de-a doua din Liov prin Colomeea, Śniatyn, Cernăuți și Siret spre Iași. Din Iași spre Galați ruta traversa Moldova de-a lungul râului Bârlad, prin Scânteia, Vaslui, Bârlad, Tecuci. Din Galați sau Reni, cum aflăm din itinerariile trimișilor poloni la Poartă și acesta era și drumul negustorilor, negustorii urmau malul drept al Dunării la Isaccea (Obliczyca sau Isakkoy), unde era punct vamal. Alteori era preferată varianta Galați–Măcin. Ambele drumuri, de la Măcin sau de la Isaccea, se îndreptau spre Babadag, de unde prin Dobrogea se ajungea la Provadia, trecând prin Kuczuk Pazardzik (Medgidia), Bujuk Padzardzik, pentru a ajunge la Aitos, unde din nou drumul se bifurca: principala cale spre Adrianopol, unde era și vama, continua în Tracia prin Silivri spre Stambul, fiind cunoscută ca *drumul Stambulului*. Cea de-a doua cale ajungea tot la Stambul, prin Kirkilise, Vize și Czataldza (p. 18-25).

A. Dziubiński reconsideră rolul porturilor Cetatea Albă și Chilia. Cetatea Albă era legată de Liov și Camenița prin ruta Iași–Orhei–Bender. Prin Cetatea Albă se făcea comunicarea cu porturile anatoliene, prin mijlocirea Caffei: Trapezunt, Unye, Giresun, Samsunen, de unde porneau traseele spre Asia Mică și Persia. În Cetatea Albă erau îmbarcați sclavi cu destinația Caffa și Gozleve (Eupatoria), de unde prin vestul Crimeei ajungeau la Stambul. Din Cetatea Albă se răspândeau negustorii turci spre Kiev, Oçakov și Moscova.

Chilia era portul de tranzit pentru importul de vinuri din Creta și Peloponez. Pe lângă Galați și Reni, Ismail și Mangalia erau înscrise alternativ pe aceste rute. Astfel, în drum spre Ispahan, Sefer Muratovici alegea să traverseze Dobrogea, ajungea în portul Mangalia, unde existau legături periodice cu Trapezuntul.

Dacă în prima jumătate a secolului al XVI-lea negustorii poloni preferau tranzacțiile la Stambul și Adrianopole, din a doua jumătate a secolului se îndreaptă tot mai des spre Asia Mică, spre Ankara (după camerlot și mohair) și Bursa (după mătasea persană). Din Stambul spre Persia drumul principal trecea prin Izmit, Bolu, Gerede, Ankara, Sivas, Tokat, Erzurum și de aici prin orașele din Azerbaidjan (Erevan, Gandza) și apoi spre sud: Tabriz, Teheran, Ispahan. Alteori se evita Ankara prin Gerede, Erzurum, Amasja, Tokat. La Izmit drumul se bifurca: o variantă mergea spre Siria la Damasc prin Karahisar, Adana, iar cea de-a doua spre Mosul și Bagdad prin Ankara, Khaiseri, Hasankeyf. O altă variantă din Izmit se îndrepta spre Antalya, unde poposeau vasele din Cipru și Egipt. Încă un drum ducea spre Smirna (Izmir) prin Bursa. Bursa era orașul turcesc cel mai des vizitat de negustorii poloni pentru negoțul cu mătase și produse din mătase. De la cunoscutele cingători de mătase din Bursa se vor inspira meșteșugarii poloni și vor crea nu mai puțin cunoscutele cingători de Șlupsk.

În aceste călătorii principalul obstacol era distanța. Drumurile erau lungi, relieful divers, iar mijloacele de transport erau primitive. Călătoria era planificată

în funcție de anotimpul și clima din zonele de țintă. Se ținea cont de riscul unei astfel de călătorii pe distanțe foarte mari, în zone multietnice, cu obiceiuri și religii diferite. Din relatările solilor și negustorilor poloni ne putem face o imagine despre felul cum arăta în practică o astfel de aventură. Cel mai adesea polonii preferau să ajungă la Adrianopol, Istanbul, Ankara și Bursa⁵.

Spre deosebire de călătoria pe uscat, care nu depindea prea mult de vreme, expedițiile pe mare erau organizate în funcție de sezonul de navigație. Sezonul de navigație pe Marea Neagră dura doar 6 luni pe an, de la Sfântul Gheorghe (5 mai) la Sfântul Dumitru (26 octombrie). Parcurgerea unor distanțe pe apă făcea ca drumul să se scurteze cu aproape o jumătate cum este cazul călătoriei Liov–Sambul. Porțiunile de drum parcurse pe mare între Galați–Sambul sau Galați–Sinope scurtau drumul Liov–Ankara cu 1/3. Cu cât mai repede cu atât mai bine, nu se pierdeau anumite conjuncturi, întâlniri sau iarmaroacele anuale. Așadar rolul navigației în negoțul cu Turcia a fost mult mai mare decât s-a crezut (p. 30-33).

Organizarea expedițiilor negustorești era o sarcină complicată. Negustorii călătoreau organizați în *caravane*. Orașele Liov și Camenița organizau caravane proprii, la care se alăturau negustorii individuali din Cracovia, Șupck și negustori germani. În fruntea caravanei se afla un *caravanbașa* recrutat din rândul negustorilor cu renume și experiență, de preferință o persoană care se bucura de respectul comunității de negustori, cunoștea limbile orientale și avea o bună experiență comercială. Autoritatea sa în timpul călătoriei era asemănătoare cu autoritatea comandantului de vas (p. 36-37). Prima caravană din an se punea în mișcare din Liov înainte de Paște, când drumurile din Moldova erau desfundate și începea sezonul de navigație (în jur de 5 mai). Pentru transportul mărfii negustorii angajau *vectores-furmani*. În Bulgaria se recurgea adesea la angajarea vectorilor bulgari care știau bine drumul prin munții Balcanilor. Vectorul se ocupa cu expediția de mărfuri, angajând vizitii și slugi ale acestora. Uneori vectorii luau parte la expedițiile comerciale având marfa lor (p. 38-40). Caravanele numărau de la câteva căruțe până la câteva zeci de căruțe. În zonele dificile, cum erau cele din Asia Mică, marfa era transportată cu bivoli sau cămile.

Pe mare se foloseau *șeicile* de tip căzăcesc, *garabul* și un tip mai mare de caiac, *zabun* sau *karamursel*, construite în Izmit. Mărfurile erau transportate de

⁵ Autorul face câteva estimări de timp ale acestor călătorii. Drumul dintre Liov și Sambul avea o lungime de 1.580 km și era parcurs în 37/40 de zile într-o singură direcție cu o viteză de 40-42 km/zi. Până la Ankara drumul era cu 13 zile mai lung. Din Sambul la Bursa prin Marea Marmara încă 2 zile iar pe uscat prin Izmit cu 5 zile mai lung. Așadar, negustorul polon călătorea din Liov spre Turcia între 37-53 de zile. Adăugând drumul de întoarcere, două sau trei săptămâni de ședere în Sambul sau în locul de unde intenționa să se aprovizioneze, plus timpul petrecut în vămi, rezultă că o singură călătorie dura între 3,5 și 4 luni în ambele direcții. Dacă mergea la Ankara, parcurgea 4.100 km. Negustorul nu putea să facă decât cel mult două astfel de călătorii pe an. În cazul călătoriei la Ispahan, distanța era de 4.600 km, însemnând 157 de zile de drum, la care se adăuga staționarea de câteva zile la Adrianopol și Erzurum în vamă, deci se putea întreprinde numai o călătorie pe an.

regulă în butoaie, saci sau cufere. Transportul pe apă reducea costurile de transport de aproape 4 ori decât pe uscat.

Caravanele de negustori din imperiu beneficiau de hanuri în Jarosław, Liov, Camenița. Pe teritoriul turcesc de la Dunăre până în Asia Mică, pe drumurile principale existau *caravanseraiuri* de dimensiuni mari, cu fântâni, cu parterul destinat magaziiilor și ieslelor, iar la etaj erau camere. Unele erau finanțate de wakyfuri și serveau gratis călătorilor hrană. În Anatolia, până la granița cu Persia, caravanseraiurile nu ofereau decât adăpost. Călătorul trebuia să aibă cu el hrana și așternutul. Mai existau așa numitele bucătării publice – *aşhane* – unde negustorii se puteau ospăta cu mâncăruri din bucătăria orientală. În aceste hanuri sau caravanseraie se încheiau deseori tranzacțiile comerciale.

Analizând cheltuielile și taxele vamale, autorul pune în discuție sistemul vamal turcesc, polon și moldovenesc. În Polonia erau scutiți de vamă șleahța și clerul. Dintre negustorii străini erau scutiți de vamă negustorii sultanului în Polonia și cei în tranzit spre Moscova. Taxa pe moneda ieșită din Polonia era de 2%. La intervenția sultanului, acest impozit era deseori șters. Datorită faptului că Polonia nu avea o strategie clară a colectării banilor proveniți din taxe comerciale, statul pierdea mari sume. Vămile în Polonia erau arendate, dar procentul din arendă care revenea statului era mic, pentru că funcționarii vamali erau tentați să negocieze cu negustorii. Ca exemplu este citat cazul unui negustor armean care în 1597 recunoștea în fața tribunalului din Camenița că a dat mită ca să treacă marfa fără să plătească vama, mita fiind cam de 20 de ori mai mică decât taxa percepută. Arendarea stațiunilor vamale era un mijloc de îmbogățire sigur. Stanisław Cikowski, portar al Cracoviei, ca administrator al vămilei din Mica Polonie scria în 1602 că din marele trafic de mărfuri care trece prin regiune, dacă sunt vămuți doi negustori pe vară, iar taxele încasate nu depășesc câteva sute de taleri (p. 51-52).

Pe baza unor cazuri concrete autorul stabilește cuantumul taxelor la unele produse. Dintr-un caz aflăm cuantumul vămii *ad valorem* la Liov. Astfel, negustorul Mehmed Celebi plătea la Liov în 1571 2,6% vama *ad valorem*. Valoarea ei creștea în a doua jumătate a secolului al XVII-lea la 5%. La Iași, după calculele autorului, se percepea vama *ad valorem* între 4,16%-7,2%, oscilare care se explică prin deseale schimbări pe tronul Moldovei, domnul fiind obligat să achite rapid atât datoriile contractate pentru cumpărarea domniei cât și haraciul (p. 54-56). La Hotin pe Nistru și la Galați pe Dunăre erau percepute taxe de trecere iar vama de graniță era percepută de turci la Măcin, Chilia sau Isaccea, în funcție de punctul de trecere. Din două exemple cunoscute autorului, taxa de trecere împreună cu cea de transport era la 1600 de 0,3% și 1%. La jumătatea secolului însă, J.B. Tavernier semnală că taxele vamale la Măcin erau cuprinse între 3,5-4%. Acestea fiind numai exemple dispersate, nu se poate stabili o regulă; până la descoperirea de noi dovezi, chestiunea rămâne deschisă (p. 57).

În Asia Mică, la granița cu Persia, Erzurum era stațiunea vamală unde se plătea 5% pentru monedele provenite din imperiu și 6% pentru marfă. Vama de port pentru pânzeturi în 1570 în Cetatea Albă era de 2% pentru musulmani, 4% pentru creștinii supuși și 5% pentru creștinii din afara imperiului. Pentru vinul adus la Cetatea Albă se percepeau 25 de aspri de butoi și 6 aspri pentru cep, împreună în jur de 0,7 taleri. Dintre taxele de pe uscat, adică cele interne, se știe că negustorii le achitau la Adrianopol, Bursa și Stambul, acestea fiind și ele reglementate de tratatele polono-otomane. În afara acestora, autoritățile locale încercau, din când în când, să perceapă taxe care nu aveau legătură cu negoțul, cum era taxa pe pășunat, căreia negustorii i se împotriveau recurgând până la demersuri diplomatice.

Negustorii poloni erau majoritatea locuitorii armeni și evrei ai Poloniei, grupați, pentru comerțul cu Levantul, în orașele Liov și Camenița. Un exemplu de negustor armean care a făcut carieră este Sefer Muratovici. Venit la Liov în 1596, în 5 ani avea să fie negustorul curții lui Sigismund al III-lea și era trimis în misiune diplomatică la șahul Persiei (p. 81). Armenii au dominat comerțul oriental al Poloniei. S-au ridicat mari familii de negustori ale căror nume sunt legate de marile tranzacții comerciale cu Poarta: familia Bernatowicz, Holubowicz, Iwaszkowicz, Serebkowicz, Jakubowicz sau familiile de armeni din Zamość: Kirkorowicz și Owaniszewicz.

Negustorii turci erau și ei în mare majoritate de origine greacă sau evreiască și mai rar turcească. Un secol și jumătate a funcționat ca instituție aparte instituția negustorilor sultanului. Sarcina lor era de a procura marfa necesară curții, în special blănuri de samur din Moscova sau din Marele Ducat al Lituaniei. Primul negustor sultanal a fost Andrei Chalkokondil, care a vizitat de mai multe ori Polonia între 1515–1553. Lui Chalkokondil i-au urmat negustori de origine turcă. În anii '80 ai secolului al XVI-lea negustorii sultanului sunt din nou greci stambulioți, precum Andrea Sivori (p. 93). Pe lângă negustorii sultanului, în Polonia veneau negustorii individuali, greci, italieni din Galata și Fanar, din Asia Mică, Sinope și Trapezunt. La mijlocul secolului al XVI-lea, când s-a dezvoltat rapid importul de vinuri din Creta și Peloponez, apar pe piața polonă negustorii greci din Candia și din insula Chios. Dintre ei, cretanul Constantin Corniat a făcut carieră mai întâi în Moldova, unde a fost vistiernicul lui Alexandru Lăpușneanu. În Polonia a devenit în scurt timp cel mai important importator de vinuri iar în 1571 era înnobilit de regele Sigismund August. În 1574–1583 arenda vămile din Rusia Roșie și Podolia, în timp scurt reușind să strângă o avere importantă: 40 de sate, două târguri și câteva imobile în Liov (p. 94-101).

O altă grupă de negustori care activa pe piața din Liov era grupa negustorilor evrei sefarzi și a evreilor poloni. Aceștia din urmă cumpărau marfa orientală în țările române, de unde mai apoi o vindeau în Polonia. În orașul Liov nu aveau dreptul să vândă decât *en gross* și numai în timpul iarmarocului. Comerț

detaliat nu aveau dreptul să practice decât în orașele unde primiseră diplomă regală. Între aceste orașe se număra și Cracovia (p. 98).

Între negustorii supuși Porții care ajungeau și pe piața polonă, cei mai numeroși erau evreii sefarzi, cunoscuți și ca *marani*. Iosif Nasi a fost unul dintre ei. Catolic din Portugalia, până să ajungă în Imperiul otoman trăise în exil în Olanda și Italia. La curtea otomană avea mare influență pe lângă sultanul alcoolic Selim al II-lea, căruia îi furniza vin. Nasi a intrat în rândul mutefericalelor și a strâns o avere considerabilă din comerț și camătă. Din 1567 Nasi are interese comerciale în Polonia. Potrivit privilegiului din 22 ianuarie 1567, era liber să practice negoțul cu vin în Polonia, beneficiind de aceleași scutiri de taxe ca și negustorii din Liov. În 1568 sultanul Selim II a impus cadiului de Stambul și conducătorului cetății Rumeli Hisar să permită trecerea prin strâmtori numai a ambarcațiunilor cu vin ale lui Nasi (p. 100-102). În Polonia negustorii evrei din Stambul aveau un protector, cancelarul coroanei Jan Zamoyski, care, pentru dezvoltarea Zamościului, îi găzduia și le asigura cadrul legal. După moartea cancelarului, negustorii marani sunt tot mai rar întâlniți pe piața polonă. Autorul este de părere că motivul principal al retragerii lor din negoțul polono-otoman nu este dispariția lui Jan Zamoyski, ci nesiguranța care se instalase pe drumurile comerciale după revolta lui Mihai Viteazul împotriva turcilor și în primii ani de domnie ai Movileștilor (p. 104).

Negustorii erau organizați în diferite forme de asociere. Cea mai răspândită formă era cea individuală: negustorul călătorea el însuși sau încredința marfa unei alte persoane. Cei mai bogați aveau adevărate case de comerț (factorii) și factori în orașele de unde se aprovizionau – uneori rezidau aici sau erau trimiși doar pentru o anumite tranzacție. În majoritatea cazurilor factorii erau membri ai familiei negustorilor. Era o practică frecventă trimiterea fiilor negustorilor pe lângă factori, ca să se obișnuiască cu specificul zonei, să înțeleagă mecanismul și să învețe limbile necesare în tranzacții.

În Polonia, la Liov, Zamość și Camenița rezidau numeroși factori ai negustorilor levantini și orientali. Orașele cu mare afluență de negustori străini numeau un funcționar care se ocupa de traduceri, un *tălmaci*, care avea și dreptul de a încasa o taxă pe marfa ieșită sau adusă în oraș, din care își păstra un procent numit *bariș*. Tălmaciul avea ajutoare numite *barișnici*, care mediau tranzacțiile între străini și negustorii locali (p. 105-120).

Doar negustorii bogați puteau să-și mențină factorii la Stambul. Restul se organizau în societăți din doi sau trei asociați, societăți de tipul *societas verra et commenda* și *commenda*. În cadrul *societas verra et commenda*, asociatul principal aducea cea mai mare parte a capitalului iar celălalt efectua călătoria. În cel de-al doilea tip de societate, *commenda*, asociatul care pleca în călătorie nu contribuia cu capital iar asociatul principal îi plătea și cheltuielile de drum. Un alt tip de asociere este acela *ad-hoc*. Negustorii se asociau numai ca să cumpere marfa *en gross*, după care se despărteau, fiecare luându-și partea.

Oferta negustorilor orientali era extrem de diversificată (p. 157-200). Mirodeniile erau cele mai căutate în Polonia: scorțișoara, cuișoarele, piperul, șofranul etc. Din estul Poloniei, prin Gdańsk, tone de mirodenii luau drumul țărilor scandinave. O altă marfă orientală, de care nu se putea lipsi nici o rezidență nobiliară, era vinul grecesc. Autorul a stabilit că din cantitatea totală de vin care se producea în Creta, o cincime era destinată exportului cu Polonia (p. 193).

Produsele textile de mătase și păr de capră, camelotul și mohairul (locul de achiziție al lor era Ankara) se aflau la mare căutare pe piața polonă. Se importau obiecte de îmbrăcăminte, un tip de haină impermeabilă, *jagmur*, stofe groase precum *bogazia* folosită la confecționarea cuverturilor de pat, țesături din bumbac, mătase sau in. Cea mai scumpă țesătură era însă *brocartul*, căruia îi urmau în funcție de preț *acsamitul*, *atlasul*, *damascul* etc. Se importau și semifabricate textile: fir de mătase (Azerbaidgean și Anatolia) și fibra de bumbac din Siria. La modă erau centurile din atelierele din Bursa și Ankara, prosoapele numite *machramy* și covoarele; cele persane erau aduse la comandă iar chilimurile erau aduse în cantități mari, fiind de dimensiuni mai mici și accesibile ca preț.

Foarte prețuită era pielea de tigru și leopard și pielea vopsită: de Tokat – albastră, Diarbakir – roșie, Bagdad – galbenă și cea de Mosul – neagră. Rar apar informații despre transporturi cu arme. Deși erau mărfuri strategice, sabia *karabela* (de la Karbala, unde s-a produs prima dată), scuturile rotunde și corturile ajungeau pe diverse căi și în Polonia. Caii turcești sau asinii tătarăști sunt de asemenea o marfă prețuită de poloni. Caii turcești vor fi numiți *karamani* de la locul de proveniență, provincia Karamania din Anatolia.

Oferta negustorilor poloni era redusă în comparație cu cea orientală: blănurile de animale din Lituania, câteva feluri de pânzeturi și stofe, cuțite din atelierele din Camenița, chihlimbar, orologii și ceasuri, tipărituri ebraice, blănurile de samur în tranzit din Moscova prin Polonia spre Poartă. O marfă importantă era moneda de argint, care ajungea în cantități mari în Imperiul otoman (p. 145-156).

Din Polonia și teritoriile ei răsăritene negustorii tătari din Bugeac și Crimeea își procurau robii, pe care îi livrau negustorilor evrei la Caffa, Cetatea Albă, Chilia și Oceakov. De aici îi preluau negustorii turci pentru piețele din Sambul. Pentru eliberarea lor, statul polon intervenea, organizând misiuni diplomatice separate sau încredința această sarcină trimișilor la Poartă. Un exemplu este solia din 1640 condusă de Wojciech Miaskowski, care a reușit să negocieze cu marele vizir eliberarea a 260 de suflete, femei și băieți (p. 203-217).

Perioada cuprinsă între jumătatea secolului al XVI-lea și prima jumătate a secolului al XVII-lea poate fi considerată epoca de aur a comerțului oriental al Poloniei. Beneficiile comerțului oriental erau semnificative. Profitul calculat de Andrzej Dziubiński după ce a scăzut toate cheltuielile de drum, taxele etc. este de 43-45% (p. 138-142). Însă evenimentele militare ce aveau să aibă loc pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea (revolta cazacilor lui Hmielnițchi,

războaiele cu suedezi, rușii și turcii) și în secolul următor vor contribui decisiv la distrugerea celor două mari centre comerciale Liov și Camenița.

În toamna lui 1648 cazacii stăpâneau deja Podolia, Volinia și voievodatul rutean. Orașele conectate la negoțul cu Orientul au fost arse și jefuite. Este cazul orașului Bród (oraș înființat de familia Koniecpolski în 1584). Negustorii armeni fug din Bród în Zamość, mai bine fortificat, dar și el împresurat de cazaci.

Liovul a avut o soartă asemănătoare. Șleahța și magnații l-au însărcinat pe voievodul rutean Jerema Wiśniowiecki cu apărarea orașului. De bună voie locuitorii au strâns bani pentru formarea și echiparea unei armate, în total 1.000.000 zloți în numerar și 300.000 în echipamente, din care s-au putut înzestra 4.500 de soldați. În ajunul atacului trupelor cazaco-tătare asupra orașului, Wiśniowiecki a părăsit orașul cu armata și cu banii și s-a retras în Zamość. Asediul a durat între 6-23 octombrie (p. 218-219). Majoritatea negustorilor au părăsit orașul și s-au îndreptat spre Cracovia. Hmielnițchi a fost sfătuit să nu asedieze orașul și să-l lase pradă cazacilor, ci să propună locuitorilor să-l răscumpere, cu banii obținuți putând să-și răsplătească aliații tătari. Timp de două săptămâni comisarii cazaci au adunat ceea ce era de preț din casele părăsite ale negustorilor și din biserici. Liovul a suferit pierderi imense, dacă e să luăm în considerare și pierderile acumulate datorită întreruperii activității comerciale și arderii locuințelor din afara zidurilor orașului. A doua oară Liovul a fost asediat în 25 septembrie 1655, dar de data aceasta de trupele ruso-cazace. În 1654 Hmielnițchi trecuse sub autoritatea Rusiei (p. 223). În 1657 orașul a fost atacat de armatele transilvănene ale lui Gheorghe Rakoczy II, iar în 1659 locuitorii erau obligați de Coroană să plătească pentru armata ce înfrunta pe suedezi 132.000 zloți (44.000 taleri). În 1673, după ce cuceriseră Camenița, turcii asediază Liovul, obligând populația să se răscumpere cu 80.000 de taleri. În 1704 orașul este cucerit de suedezi, cărora liovenii le plătesc o răscumpărare militară de 173.382 de taleri. Dacă la aceste nenorociri adăugăm și perioadele de molimă, înțelegem de ce de la sfârșitul secolului al XVII-lea Liovul apune ca oraș înfloritor.

O altă țintă a lui Hmielnițchi a fost Camenița, care era asediată în două rânduri între 7-12 mai 1651 și 10-23 iunie 1652. Ceea ce avea însă să afecteze fundamental activitatea comercială a Cameniței a fost căderea ei în mâna turcilor. Orașul a rezistat eroic 10 zile, după care s-a predat în condiții onorabile; armata a părăsit fortărețele iar locuitorii au avut de ales să rămână sau să plece din oraș. Turcii, stăpânii Cameniței, au pus la dispoziția locuitorilor care au dorit să plece căruțe și o escortă până la cordonul de graniță. Capitularea Cameniței a fost percepută de nobile ca trădare a starostelui general al Podoliei, Michał Potocki, acuzat că ar fi fost cumpărat de turci și ar fi cedat orașul. Abia judecata seimului avea să-l absolve pe Potocki de presupusa vinovăție. Se știe că în timpul asediului, când turcii s-au decis să arunce în aer cele două castele, cel nou și cel vechi, negustorii armeni au cerut garnizoanei orașului să capituleze ca astfel să nu fie arse

magaziile, depozitele și bunurile lor. Deși o parte a armenilor a luat parte la apărarea orașului, o altă parte a considerat oportună capitularea (p. 221-227). Turcii au reconstruit cele două castele cu materiale obținute din demolarea caselor, au transformat bisericile în mecate, depozite sau grajduri pentru cai. Guvernatorul Cameniței, Halil Pașa, a adus coloniști care au preluat casele autohtonilor. Fugarii poloni din Camenița s-au stabilit la Hotin iar cei armeni (121 de familii, în jur de 600 de persoane) au fost imbarcați în trei corăbii și expulzați prin Marea Neagră la Sozopol, în Bulgaria, iar mai apoi în Tracia la Filipopolis (Plovdivul de azi), de unde în anii următori unii dintre ei s-au întors prin Țara Românească în Polonia. Evreii au fost expulzați tot în Tracia, în orașul Kirkilise (Kirkareli), aflat pe drumul comercial ce lega Adrianopolul de Stambul. Spre deosebire de armeni, aceștia au rămas aici până în 1825, și-au păstrat dialectul idiș și s-au îndeletnicit cu producerea brânzei și untului, pe care le vindeau evreilor stambulioți (p. 229).

Luptele ce au urmat în deceniul al optulea al secolului al XVII-lea au pecetluit pierderea importanței comerciale a celor două orașe, Liov și Camenița. Rolul lor a fost preluat de orașe nou înființate de magnăți, cum a fost cazul orașului fortăreață Stanisławów din Pocuția, înființat în 1662 de Jędrzej Potocki, unde locuiau numeroși armeni din Suceava și valahi. Armenii din Camenița s-au strămutat și ei la Stanisławów, colonia lor obținând în 1677 autonomie totală. În 1704 locuiau în Stanisławów 460 de armeni, tot atâția cât locuiau la jumătatea secolului al XVII-lea în Liov. Ca dovadă că negoțul oriental era încă important, atât pentru Polonia cât și pentru Poartă, stau privilegiile acordate de regele Jan Sobieski negustorilor turci și greci și scutirile de dări în favoarea negustorilor locali armeni. Documentele păstrate ne permit să afirmăm că, în ciuda nesiguranței drumurilor pustiite de oștirile cazace, tătare și rusești, marii negustori armeni, în perioadele dintre înfruntări, au continuat călătoriile în Imperiul otoman. Autorul ilustrează cu exemple concrete această continuitate a comerțului cu Orientul. Unii dintre marii negustori armeni au reușit ca în 3-4 ani să atingă nivelul bogăției de dinainte de 1648.

Victoria creștinilor la Viena în 1683 a influențat negativ activitatea comercială cu Orientul: au renăscut speranțele polonilor de a recuceri Podolia. Oastea condusă de Jakub Sobieski bombarda în 1686 Camenița, dragonii poloni ardeau Iașiul, apoi mășăluiau în întreaga Podolie. În 1695–1696 armata polonă neplătită de Jan Sobieski jefuia teritoriile rutene și moldovene. Situația era atât de dificilă încât locuitorii se temeau mai mult de armata lituaniană decât de tătari (p. 232-233).

Tratatul de pace de la Karlowitz avea să pună capăt războaielor cu Turcia. Polonia reintra în stăpânirea Podoliei și a unei părți a Ucrainei. În 22 septembrie, sub supravegherea armatei polone, se retrăgea garnizoana turcă din Camenița. Imediat comisarii poloni au fost preocupați de colonizarea orașului de unde turcii au plecat luând cu ei tot ce era de luat. Dacă în 1578 se găseau în Camenița 768 de case, în 1700 au mai rămas abia 48 de case de piatră și 123 de lemn. Dintre civilii

turci au primit permisiunea de a rămâne în oraș trei mari negustori: Hagi Mustafa, Deli Mustafa și Kara Hasan.

Secolul al XVIII-lea va aduce schimbări radicale pe plan politic, dar și economic în Polonia. După ce în 1704 Liovul a fost cucerit de suedezi, sărăcia, foametea, epidemiile au făcut ca numărul locuitorilor să scadă drastic. În anii următori, războaiele ruso-suedeze (bătălia de la Poltava, 1709, și bătălia de pe Prut, 1711), tranzitarea teritoriului răsăritean de numeroase armate au făcut ca ciuma care cuprinsese orașul să se propage în tot teritoriul ucrainean. În 1703 liovenii cereau printr-o suplică adresată regelui ca autoritățile Republicii să repună orașul în vechile drepturi, să prelungească termenul de achitare al sumelor destinate oștirii, să reconsidere dreptul de depozit care nu mai era respectat de negustori. Se plângeau de negustorii evrei *protejați* de magnații locali, care nu participau la achitarea sumelor destinate răscumpărărilor de bunuri, armatei, dar în schimb au profitat de criza patriciatului polono-armeano-rutean și au preluat rolul acestora în comerț și producția manufacturieră. Situația dificilă a determinat pe negustorii orientali să ocolească Liovul și să se îndrepte spre Lublin sau spre Stanisławów, care în perioada 1715–1751 cunoaște perioada sa maximă de înflorire economică.

După eliberarea Cameniței, o parte a armenilor expulzați și urmașii lor s-au întors. Marea lor majoritate însă a rămas la sud de Dunăre. Elementul armean avea să fie întărit de noi familii armenе foarte bogate venite tocmai din Armenia și alte zone ale Imperiului otoman. În timp, aceștia vor reuși să ocupe un loc principal în cadrul economiei orașului, monopolizând nu numai comerțul cu Poarta, dar și producția locală. Camenița nu se mai regăsește printre marile centre ale comerțului levantin. Locul iarmaroacelor din Camenița (de Sf. Wójciech, care începea în 24 aprilie și dura 5 zile, de Nașterea Fecioarei Maria, care dura o săptămână și jumătate începând cu 8 septembrie, și cel de Sf. Andrei care dura o lună) va fi luat de târgurile săptămânale ținute în orașele vecine, unele din ele aflate pe domeniile magnaților: Lanckorona, Maków, Orynin, Szatawa, Dunajowce, Kitajgród și Żwaniec (p. 240). Slaba activitate comercială care mai avea loc era afectată de abuzurile funcționarilor turci din Hotin și din teritoriile românești. Nemulțumirile negustorilor poloni au fost obiectul mai multor solii la Poartă. Deseori domnii români puneau obstacole negustorilor poloni, turci sau crâmleni, dorind ca schimbul comercial să se realizeze pe teritoriul lor.

Trecuse perioada marilor caravane de negustori ce se îndreptau din Polonia spre Turcia sau Persia. În secolul al XVIII-lea inițiativa marelui comerț cu Orientul au preluat-o negustori armeni persani și turci și abia în al doilea rând armenii poloni. Negustorii armeni din Polonia aveau concurenți puternici pe piețele din țările române și Balcani pe raguzani și unguri (p. 246). Printre cei ce au avut succes se numără armeanul Grigore Nikorowicz, care, în 1753, a înființat o factorie în cartierul Pera al Stambulului, de unde trimitea spre Polonia centuri de Alep, Ispahan și chiar chinezești, ce se bucurau de mare cinste în rândurile șleahței. În afară de centuri, Nikorowicz aducea în Polonia arme diverse (săbii, buzdugane).

Avea grijă să fie prezent la iarmaroace și în zilele când se întrunea Seimul general, când evenimentul devenea, pe lângă unul politic, și unul de societate (p. 245).

Mărfurile cele mai cerute pe piața polonă erau în secolul al XVIII-lea cele din categoria textilelor și îmbrăcămintei, puternic orientalizate, așa cum era și moda. Din Crimeea se aduceau pieile de miel pentru confecționarea căciulilor șleahțicilor poloni, cuțite tătărăști etc. Din Caucaz ajungeau prin portul bulgăresc Burgas din țara cerchezilor sumane cercheze, haine groase din lână, blănuri de urs (în jur de 3.000 pe an). Din Imperiul otoman negustorii aduceau vinul bulgăresc de Neseber și din Dobrogea și din ce în ce mai puține produse de lux.

Dacă în secolul al XVII-lea comerțul cu mirodenii fusese foarte important, în secolul al XVIII-lea mirodeniile sunt aduse în Polonia în principal prin portul Gdańsk. Locul mirodeniilor în comerțul cu Imperiul otoman era luat de tutunul turcesc și de cafea. În secolul al XVIII-lea tutunul începe să fie cultivat și în Polonia. Cel mai bun tutun turcesc era cultivat în Macedonia, în provincia Kavala, și în Siria la Lataka. Orașul Burgas, aflat pe drumul dintre Adrianopol și Stambul, era considerat capitala tutunului (din secolul al XIX-lea Burgas poartă numele de Luleburgaz). La început tutunul a fost adus de negustorii turci, dar mai târziu, în anii '60 ai secolului, a fost monopol al negustorilor evrei din Camenița și Bugeac, aceștia fiind și furnizorii Campaniei de tutun regale.

Cafeaua a făcut carieră în Polonia începând cu 1724, când unul din curtenii lui August II a deschis prima cafenea, „kafenhauz”, în Varșovia, în zona Żelazna Brama. La început a fost adusă cafea de la Stambul, o vreme fără mare succes ca aceea yemenită. Dar tocmai gustul și calitatea inferioară în raport cu cea yemenită o făceau mai ieftină, putând fi achiziționată de populația obișnuită a capitalei otomane. Așa se explică de ce turcii au interzis transportul cafelei din Antile în afara Stambulului, tocmai pentru a nu produce un deficit de cafea ieftină în Stambul, unde nemulțumirea populației sărace putea fi greu de gestionat (p. 250-251).

Exportul polon era constituit în mare parte din articole textile, în cantități și de o calitate cu mult mai modestă decât în secolul trecut. Stofa polonă era cumpărată pe piața Benderului. Negustorii poloni reexportau în țările române mirodenii (piperul în primul rând, dar și indigoul) intrate în Polonia prin Gdańsk. În Crimeea se vindea o pânză olandeză pictată în Polonia și folosită pentru confecționarea hainelor de damă și pentru diverse articole de lenjerie, blănuri de râs (de o calitate mai bună ca cea rusească) și de vulpe.

Prima împărțire a Poloniei a schimbat fundamental condițiile comerciale dintre Polonia și Imperiul otoman. Rusia câștiga bătălie după bătălie în defavoarea Turciei, iar împărțirea teritorială din 1772 făcea ca cele trei importante centre comerciale polone, Bród, Liov și Stanisławów, să treacă sub stăpânire austriacă, unde și-au pierdut importanța economică pentru comerțul cu Levantul. După pacea de la Küçük Kaynargi (1774), simpatia polonilor pentru vecinul turc este semnificativă. Locuitorii orașului Żwaniec, evrei, poloni, ucraineni, toți vorbeau și limba turcă. Relațiile între Camenița și Hotinul turcesc au fost prietenești. În

schimb relațiile cu vecinul moldovean erau destul de dificile. Moldovenii doreau să câștige cât mai mult de pe urma comerțului polono-turc ale cărui drumuri treceau prin Moldova. Se stabileau taxe numeroase, mai ales în Iași. Constantin Moruzzi (1771–1785) interzicea importul de vodcă polonă în Moldova iar urmașul său Alexandru Mavrocordat a interzis tranzitul acestei mărfi prin Moldova.

În cei douăzeci de ani dintre prima și cea de-a doua împărțire a Poloniei comerțul polono-turc se pare că a continuat, deși la parametri scăzuți în comparație cu perioada de înflorire din secolele trecute. Abia pacea turco-rusă din 1792 a pus capăt legăturilor Poloniei cu Orientul. În 1793 rușii intrau în Camenița. Polonia pierdea Podolia și Ucraina și, ca urmare a acestui fapt, nu mai avea graniță cu Imperiul otoman.

După prima împărțire, Polonia s-a văzut amenințată nu numai politic, dar și economic și a încercat să pună în practică proiecte vechi de 200 de ani, care prevedeau exportul de cereale din Polonia de răsărit prin Marea Neagră către Imperiul otoman. Se avea în vedere construirea unei rețele de canale pe fluviile navigabile care să lege cele două mări, Baltică și Neagră. Prima dată această posibilitate fusese formulată în 1568 de cardinalul Commendoni și prezentată regelui Sigismund August (p. 73). În 1668 Andrzej Maksymilian Fredro plănuia și înființarea unei companii comerciale după modelul celei olandeze, dar la Marea Neagră. Principala piedică în realizarea acestor planuri a fost politica otomană în Marea Neagră, unde nu aveau acces decât ambarcațiunile imperiale.

Abia prin tratatul de la Küçük Kaynargi s-a permis navelor rusești să navigheze pe Marea Neagră și strâmtori. Ideea exportului de cereale din Polonia spre Turcia revine deseori în relațiile diplomatice dintre August II și țarina Ecaterina II, regele polon crezând că aceasta va sprijini planul său pe lângă Înalta Poartă. Chestiunea era chiar vitală, dacă ne gândim la obstacolele pe care le punea Prusia comerțului polon în Baltică. În memoriul din 1777 reprezentanții poloni explicau necesitatea existenței factoriilor polone la Chilia sau Galați, la Stambul, Smirna și Alep pentru aprovizionarea Porții cu produse ca: piele neprelucrată, blănuri, miere, ceară, chihlimbar, frânghii pentru navele maritime turcești, cânepă, in, metale (plumb, fier, cupru), potasiu și cereale. Dintre toate aceste planuri părea că exportul cu cereale s-ar putea realiza. În 1777 Poarta a acceptat să cumpere cereale din Polonia, dar reprezentantul rus la Varșovia s-a opus, armata rusă staționată în Podolia a vegheat ca cerealele să nu treacă Nistrul în teritoriile turcești. Poarta, presată de achiziționarea de cereale cât mai repede, le cumpăra în 1778 din Ungaria (p. 267-269). La Winnica în 1783 un grup de magnăți, în frunte cu castelanul de Braclaw, puneau bazele unei companii comerciale maritime la Marea Neagră, numită Compania Comercială Polonă. Imediat însă au apărut îndoieli relative la bunăvoința Rusiei și Turciei față de interesele polone. Comerțul pe Nistru și apoi pe Marea Neagră se dovedesc o iluzie (p. 271-273). Singura cale pe care grâul polon ajungea la Stambul, e drept în cantități mici, a fost drumul prin Cetatea Albă. Din 1785 negustorii poloni aveau dreptul să vândă grâu în

sangeacurile cele mai apropiate la prețul stabilit de breslele de brutari. Dacă totuși destinau marfa pentru Stambul, de la Cetatea Albă era încărcată numai pe vase turcești iar pe piața din Stambul prețul stabilit de breslele de brutari stambuliți era foarte mic (p. 273-274).

În perioada de maximă înflorire a relațiilor comerciale dintre Polonia și Poartă, 1550–1650, sumele care au circulat în comerțul oriental al Poloniei au fost considerabile, însă balanța comercială a fost pentru Polonia în mare deficit din cauza ofertei sărace. Totuși, categoria negustorilor a avut venituri considerabile. Profitul mediu calculat de Andrzej Dzubiński, după ce a scăzut toate cheltuielile de drum, diversele taxe, vămi, era de 43-45%.

Polonia nu a avut o politică economică clară față de Poartă. Seimul nu s-a folosit de scutirea de vamă acordată de statul polon negustorilor sultanali pentru a negocia scăderea taxelor negustorilor poloni în Imperiul otoman. Negustorii poloni erau discriminați, plătind taxe cu mult mai mari decât negustorii care proveneau din țări ce încheiaseră capitulații cu Poarta. Multă vreme seimul a considerat inutilă deschiderea și menținerea unor consulate polone la Stambul. Când însă printre prevederile tratatului de la Karlowitz o asemenea posibilitate devenise reală, nobilii nu au crezut de cuviință să profite de ea. Polonia se afla de un secol în declin iar rapiditatea cu care în secolul al XVIII-lea s-au succedat nenorocirile arată că societatea era lipsită de orice resurse pentru a se redresa.

Autorul remarcă instrucțiunile insuficiente relative la negoț pe care le primeau solii trimiși la Stambul, superficialitatea cu care erau tratate chestiunile comerciale și slaba implicare a statului. Când mai toate statele europene își protejau negustorii la Stambul, încheind și renegociind capitulațiile, Polonia nu a semnat un asemenea act cu Poarta. Este cunoscut un singur caz de protecție a negustorilor poloni la Stambul. Începând cu 1593, timp de 5 ani, rolul de protector al negustorilor poloni l-a avut un ceauș al Porții, Suleiman, plătit cu 200 de taleri pe an din vistieria regatului polon la inițiativa lui Jan Zamoyski, care în acest fel îi proteja pe negustorii din Zamość. Suleiman a sprijinit cauza negustorilor poloni doar sub forma unui ajutor ce îl putea acorda ca bun cunoscător al acestui mediu, nicidecum ca funcționar al administrației otomane.

Fără îndoială că relațiile comerciale dintre Polonia și Imperiul otoman au avut beneficii nu numai economice. Deși este subliniat rolul de frână al otomanilor la toate palierele vieții sociale, se poate afirma că prin rețeaua de drumuri, prin schimbul de mărfuri datorat și tenacitatea negustorilor poloni Orientul și Europa s-au apropiat mult mai mult prin aceste relații comerciale, decât dacă acest lucru ar fi fost un deziderat politic. Printre rezultatele legăturii comerciale cu Poarta se numără moda orientală care a făcut carieră în Polonia mai bine de două sute de ani, împrumuturile lingvistice, orientalizarea obiceiurilor în secolele XVII-XVIII, poate mai mult în Polonia decât în alte țări care s-au aflat sub dominație turcească.

NOTE ȘI RECENZII

- *. *Die Kirchenbücher sprechen lassen. Die Ordnung des kirchlichen Lebens in Weidenbach/ Catastifele bisericești vorbesc. Rânduiala vieții bisericești la Ghimbav*, ed. LILIANA MARIA POPA și WOLFRAM G. THEILEMANN, Edit. Blueprint, București, 2006, LXXVII+150 p.+21 il. (Miscellanea ecclesiastica. Publicațiile Arhivei Centrale a Bisericii evanghelice C.A. din România, 2)

Cartea bisericii din Ghimbav, datând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, este un izvor istoric de primă însemnătate pentru cunoașterea organizării bisericești și a vieții religioase a sașilor ardeleni.

Textul editat se bazează pe manuscrisul din 1758 al parohului din Ghimbav, Johann Gottlieb Kleinkauff, și pe inventarul bisericii și parohiei din anul 1759.

Parohul amintit a înregistrat cu lux de amănunte rânduiala slujbelor religioase existente în acel moment în sat. Este descris tipicul diferitelor slujbe în zilele obișnuite ale săptămânii, duminica sau în zilele de sărbătoare. Predica, liturghia, cântările, cuminerea, rugăciunile, examinarea tinerilor din Catehism vin să întregescă bogata și variata viață religioasă a sașilor din Ghimbav. Aflăm cum se proceda la nunți, botezuri și înmormântări în acest sat din Țara Bârsei.

În a doua secțiune, parohul a consemnat rânduiala pentru slujitorii bisericii și ai școlii. Și această secțiune este la fel de bogată în informații ca și prima. Sunt înfățișate pe larg îndatoririle și drepturile preotului în raport cu comunitatea pe care o păstora. Ceilalți slujitori ai bisericii, toți subordonați preotului, sunt: diaconul, rectorul, clopotarul, cantorul, organistul, epitropii, zeciuitorii și moașa. Fiecare slujitor avea statutul său, care cuprindea mai multe puncte.

Moașa, spre exemplu, avea un rol important la botez și statutul ei cuprindea nu mai puțin de 14 puncte, la care s-au adăugat un jurământ destul de lung și o listă cu întrebări legate de botez, la care trebuia să poată răspunde în fața preotului.

Inventarul parohiei din 1759 și Catalogul preoților din Ghimbav (1546–1798) completează cunoașterea vieții bisericești a comunității. Un dosar cu termeni bisericești și fotografii reprezentative pentru trecutul parohiei întregesc în chip fericit volumul.

Volumul cuprinde în partea de început un cuvânt introductiv semnat de Christoph Klein, episcopul Bisericii luterane C.A. din România, apoi urmează un studiu de analiză istorică a specificului vieții bisericești a sașilor din Transilvania în general și a celor din Ghimbav în special, care îl are ca autor pe Daniel Zikeli, prim preot de București. Editorul, Liliana Maria Popa, prezintă o notă asupra ediției. Textul german este tradus integral în limba română, inițiativă laudabilă deoarece această ediție bilingvă permite publicului de limbă română să cunoască o parte definitorie a trecutului sașilor ardeleni.

Volumul este un succes din toate punctele de vedere și așteptăm cu nerăbdare o nouă apariție editorială sub egida Arhivei Centrale a Bisericii evanghelice C.A. din România.

Alexandru Ciocîltan

.. *Südosteuropa. Von moderner Vielfalt und national-staatlicher Vereinheitlichung. Festschrift für Edgar Hösch*, ed. KONRAD CLEWING și OLIVER JENS SCHMITT, R. Oldenbourg Verlag, München, 2005, 518 p. (Südosteuropäische Arbeiten 127)

Volumul omagial dedicat cunoscutului istoric german Edgar Hösch, consacrat prin lucrările sale cu privire la Europa răsăriteană și sud-estică, cuprinde un mănunchi de contribuții din domeniul istoriei acestui spațiu, din evul mediu până în vremurile apropiate nouă. Marea varietate a materialului impune prezentarea individuală a studiilor în succesiunea lor.

O temă cu caracter general abordează Holm Sundhausen, *Die Wiederentdeckung des Raums. Über Nutzen und Nachteil von Geschichtsregionen* (p. 13-34), care discută problematica istoriei spațiale, a conceptelor de „spațiu istoric”, de „regiuni istorice”, a căror utilitate și actualitate, ca și a celui de „area studies”, au format în vremea din urmă obiect de controversă, mai ales după prăbușirea sistemului socialist în 1989 și a eforturilor care i-au urmat de a redefini raporturile dintre vestul și estul Europei. «Toți acești factori (evoluțiile din lumea zilelor noastre – n.ș.P.) – colapsul sistemelor socialismului real, cultural turn, procesele legate de globalizare ca și „defrontalizările” legate de acestea –, chiar dacă nu au înlăturat cu desăvârșire sistemul de coordonate ale istoriei – timp și spațiu –, totuși le-au zdruncinat din temelii». În acest cadru de idei generale, autorul discută conținutul conceptului spațial Europa și Balcani.

Mehmet Hacısalihoğlu, *Osmanische Quellen zur Balkangeschichte: Versuch einer Übersicht über die Bestände des Zentralarchivs in Istanbul und weiterer osmanischer Archive* (p. 35-86) prezintă marile fonduri arhivistice turcești din Turcia și din țările balcanice. Gerhard Podskalsky, *Geschichte und Theologie in der albulgarischen/altserbischen Literatur* (p. 87-92) amintește, în cadrul unei polemici, încetarea paralelismului între teologia bizantină și cea apuseană după apariția scolasticii, a aristotelismului, în Occident. Ludwig Steindorff, *Der fremde Krieg: die Heerzüge der Mongolen 1237–1242 im Spiegel der altrussischen und lateinischen Chronistik* (p. 93-118) prezintă în paralel sursele rusești și latine cu privire la a doua invazie tătară în Europa. Flavius Solomon, *Die Slawen und die orthodoxe Kirche in der Moldau und in der Walachei Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts* (p. 119-132) discută problematica raporturilor dintre Țara Românească și Moldova, de o parte, și slavii de sud, de altă parte, în secolele XIV-XV. Oliver Jens Schmitt, *Die venezianischen Jahrbücher des Stefano Magno (ONB Codd. 6215-6217) als Quelle zur albanischen und epirotischen Geschichte im Spätmittelalter (1433–1477)* (p. 133-182), subliniază însemnătatea cronicii venețiene amintite pentru istoria vestului Peninsulei Balcanice în a doua jumătate a secolului al XV-lea, cu largi exemplificări. Krista Zach, *„Von den übrigen Einwohnern der Moldau”. Überlegungen zum Begriff der „Fremden” in der neueren Geschichte der Moldau* (p. 183-194), discută, pornind de la expunerile lui Georg Reichersdorffer și Dimitrie Cantemir, situația „străinilor”, adică a minorităților din Moldova, problemă puțin cercetată în istoriografia românească. Peter Bartl, *Ein Bischof besichtigt seine Diözese. Andreas Zmajevic in Antivari, 1671* (p. 195-212), prezintă situația catolicismului în Serbia pe baza mărturiilor unuia dintre cei mai de seamă prelați ai vremii în vestul Peninsulei Balcanice. Dimitri Theodoridi, *Der Durchstich des Bosphorus durch Alexander den Grossen nach osmanischen Quellen* (p. 213-236), dezbate tema folclorică a deschiderii Bosforului de către Alexandru cel Mare, de unde și denumirea de „Strâmtoarea lui Alexandru” din unele surse turcești. Olga Katsiardi-Hering, *Die Europaidee in den Texten des griechischen Unabhängigkeitskrieges (1821-1829)* (p. 237-252), analizează afirmarea ideii europene și raportările la Europa, ca model pentru o societate civilizată, în opoziție cu despotismul otoman, în textele emise de reprezentanții lumii elenice în timpul războiului de independență. Konrad Clewing, *Die doppelte Begründung der serbischen Woiwodschaft 1848–1851. Ethnopolitik im Habsburgerreich* (p. 253-302), expune încercarea sârbilor de a-și obține autonomia în cadrul Imperiului habsburgic și înăbușirea acestei veleități ca urmare a constituirii

dualismului austro-ungar. Klaus Kreise, *Denkmäler für Heroen des Geistes. Materialien zu einer osmanischen Obsession* (p. 303-314), discută problema reprezentării sculpturale a personalităților culturale în lumea turcă în epoca modernă. Alexandru Zub, *Geschichtskultur und Modernisierung Rumäniens im 20. Jahrhundert* (p. 315-326), individualizează cazul românesc din cadrul problemei generale a raportului dintre istorism și modernizare. Norbert Spannenberger și Sandor Oze, „*Wir brauchen Mohacs!*” *Historiographie und politische Instrumentalisierung der Erinnerung an eine nationale Niederlage in Ungarn* (p. 327-348), urmăresc ecoul publicist al mării catastrofe de la Mohács în conștiința colectivă ungară. Karl-Heinz Schlapp, *Das ungarische Numerus-Kalusus-Gesetz von 1920 als erste judenfeindliche Gestezgebung in Europa. Ursachen und Folgen* (p. 349-382), discută manifestarea timpurie în Ungaria a antisemitismului legalizat, în primul rând în mediul universitar, început al unei evoluții care avea să se încheie cu exterminarea minorității evreiești din țară. Hiltrun Glass, *Das Verschwinden einer Minderheit: Die Auswanderung der Juden aus Rumänien nach 1944* (p. 383-408), investighează problema emigrării evreilor din România după cel de-al doilea război mondial, etapele procesului, atitudinea regimului comunist și a URSS în această problemă. Ștefan Troebst, *Balkanischer inalt und deutscher Antifascismus. Griechische Bürgerkriegsflüchtlinge in der DDR 1949–1989* (p. 409-430), abordează tema, puțin cercetată până acum, a refugiaților greci, majoritatea adolescenți, transplantați de bună voie sau cu forța în țările comuniste în urma eșecului acțiunii subversive dirijată de URSS în Grecia în primii ani după sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Karin Boeckh, *Zur Religionsverfolgung in Jugoslawien 1944-1953: stalinistische Anleihen unter Tito* (p. 431-462), expune aplicarea modelului sovietic în Iugoslavia în politica față de biserică și prigonirea bisericii. Thomas Bremer, *Nationalismus und Konfessionalität in den Kriegen auf dem Balkan* (p. 463-476), încearcă să stabilească raportul dintre confesiune și naționalitate în desfășurările recente din Peninsula Balcanică, cu tendința de a subordona primul factor celui de al doilea. Arnold Suppan, *Schwarzes Loch oder Pulverfass. Der (westliche) Balkan 2004/2005* (p. 477-512), analizează cele mai recente evoluții din fostul spațiu iugoslav și încearcă să desprindă liniile probabile de desfășurare a situației.

Volumul se încheie cu bibliografia sud-estică a lui Edgar Hösch (p. 513-516).

În ansamblu, materialele cuprinse în volumul omagial Edgar Hösch, deși foarte dispersate ca tematică, sunt contribuții novatoare însemnate.

Șerban Papacostea

EVGHENII ANISIMOV, *Anna Ioannovna*, Molodaia Gvardiia, Moskva, 2004, 362 p.

În istoria Rusiei (împletită strâns cu istoria a numeroase state și popoare, inclusiv cu cea a românilor), domnia țarinei Ana Ivanovna (1730–1740) a constituit o perioadă de progres și consolidare a acestei țări, atât pe plan intern, cât și pe plan internațional. Importanța acestei domnii a fost cu atât mai mare cu cât ea a urmat domniei țarului copil Petru al II-lea (1727–1730), în timpul căreia Rusia a fost foarte aproape de regres și de prăbușirea în haos. Din aceste motive, recent apăruta monografie a istoricului rus Evghenii Anisimov dedicată vieții și domniei țarinei Ana Ivanovna merită multă atenție. Precizăm că această țarină aparține dinastiei Romanov, fiind nepoată de frate a celebrului țar reformator Petru cel Mare (1689–1725).

În ziua următoare morții subite a țarului Petru al II-lea (18/29 ianuarie 1730) pe tronul Rusiei a urcat țarina Ana Ivanovna. La începutul domniei acesteia, câțiva mari nobili ruși au încercat să impună transformarea monarhiei absolutiste în monarhie constituțională. Această încercare a eșuat lamentabil. Ceva mai târziu, autorii săi au fost aspru pedepsiți. Din această cauză, pe parcursul întregii sale domnii, Ana Ivanovna a manifestat neîncredere față de marea nobilime rusă. Țarina s-a sprijinit pe trei înalți demnitari de origine germană. Este vorba despre

vice-cancelarul A.I. Ostermann, feldmareșalul B.H. Münnich și E.I. Biron (favoritul țarinei). Menționăm că primii doi fuseseră formați de Petru cel Mare.

În ianuarie 1732 țarina Ana Ivanovna a stabilit din nou capitala Rusiei la Sankt Petersburg (repetând gestul făcut de Petru cel Mare în 1712). Se pune astfel capăt unei perioade de patru ani (1728–1732) în care Moscova fusese iarăși capitala Rusiei. Restabilirea capitalei la Sankt Petersburg semnala accentuarea apropierii Rusiei de Occident, accelerarea reformelor începute de Petru cel Mare și activizarea politicii externe rusești. Într-adevăr, deceniul 1730–1740 a adus Rusiei succese importante atât pe plan intern, cât și pe plan internațional.

Industria (manufacturieră) rusească s-a dezvoltat, producând relativ mari cantități de mărfuri necesare armatei și administrației, dar și nobilimii, orașenimii și Curții imperiale. Au fost îmbunătățite drumurile. A început o vastă acțiune de construire a unor clădiri publice. S-au perfecționat organizarea și dotarea armatei și flotei militare ruse.

În domeniul politicii externe, în anii 1730–1740 Rusia a fost foarte activă. Ea a acționat viguros atât pe plan politico-diplomatic, cât și pe plan militar. Prin tratatele ruso-iranene din 1732 și 1735 Rusia a obținut privilegiile comerciale și aderarea Iranului (aflat, din 1730, în război cu Poarta) la alianța ruso-austriacă antiotomană (încheiată în 1726). În schimb, Rusia a retrocedat Iranului litoralul vestic și sudic al Mării Caspice (ocupat și anexat de Petru cel Mare în 1722–1723). Totuși, în 1736 Iranul a încheiat pace separată cu Poarta, ieșind astfel din alianța antiotomană. Războiul pentru succesiunea poloneză (1733–1735) și războiul ruso-austro-otoman din 1735–1739 au fost câștigate de Rusia. Pe tronul Poloniei a fost instalat regele filorus August al II-lea (1733–1763). Prin tratatele de pace austro-otoman și ruso-otoman de la Belgrad (7/18 septembrie 1739) Austria (învinsă) a retrocedat Porții nordul Serbiei (inclusiv Belgradul) și Oltenia, teritorii pe care le anexase în 1718 (tratatul de la Passarowitz). În schimb, Rusia (învingătoare) a anexat porțiunea de teritoriu otoman nord-pontic cuprinsă între Bugul inferior, Pragurile Niprului și colțul nord-estic al Mării de Azov (anexată în 1700 și retrocedată Porții în 1711). Astfel Rusia obținea accesul la Marea de Azov și făcea un important pas înainte spre Marea Neagră otomană. Accesul la această mare avea să fie dobândit de Rusia în 1774.

La 17/28 octombrie 1740 țarina Ana Ivanovna a murit subit (la vârsta de 47 de ani). Ea lăsa în urma sa o Rusie consolidată atât pe plan intern, cât și pe plan internațional. Statul rus era pe deplin capabil de progres intern și de expansiune teritorială în dauna Imperiului otoman, Poloniei și Suediei.

Inevitabilele lipsuri ale acestei lucrări (complexe și dificile) sunt foarte puține. Ele constau în nefolosirea lucrărilor științifice turcești și a izvoarelor istorice otomane, precum și în insuficienta insistență asupra unor aspecte ale politicii externe rusești din deceniul 1730–1740.

În mod indiscutabil, lucrarea are numeroase merite. Este o monografie amplă și unitară care prezintă, coerent și convingător, atât viața și activitatea țarinei, cât și evoluția Rusiei pe plan intern și internațional în acea vreme. Lucrarea este foarte bine documentată, autorul dovedind o mare putere de sinteză și aducând numeroase noutăți. Expunerea este limpede și cursivă. Concluziile sunt clare și, în majoritate, pertinente.

Așadar, considerăm că această valoroasă lucrare a experimentatului istoric rus Evghenii Anisimov este foarte importantă și utilă pentru toți istoricii care studiază istoria Rusiei și a statelor europene vecine cu aceasta (inclusiv a Țărilor Române) în secolul al XVIII-lea, dar și în secolele următoare.

Adrian Tertecel

OVIDIU BOZGAN, *România versus Vatican. Persecuția Bisericii Catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze*, Edit. Sylvi, București, 2000, 200 p.

Într-o perioadă în care arhivele ecleziastice din țară sunt încă inaccesibile istoricilor laici din cauza unei gândiri înguste, Ovidiu Bozgan a explorat Arhivele Ministerului francez de Externe, valorificând documente importante referitoare la istoria postbelică a Bisericii Catolice din România. Totuși, lucrarea se sprijină și pe materiale identificate în arhivele unor instituții din țară: Secretariatul de Stat pentru Culte, Ministerul Afacerilor Externe și Rectoratul Universității din București.

Volumul cuprinde o introducere, 4 capitole, o consistentă anexă documentară și un rezumat în limba franceză. Documentele sunt în principal rapoarte către Ministerul Afacerilor Externe de la Paris ale diplomaților francezi acreditați la București. Primul capitol, *Lichidarea și persecutarea Bisericii Române Unite* (p. 8-43), a apărut într-o primă formă sub titlul *Diplomația franceză despre lichidarea Bisericii Române Unite* în volumul *In honorem emeritae Ligiae Bârză. Timpul istoriei. Memorie și patrimoniu* (ediție îngrijită de Miron Ciho, Vlad Nistor și Daniela Zaharia, s.l., Universitatea București, s.a.) și surprinde dezvoltarea „uniației” în Europa răsăriteană (unirile cu Roma de la Brest și Ujgorod), precum și decesul ei violent, după 1945, în Ucraina și România. Ovidiu Bozgan insistă asupra forței de atracție a catolicismului, intrând în contradicție cu istoriografia ortodoxă oficială care, în general, trece sub tăcere faptul că inițiativa unirilor cu Roma din secolele XVI-XVII a aparținut ierarhiei răsăritene locale (p. 10-12).

Pe baza materialelor de arhivă, autorul urmărește campania antigreco-catolică declanșată de autoritățile comuniste, la care s-a asociat și discursul unor arhieriei ortodocși, precum și calvarul îndurat de clericii și prelații uniți în primul deceniu de după interzicerea Bisericii lor. Momentul octombrie 1948 a fost un rușinos simulacru de „unificare religioasă”, nicidecum consacrarea „reîntregirii” Bisericii românești din Ardeal, cum mai susțin și astăzi unii pseudoistorici, dominați de patima confesională. Ovidiu Bozgan conchide că „lichidarea uniației românești cu accentele sale antioccidentale și angajarea înflăcărată în «lupta pentru pace» au fost elementele care au făcut posibilă integrarea și menținerea Bisericii Ortodoxe în sistemul politic al comunismului românesc” (p. 43).

Capitolul al doilea, *Persecuțiile împotriva Bisericii Romano-Catolice*, continuă demersul comparatist, accentuând faptul că „agresarea Bisericii romano-catolice a fost comună tuturor regimurilor comuniste din Europa de Est”, deși acest proces a avut intensități diferite în funcție de ponderea pe care o reprezenta ritul latin în plan instituțional și moral (p. 44). Arestările din rândul clerului, naționalizarea școlilor și spitalelor confesionale, suprimarea salariilor preoților incoezi au fost doar câteva dintre metodele utilizate de oficialitățile comuniste pentru anihilarea influenței și rezistenței Bisericii Catolice din România. Cei mai mulți preoți și ierarhi au ales calea fermității, dar nu au lipsit nici atitudinile conformiste. Canonul Stanislav Traian Iovanelli, probabil după îndelungi presiuni fizice și morale, a devenit un instrument al regimului comunist în sânul Bisericii Catolice, sfârșind prin a fi excomunicat. Adăugăm un element mai puțin cunoscut: SSI îl semnală în primăvara anului 1946 pe canonul S. Traian Iovanelli ca fiind responsabil pentru organizarea unui așa-zis serviciu de spionaj al Vaticanului în cadrul Arhiepiscopiei latine de București (Arhiva Serviciului Român de Informații – ASRI, fond D, dosar 2324, f. 94). Pentru o astfel de învinuire, într-un *proces-spectacol*, ar fi putut primi, după 1948, minim 25 de ani de închisoare, dacă nu chiar pedeapsa capitală. Aceasta ar putea fi una din explicațiile colaborării sale ulterioare cu puterea politică. În

contrast cu poziția lui Traian Iovanelli, episcopul de Alba Iulia, Márton Áron, a refuzat ferm orice propunere de cooptare, preferând închisoarea și domiciliul obligatoriu în propria reședință.

Ritul latin al Bisericii Catolice din România a rămas un cult religios tolerat, fără un statut de funcționare recunoscut oficial. În tot estul Europei, guvernele comuniste, la „sugestie” sovietică, au încercat să transforme Bisericile catolice în Biserici „naționale”, independente de Vatican. Nici comuniștii din România nu au dat dovadă de originalitate, lucru care se vedește din lectura capitolului III, *Tentative pentru crearea unei Biserici Catolice dizidente*. În ultimul capitol, *Debuturi timide ale destinderii*, Ovidiu Bozgan remarcă faptul că epoca de „liberalizare” a comunismului nu a fost însoțită de o clarificare a situației Bisericii Catolice, deși gesturile spectaculoase de bunăvoință nu au lipsit (p. 88-91). Acum represiunea este înlocuită cu metode mai rafinate de subordonare.

Pe lângă rapoartele diplomaților francezi la București, anexa documentară mai cuprinde nota de protest din 2 octombrie 1948 a Nunțiaturii Apostolice, adresată Ministerului român de Externe (nepublicată de presa comunistă), scrisoarea din 28 februarie 1949 semnată de Márton Áron și adresată ministrului Cultelor, nota din 9 august 1949 redactată de pr. Georges Schorung, note ale subdirecției pentru Europa orientală din Ministerul de Externe francez sau informări ale ambasadurilor franceze la Vatican care privesc și situația Bisericii Romano-Catolice din România.

Uneori rapoartele diplomaților francezi conțin erori materiale sau afirmații care ar merita nuanțate. Spre exemplu, în raportul său din 20 decembrie 1947 către ministrul de externe Georges Bidault, însărcinatul cu afaceri al Franței la București subliniază atitudinea binevoitoare a guvernului român inclusiv față de Biserica Catolică și dă ca exemplu crearea unei *Direcții a Cultului catolic* în cadrul Ministerului Cultelor. Această măsură ar fi fost apreciată de ministrul de resort drept un „fapt fără precedent în istoria religioasă a țării” (p. 113). Or, această inițiativă a fost interpretată de prelații catolici (latini și uniți) ca o tentativă de a rupe – la nivel simbolic – Biserica Romano-Catolică de cea Greco-Catolică (de altfel ierarhii de ambele rituri au protestat public). Același diplomat aprecia că „prevederile Concordatului au fost, în ansamblu, respectate: libertatea cultului a fost asigurată și clerul catolic și-a păstrat bunurile în aceleași condiții ca și clerul ortodox” (p. 113). Din nou afirmațiile sale par să fie contrazise, deoarece guvernul a menținut o stare de provizorat în cazul unor demnități ecleziastice vacante, ignorând procedura reglementată de Concordat. Mai mult, proprietăți catolice din sudul Bucovinei (lăcașuri de cult) ale Diecezei de Iași au fost atribuite ortodocșilor după 1945 (ASRI, fond D, dosar 2324, f. 73).

Într-un raport din 28 iulie 1948 însărcinatul cu afaceri la București, Philippe de Luze, preciza că mai multe măsuri ale guvernului din primăvara lui 1948 au pus capăt „poziției de Biserică dominantă, recunoscută anterior Bisericii greco-catolice” (p. 123). Într-adevăr, odată cu adoptarea Constituției din 13 aprilie 1948 era abrogată și prevederea de la art. 22 a legii fundamentale din 1923. Însă, în textul Constituției din 1923 se stipula că Biserica greco-catolică este Biserică românească și are întâietate față de celelalte culte, în afară de BOR, singura căreia i se recunoștea titlul de *dominantă*. La 14 noiembrie 1962 Pierre Bouffanais raporta la Paris că episcopul Iuliu Hossu s-ar afla exilat la Curtea de Argeș (p. 93, nota 7). Astăzi știm că în 1962 episcopul unit se găsea în domiciliu obligatoriu la mănăstirea Căldărușani.

Ovidiu Bozgan susține, pe bună dreptate, că entuziasmul patriarhului Nicodim față de o colaborare cu autoritățile comuniste „se anemiază în momentul în care se discuta despre realizarea Frontului unic al ortodoxiei care urma să fie dezbătut în cursul unei conferințe panortodoxe la Moscova în vara anului 1948” (p. 19-20). „Cum această idee își găsisese repede turiferarii – de exemplu cazul episcopului de Argeș, Iosif Gafton – poziția lui Nicodim începea să devină ingrată” (p. 20) – conchide autorul. Ovidiu Bozgan nu ne indică sursa care a inspirat această concluzie, dar este probabil că ea provine din arhivele franceze. Documentele interne spun însă altceva: dimpotrivă, Iosif Gafton este perceput, la nivelul organelor de urmărire ale

MAI, ca apropiat al lui Nicodim Munteanu și posibil succesor, reticent față de politica PCR/PMR. Autorul susține că articolele privind „rezolvarea” chestiunii „uniata” în Ucraina, publicate în luna iunie 1948 de ierarhul ortodox Emilian Antal în „Semnalul”, ar fi fost în contratimp cu intențiile guvernului, care avea ca prim obiectiv denunțarea Concordatului, nu distrugerea Uniției (p. 22). Totuși, denunțarea Concordatului pare să nu fi fost un obiectiv în sine, ci un prim pas spre desființarea Bisericii Unite și spre ruperea legăturilor ritului latin cu Sfântul Scaun. De altfel, documentele din arhivele rusești, exploatate de T.V. Volokitina, indică faptul că încă din luna februarie 1947 în *Consiliul pentru problemele Bisericii Ortodoxe Ruse* s-a hotărât lichidarea totală a Bisericii Greco-Catolice din Uniunea Sovietică și adoptarea unor măsuri asemănătoare în țările din spațiul dominat de Kremlin (Tatiana V. Volokitina, *Conducerea sovietică și crearea blocului Bisericilor Ortodoxe în Europa Orientală 1943–1948*, comunicare susținută în cadrul celei de-a V-a sesiuni a Comisiei bilaterale a istoricilor din România și Federația Rusă, 25 octombrie 2000).

Ovidiu Bozgan este de părere că „în aceste condiții [de continuare a politicii de desatelizare – n.C.V.], inclusiv în climatul de iluzii liberale pe care le întreținea regimul de la București, militanții greco-catolici din clandestinitate au adresat în 1968 prima cerere de reînființare a Bisericii române unite” (p. 89, n. 2). Primele memorii adresate lui Nicolae Ceaușescu în care ierarhii uniți cer legalizarea Bisericii Greco-Catolice datează chiar din 1965. Mai înainte, la 1 octombrie 1964, imediat după ieșirea sa din închisoare, episcopul Alexandru Todea solicita libertate pentru cultul greco-catolic și încadrarea sa ca preot (ASRI, fond D, dosar 760, f. 11).

Se impun în final și alte câteva lămuriri. *Uniția* este mai degrabă un termen peiorativ, dar autorul îl folosește ca sinonim pentru *greco-catolicism* sau Biserica Greco-Catolică (p. 8 și urm.). Sintagma *de altfel* apare în varianta *dealtfel* la p. 15 și 18. Poate mai adecvată ar fi fost utilizarea termenilor *enoriași* sau *credincioși* în locul celui de *fideți* (p. 14; 19, n. 14; 27). Unele nume proprii nu sunt reproduse întotdeauna în variantă corectă sau consacrată în limba română (vezi spre exemplu; *Prehov* – p. 17, Eduard Beneș – p. 45, Iuliu Hirtea, Ion Dragomir. *Ion Chertes* – p. 53, n. 17, Adalbert Boroș – p. 57, *Wladimir Ghika* – p. 61, *Francisque Diarian* – p. 65, Alexandru Russu – p. 93, n. 7, în loc de *Prešov*, Eduard Beneș, Iuliu Hirtea, Ioan Dragomir, *Ioan Chertes*, Adalbert Boros, *Vladimir Ghika*, *Francisc Armenag Diarian*, Alexandru Rusu). Culegerea și tehnoredactarea computerizată a lucrării lasă mult de dorit (cuvântul francez *message* e reprodus la p. 100 într-o formă ce denaturează sensul frazei: „On sait que le pape Paul VI a envoyé un *massage* de félicitations...”). În unele locuri din text lipsesc diacriticele (v. doar p. 6, 8, 10, 11, 22 – n. 19). În cadrul ierarhiei clandestine unite ar putea fi inclus și episcopul auxiliar Tit Liviu Chinezu (p. 53, n. 17).

Precizările și nuanțele enunțate nu ne împiedică să apreciem că volumul semnat de Ovidiu Bozgan reprezintă o contribuție esențială pentru cunoașterea politicii religioase a regimului comunist de la București din intervalul 1947–1970. În contrast cu unii oameni ai Bisericii, care au căzut de multe ori în patima confesională, istoricii laici au meritul de a fi cercetat cu asiduitate arhivele și de a fi abordat cu echidistanță subiecte delicate precum raporturile stat–Biserică în perioada comunistă.

Cristian Vasile

CAROL I, *Correspondența privată*, ed. SORIN CRISTESCU, Edit. Tritonic, București, 2005, 495 p.

„Dar sunt mari îndatoririle pe care le am de îndeplinit și mai mare este răspunderea pe care o port față de țara mea și de întreaga Europă, căci eu singur sunt răspunzător în fața lui

Dumnezeu și a lumii pentru tot ceea ce se întâmplă în familia mea și cu poporul meu. De aceea tu trebuie să mă judeci cu înțelegere și nu cu măsura unei vieți obișnuite. Privirile noastre trebuie să fie mereu ațintite asupra viitorului căci suntem meniți să împlinim o mare misiune și să consolidăm ceea ce am creat și am realizat” (p. 280) – sunt cuvintele adresate de către regele Carol I soției sale, regina Elisabeta, într-un moment de cumpănă personală – despărțirea temporară a celor doi prin plecarea reginei în Veneția, în urma intrigilor Elenei Văcărescu – care a pus în pericol atât căsătoria celor doi, cât și stabilitatea instituției monarhice din România. Sunt cuvinte care mărturisesc despre profunda credință a lui Carol I în menirea și destinul său – de a construi un stat modern, independent, un model de stabilitate într-o zonă bântuită de convulsii etnice și sociale –, care demonstrează măreția adevăratului conducător ce clădește în prezent cu gândul la viitor. Portretul lui Carol I este astfel întregit prin apariția volumului dedicat corespondenței sale private – 384 de scrisori – adresată membrilor familiei: tatălui său Karl Anton, fraților săi, Friedrich și Leopold, surorii sale Maria de Flandra și nu în ultimul rând reginei Elisabeta, prințului Ferdinand, prințesei Maria.

În studiul introductiv editorul, care a întreprins cu pasiune și multă strădanie traducerea din limba germană și a descifrat cu tenacitate scrisul aproape ilizibil al lui Carol, și-a dezvăluit intenția de a întregi prin acest volum de corespondență *Memoriile Regelui Carol I*, care se opresc cu nararea evenimentelor în anul 1881. De aceea scrisorile selectate pentru acest volum cuprind perioada 1878–1912 și reușesc să redea viziunea regelui în legătură cu politica internă (revizuirea legii electorale din 1884, luptele pentru putere dintre conservatori și liberali, căderea guvernului I.C. Brătianu și criza provocată cu acest prilej, problema evreiască, succesiunea la tron, reformele militare) și cea externă (chestiunea Dunării, aderarea la Tripla Alianță, atitudinea față de pericolul permanent reprezentat de Rusia, poziția față de lupta națională din Transilvania, statutul României față de tulburările din Balcani etc.). Dacă în ceea ce privește politica statului român de la cumpăna secolelor XIX–XX scrisorile nu aduc noutăți de esență, în ceea ce privește personalitatea regelui, relațiile dintre membrii familiei regale, dintre aceștia și dinastiile europene, corespondența este revelatoare. Emoționante ne apar după lectura acestui volum legăturile dintre Carol I și nepoții săi, viitorul Carol al II-lea și principesa Elisabeta, iar afecțiunea statornică dintre cei doi monarhi, Carol I și soția sa, dezvăluie o latură mai puțin știută a regelui, cunoscut îndeobște drept un om al datoriei. O lume întreagă populează scrisorile regelui Carol I, politicieni români și străini, oameni de cultură, aventurieri, oportuniști și oameni de caracter, iar strălucirea curții regale, recunoscută și prețuită de capetele încoronate europene care vizitau cu încântare castelul de la Peleş, este creionată cu talent de regalul expeditor. Alături de sensibilă și generoasă Carmen Sylva, de strălucitoarea principesă Maria – ale căror înclinații scriitoricești le cunoaștem – iată că această corespondență personală ni-l dezvăluie pe Carol I ca unul dintre cei mai fini observatori ai epocii, înzestrat cu un stil sobru, sincer, limpede, pătrunzător.

Apariția volumului editat de Sorin Cristescu este benefică istoriografiei românești, iar eforturile autorului sunt de laudat. Poate că o viitoare ediție, anunțată de autor în studiul introductiv, va cuprinde și un indice de persoane pentru a facilita folosirea acestui util volum de documente.

Raluca Tomi

JEAN DELUMEAU, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Edit. Polirom, Iași, 2006, 276 p.

După ce ne-a oferit, în traducere, câteva din lucrările cu caracter istoric ale lui Jean Delumeau (*Mărturisirea și iertarea, Păcatul și frica, Liniștiți și ocrotiți*), editura Polirom ne

propune un text de cu totul altă natură al acestuia. Scriere angajată și mărturisire personală a autorului, această lucrare se înscrie, după cum singur autorul ne-o spune, în continuarea unor lucrări (din păcate încă netraduse în română) mai vechi: *Le christianisme va-t-il mourir?*, editat de Hachette în 1977 și care a stârnit la vremea sa o dezbateră amplă în cercurile intelectuale franceze, și *Ce que je crois*, apărută în 1985.

În așteptarea zorilor datează, în versiune franceză, din 2003 (editura Grasset&Fasquelle). În unsprezece capitole, Jean Delumeau ne prezintă propria sa viziune asupra prezentului și viitorului creștinismului. Lăsând deoparte neutralitatea savantului, autorul își asumă identitatea de catolic francez și laic angajat în viața Bisericii din care face parte și caută să surprindă „atât permanenta actualitate a misterului creștin, cât și absoluta necesitate de a-l face credibil în zilele noastre” (p. 5).

Pentru a face acest lucru, autorul nu rămâne pe tărâmul investigației și argumentației istorice. De la istorie la matematică, de la sociologie la fizică și la teologie, autorul convoacă, interpretează, problematizează – cu inteligență vie și cu sentimentul urgenței – descoperiri, idei și realități contemporane. Schițând, pe baza statisticilor disponibile, un portret al situației de astăzi a creștinismului european și îndeosebi francez, Delumeau contestă viabilitatea, în contextul actual, a metodei tradiționale de echivalare a adeziunii la creștinism cu participarea sacramentală (tradusă cam nefericit în română ca „sacramentalizare”).

Istoricul propune, pentru abordarea problematicii creștinismului modern și a istoriei acestuia, două metode specifice, pe care le utilizează în argumentația întregii lucrări. Mai întâi, el afirmă necesitatea studierii împreună a fenomenelor creștinării și decreștinării în lumea modernă. În acest scop, autorul trasează o distincție netă între creștinism (*christianisme*) și procesul de creștinare (*christianisation*) – distincție deja prezentă în *Le christianisme va-t-il mourir?* (1977), *Un chemin d'histoire. Christianisme et christianisation* (Fayard, 1981) etc.

Apoi, Delumeau propune o viziune a creștinismului înscris, braudelien, în durata lungă a istoriei, care să permită o privire detașată asupra întregii contribuții a creștinismului la istoria omenirii. De aceea, el opune viziunii negative și suspicioase asupra creștinismului, difuzate de reprezentanții unei părți a intelighenței franceze, o privire de ansamblu care să surprindă și contribuția benefică a acestuia la transformarea societății – „geniul creștinismului”.

Creștinismul la care se referă Delumeau, după cum reiese din cel de-al doilea capitol al cărții, cel actual, este unul al societăților pluraliste, iar nu al „creștinismului triumfător” strâns legat de puterea politică din timpul Vechiului Regim. Este vorba de un creștinism întins pe toate continentele, dar el însuși plural, marcat de modernitate și mondializare și care a cunoscut în timpul ultimului secol cele mai ample persecuții de la fondarea sa. De asemenea, amintește istoricul, în durata lungă a omenirii „creștinismul este un nou venit în istorie” (p. 32).

Capitolul al treilea vine să susțină această argumentație, ocupându-se, de pe terenul științelor exacte, de dilema: creație *versus* hazard în evoluția lumii. Convocând deopotrivă în pledoaria sa pentru existența unui Dumnezeu Creator fizicieni, astronomi, matematicieni ș.a., credincioși, necredincioși sau agnostici, Delumeau afirmă „neverosimilitatea hazardului și existența unui sens al evoluției universului. Știința nu poate decât să explice fenomenele, fără să înțeleagă semnificația acestui sens al istoriei, dat de un Dumnezeu-artist pentru care „Creația nu s-a încheiat” (p. 56).

Capitolul al IV-lea, investigând microcosmul uman, este și el o pledoarie pentru „acceptarea și recunoașterea misterului ce ne depășește și ne va depăși întotdeauna” (p. 78), cel al resorturilor fundamentale ale persoanei umane.

Următoarele două capitole propun o reinterpretare teologică a unor teme recurente în gândirea creștină, precum păcatul originar și cheștiunea răului. Cea dintâi, a cărei problematică străbate majoritatea lucrărilor istorice ale autorului, este reinterpretată printr-o simultană recitare strict metaforică a textului *Facerii* (ceea ce îi permite să integreze în viziunea sa teoria

evoluționistă, dar și să conteste istoricitatea unor gesturi descrise în Vechiul Testament, pe care preferă să le citească drept „o profeție la timpul trecut”) și printr-o întoarcere la textul propriu-zis al *Evangheliilor*, care neglijează problema, și la scrierile Părinților din primele secole, care acordau un alt rol chestiunii păcatului originar. Autorul încearcă să invalideze mai cu seamă teza „culpabilității ereditare” și a Dumnezeuului răzbunător (al cărei reper prim ar fi Fericitul Augustin), avansând teza jertfei lui Hristos ca „răscumpărare” în sensul reaconsacrării „legământului” lui Dumnezeu cu întreaga omenire.

În ceea ce privește cea de a doua temă, Delumeau pledează și aici pentru o formă de „agnosticism creștin” (p. 110) în fața problemei răului și a existenței suferinței în lume. Reafirmând că răul, dincolo de calamitățile naturii, este cel mai adesea produsul acțiunii umane, singura soluție creștină este cea a reafirmării și mărturisirii prin însăși viața noastră a prezenței bunătății în lume – ca prezență a lui Dumnezeu, dimpreună cu mărturisirea Dumnezeuului slab și suferind alături de oameni care este Hristos.

Capitolul VII este în întregime dedicat recitirii *Evangheliilor* sub semnul exegezei istorice actuale, unele episoade fiind puse sub semnul îndoielii și al posibilului. Acestea sunt reinterpretate contextual, ca texte pedagogice, în care firul cronologic și adevărul obiectiv al celor relatate sunt nerelevante față de sensul global al scrierii, de mărturisire și transmitere a mesajului lui Hristos în lume.

Ultimele capitole tratează problemele actuale cu care se confruntă creștinismul mai ales în forma sa catolică: ecumenismul creștin, dialogul interreligios, mondializarea, centralizarea excesivă a Bisericii (Catolice) și problema autorității ei în materie de morală privată. În ceea ce privește ecumenismul, pe care îl vede drept necesar creștinismului actual (pentru păstrarea credibilității mesajului creștin), Delumeau pledează pentru un dialog deschis și pentru refacerea unității cu păstrarea diversității identitare a confesiunilor creștine și pentru păstrarea speranței în reușita mișcării ecumenice în ciuda scăderilor și a blocajelor actuale ale acestuia. El se apropie astfel riscant de teoria unificării creștine sub semnul unei minime credințe comune. El înscrie totuși credința creștinului între refuzul sincretismului religios și necesitatea înțelegerii că „Duhul suflă unde vrea”.

Autorul denunță centralizarea excesivă a Bisericii romane și marginalizarea clerului de jos și a laicilor în luarea deciziilor în Biserică. În același sens, în sfera normativizării vieții private – mult-criticatele în Occident poziții ale Papei asupra chestiunilor legate de etica familială (în acest domeniu autorul plasându-se mai degrabă pe poziții „liberale”). De asemenea, examinând situația creștinismului în contextul secularizării, Delumeau pledează pentru o „etică a dezbaterii” și o redimensionare a autorității instituției ecleziastice în sensul deschiderii ei spre lumea modernă.

Într-o interpretare riguroasă, autorul se plasează, în anumite chestiuni morale, pe poziții de o flexibilitate la limita relativismului. Pledând pentru «un Dumnezeu „dezenclavizat” care eliberează și iartă» (p. 233), care să permită „deplina împlinire a propriei personalități în lumina soarelui divin” (p. 235), el pierde din vedere dimensiunea, absolut necesar de reamintit în ziua de astăzi, a responsabilității personale a creștinului, atât pentru propria-i mântuire cât și în *economia* Universului întreg.

Profund marcat de realitățile franceze și de dezbaterile din mediul intelectual de origine, Delumeau rămâne atașat tradiției catolice, dar cu o oarecare detașare critică și păstrându-și libertatea de gândire atunci când se raportează la deciziile Magisteriului catolic.

Lucrarea de față își atinge scopurile, constituind o reflecție și o repropunere, într-o viziune modernă, adaptată la vremurile de astăzi, a mesajului creștin. Dar ea nu caută și nu oferă răspunsuri definitive. Cartea e scrisă în tensiunea celui care „pândește aurora” (dacă ar fi să dăm o traducere literală a titlului), noul răsărit al unui creștinism aflat, după 2000 de ani de existență, abia la începuturi.

Metodologic eclectică, *În așteptarea zorilor* stă mărturie pentru fertilitatea pentru cercetare a curiozității intelectuale. Contestând una după alta mai multe stereotipuri de abordare metodologică a problematicii religiei în lumea de astăzi, cartea lui Delumeau îl provoacă la dezbateri și la căutarea de noi perspective, de noi surse ale înțelegerii, atât pe specialist cât și pe cititorul neavizat. Căci profesorul de la Collège de France are darul rar de a scrie – inteligent și captivant – într-un limbaj accesibil. (Iar Polirom adaugă și ea lizibilității prin editarea aerisită a textului, contrastând agreabil cu densitatea uneori inconfortabilă a punerii în pagină din volume mai vechi ale aceleiași colecții).

În dezbateri, lansată de câțiva vreme și în spațiul intelectual românesc, asupra rolului actual al religiei în sfera publică, una din temele de discuție necesare și inevitabile este cea a raportării tradițiilor religioase la modernitate. În România, această dezbateri se conjugă cu cea asupra modernizării societății românești în ansamblul ei. Or, cartea lui Delumeau are meritul de a ne aminti un lucru pe care adesea îl uităm: și anume că situația românească nu este decât un fragment dintr-un tablou mult mai amplu – cel european. Relația cu modernitatea nu este doar problema societății românești sau a Bisericii Ortodoxe Române.

„Împăcarea” creștinismului cu modernitatea nu este doar o problemă locală. Mărturisirea creștină astăzi trebuie să fie inteligentă și vie, deschisă dialogului cu alte tradiții și atentă la descoperirile științei. Într-o Europă în care creștinismul s-a transformat dintr-o „moștenire” într-o „problemă de alegere” (p. 19-20), virtutea pe care o invocă și o practică Jean Delumeau în *așteptarea zorilor* creștinismului contemporan este cea numită în Ortodoxie a trezviei.

Pentru toate aceste motive, credem că traducerea cărții lui Delumeau constituie o prezență incitantă și necesară în peisajul editorial românesc.

Iuliana Conovici

DANIEL DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782–1830)*, Edit. Scriptorium, București, 2005, X+442 p.

Când, în urmă cu două decenii, am parcurs lucrarea Monseniorului Dr. Octavian Bârlea, *Ex historia romena: Ioannes Bob, Episcopus Fogarasiensis (1782–1830)*, Frankfurt/Main, 1948, XXVIII+464 p., n-am crezut că se mai pot afla multe și noi informații documentar-istorice ori că s-ar putea oferi și un alt discurs istoric asupra episcopului Ioan Bob. Complexă și controversată personalitate a Bisericii Greco-Catolice din veacul Luminilor, datorită în bună măsură raporturilor tensionate întreținute cu unii dintre reprezentanții Școlii ardeleni ori cu autorități locale sau centrale, guberniale ori aulice, aspecte supralicite de istoriografia românească nu numai din perioada interbelică și a dictaturii comuniste, episcopul Ioan Bob a reprezentat pentru istoria instituției, pe parcursul unei jumătăți de veac, un om nou și un moment în evoluția Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, marcată de părăsirea liniei tradiționale, când conducerea diecezei a fost exercitată de vâldică ajutat de călugării basiliani. Suntem în fața unui segment care validează, încă o dată, pledoaria lui Paul Ricoeur asupra așa-zisei „die Geschichte selber”.

Relativitatea istoriei cunoaștere s-a dovedit, și în acest caz, dacă avem în vedere modernitatea, noutatea și utilitatea științifică a discursului istoric semnat de Daniel Dumitran, comparativ cu istoriografia problemei, remarcându-se prin echilibru și rigoare. Este urmarea unei metodologii, care îmbină cercetarea pozitivistă, pe bază de documente, cu direcțiile unor investigații moderne, pe firul demitizării istoriei Bisericii Greco-Catolice, care a avut parte, nu o dată, de interpretări romantice, unele de-a dreptul supărătoare și care forțau istoria realitate, atât

cât poate fi aceasta cunoscută. De la o primă răsfoire, lucrarea se impune prin structura demersului științific, bazat pe cinci capitole, împlinite sub raport istoriografic, chiar dacă sunt inegale între ele. După un *Argument* (p. VII-IX), care convinge prin redacție și conținut, ne întâlnim cu o provocatoare *Introducere. Profilul istoriografic al episcopului Ioan Bob sau despre un subiect controversat* (p. I-36), în care autorul își explică lui însuși dar și cititorilor – care vor să înțeleagă istoria realitate a vremii – controversatul personaj bisericesc, la îndemâna istoriografiei cu suficiente clișee romantice și accente encomiastice. Structura fostei teze de doctorat cuprinde, după cum ne așteptam, amplul capitol I, *Deceniul schimbărilor decisive. Bisericele transilvănene sub impactul iosefinismului* (p. 37-106), care ne invită să parcurgem o ambițioasă analiză a transformărilor înregistrate de Biserică în Imperiu, prin politica de toleranță religioasă propusă de autoritățile centrale cu scopul, declarat sau nu, de întărire a statului, investigația vizând Biserica Greco-Catolică și Ortodoxă în primul rând, fără să fie ocolită nici Biserica Romano-Catolică (cf. p. 37, n. 1).

După o astfel de pregătire istoriografică, putem parcurge, de altfel cu folos științific, capitolul II, *Semnificațiile unei succesiuni episcopale* (p. 107-146), care îi permite lui Daniel Dumitran să abordeze episcopatul lui Grigore Maior, să-și exprime punctul de vedere asupra sinodului electoral din 12 august 1782, dar și să ridice o serie de probleme tipice pentru Biserica Greco-Catolică, la care trebuie să se gândească – pe unele le va și rezolva! – noul episcop ales (numit, oficial, prin adresa gubernială din 6 februarie 1783). În raport direct cu acest capitol trebuie adusă în discuție substanța de idei din următoarele două secvențe, la fel de interesante ca primele două, și anume ilustrarea raportului dintre Biserică și societate, simplu intitulat *Biserica Greco-Catolică și societatea românească* (p. 147-166) și capitolul IV, *Imaginea statistico-administrativă a diecezei Făgărașului* (p. 167-180), cu tot caracterul relativ al statisticii, la care apelează, tot mai frecvent în ultimele decenii, și istoricii români.

Însă, capitolul care dovedește, cu date documentare concrete și grație unei interpretări pertinente, că episcopatul lui Ioan Bob (1782-1830) a fost o epocă a reformelor pentru instituția Bisericii Greco-Catolice este capitolul V, *Dimensiunea instituțională a reformismului ecleziastic* (p. 181-346). Eventualii lectori interesați de construcția acestui capitol pot găsi informații despre: direcțiile dezvoltării Episcopiei între 1783-1832; personalitatea lui Ioan Bob (în comparație cu înaintașii); activismul în sfera pastorală; Unirea religioasă și problemele ei; raporturile cu Sfântul Scaun; aspecte ale restructurării instituționale (oficialii și Consistoriul episcopal, capitelul catedral și sinodul diecezan; vicariatele foranee; protopopiatele și parohiile).

O lectură profitabilă a lucrării lui Daniel Dumitran nu poate să omită trinomul cultural *disciplină ecleziastică, confesionalizare și disciplină socială*, preluat din istoriografia comunitară, urmărit în abordarea subiectului, respectiv fenomenul de modernizare a episcopiei în timpul lui Ioan Bob. La îndemâna unei palete istoriografice românești cu multe repere inegale ca valoare interpretativă și documentară, autorul este îndreptățit să noteze: „Cercetarea a pornit de la investigarea contextului politico-ecleziastic al deceniului nouă, pentru că acesta a determinat, prin reformele iosefine, o schimbare fundamentală a cadrului în care Biserica Greco-Catolică a evoluat. Dispozițiile care au urmărit subordonarea Bisericii față de autoritatea seculară, cele privitoare la desființarea mănăstirilor, la viața religioasă, la dreptul și jurisdicția matrimonială au avut efecte prelungite mult după sfârșitul deceniului iosefin. Cu deosebire politica de toleranță religioasă a contribuit în mod esențial la detensionarea raporturilor confesionale, impunând și modificarea parțială a discursului promovat de autoritățile ecleziastice. Iar accentul pus pe difuzarea acestor reglementări ilustrează rolul administrativ conferit clerului în perioada iosefină, menținut ulterior prin complexitatea sarcinilor atribuite reprezentanților Bisericii în contextul războaielor purtate de Imperiu cu Franța revoluționară și napoleoniană.” (*Argument*, p. VII). Metodologia cercetării moderne, topită în această carte, include și un explicit rezumat, la care se atașează un cuprinzător indice (de nume și locuri).

Oricare din capitolele lucrării le-am parcurge, de la contextul politicii ecleziastice iosefine și succesiunea episcopală de la Blaj „predată” de Grigore Maior și societatea românească din epoca lui Ioan Bob, respectiv imaginea statistico-administrativă ori instituțională a diecezei Făgărașului, fără să uităm partea introductivă ori secțiunea de *Concluzii* (p. 347-351), vom observa atașamentul demn și nu servil al cercetătorului față de izvorul documentar intern și extern. Lui Daniel Dumitran nu îi sunt străine considerațiile generale, în paralel cu analizele textuale. Elementele acestui arsenal metodologic le folosește în favoarea descifrării istoriei realitate, pe parcursul unei interesante scheme de lucru, chiar dacă nu întotdeauna cu aceeași intensitate interpretativă ori cu echilibrat efort de sinteză.

Benefică sub raport documentar și pasionantă din perspectiva discursului istoric, pledoaria lui Daniel Dumitran pentru o istorie instituțională, care s-a încheiat cu o credibilă istorie cunoaștere, convinge. Ne gândim, de exemplu, la capitolul *Dimensiunea instituțională a reformismului ecleziastic*. Și acest capitol este înzestrat cu mai multe concluzii plauzibile, care dovedesc, încă o dată, atașamentul și pasiunea științifică a istoricului pentru subiect. El încearcă – și reușește – să facă ordine sub raport istoriografic asupra imaginii lui Ioan Bob, vlădica de la Blaj, care a fost judecat, nu o dată, doar din perspectiva unor izvoare istorice necitite până la capăt, nu întotdeauna corect interpretate, într-o etapă în care discursul istoric românesc a înregistrat, în perioada interbelică și, firește, în epoca dictaturii comuniste, o cedare în fața accentelor romantice și postromantice ale textului.

Semnificative sunt, pentru densitatea efortului istoric, în pledoaria lui Daniel Dumitran de-a oferi cititorilor avizați o *istorie cunoaștere rațională*, cu lumini și umbre, pornind de la o anumită *istorie realitate*, *Concluziile* (p. 346-351). Acestea dovedesc, convingător, metoda de cercetare, în care interesul pentru analiză și interpretarea evenimentială sunt completate de atașamentul față de considerații sintetice. Etapă în istoria Bisericii Greco-Catolice din Ardeal și bornă pentru părăsirea liniei tradiționale; transformările propuse și realizate pe plan instituțional de episcopul Ioan Bob în raport direct cu un anumit context politic și ecleziastic intern și extern și cu stadiul dezvoltării societății românești din Transilvania Luminilor; progresul înregistrat în sfera administrației ecleziastice, mai eficientă și chiar mai sigură; stabilizarea numărului și sediilor protopopiatelor și prin impunerea formulei preotului unic pentru fiecare parohie; autonomia disciplinară a episcopiei; efortul de reorganizare a instituțiilor bisericești, respectiv tendința de eliminare treptată, în spiritul unor principii iosefine de modernizare a Bisericii, a călugărilor basiliani din posturi de conducere și promovarea clerului secular; noi modalități de conducere a Bisericii la nivelul sinodului și protopopiatelor; dimensiunile și consecințele administrative și teologice ale mult discutatului „proces de latinizare” al Bisericii Greco-Catolice, în cadrul unei mai ample renovări instituționale; dimensiunile și diversitatea contextului deceniului iosefin, în care misiunea unui proces de intermediere a raporturilor statului cu societatea; tendințele de modificare a finalității instituțiilor bisericești, într-o etapă în care se impune dinamismul ierarhiei ecleziastice (vis-à-vis de conflictele militare cu Franța revoluționară și napoleoniană); revigorarea episcopatului lui Ioan Bob, prin dinamizarea conducerii diecezei greco-catolice, cu indiscutabile consecințe asupra eficientizării și modernizării Bisericii românești etc. rămân câteva concluzii ale cărții lui Daniel Dumitran. Ele dovedesc, încă o dată, că validează un istoric în sensul actual al înțelesului și că lectura atentă a documentelor rămâne în esență un act care împlinește destinul vechilor texte.

Iacob Mârza

DAVID MURPHY, *Ireland and the Crimean War*, Four Courts Press, Dublin, 2002, 262 p.+il.

La 150 de ani de la desfășurare, Războiul Crimeii încă mai suscită interes pentru cercetători și cititori deopotrivă, iar multe dintre aspectele rămase, din diverse considerente, în umbră o lungă perioadă de timp, își găsesc abia acum clarificarea. Incompetența comandanților din ambele tabere, rusească și aliată, starea deplorabilă a serviciului sanitar și a celui de aprovizionare, soarta veteranilor după încheierea ostilităților au fost eludate, cu delicatețe (sau diplomație), în toate lucrările apărute în veacul al XIX-lea și în multe dintre cele editate în următorul. În ultimii ani au fost date la iveală, însă, suficiente lucrări care analizează critic – uneori chiar foarte critic – acest conflict european de proporții. Acesta este și cazul cărții, deosebit de merituoasă, a lui David Murphy, cadru universitar la Trinity College din Dublin. El s-a dedicat unui subiect încă neabordat de alții: acela al contribuției Irlandei la acest război și a felului cum l-au perceput irlandezii, atât combatanții cât și cei rămași acasă.

Autorul și-a susținut teza de doctorat în anul 2000, cu tema *The Irish in the Crimean War, 1854-1856*. Lucrarea de față este o formă extinsă a acelei teze. Pentru ea a parcurs, cu temeinicie, materiale de arhivă, multe inedite, precum și presa epocii, folosind prețioasele informații de actualitate pentru a da viață și culoare studiului său. Spre pildă, declarația de război a fost adusă la cunoștință în unele orașe mai izolate ale Irlandei cu o întârziere de una-două zile (p. 9). Entuziasmul irlandezilor a fost unanim iar tinerii se grăbeau să se înroleze în armată. Unii dintre patrioții locali considerau războiul un bun prilej de insurecție pentru obținerea independenței Irlandei față de coroana britanică; dar proiectul nu și-a găsit suficienți adepți și nu s-a mai finalizat (p. 10-11). Declararea războiului a avut drept efect un *boom* cu impact în toate ramurile economiei irlandeze (p. 20).

Cartea începe cu o cronologie a principalelor evenimente legate de război. Apoi este prezentată, succint, situația politică și economică a Irlandei la izbucnirea conflictului.

Pentru a analiza ponderea pe care irlandezii o aveau în armata britanică, David Murphy a cercetat cu atenție registrele militare pe o perioadă de mai bine de 30 de ani și a constatat că, în 1830, conaționalii săi reprezentau un procent de 42,2%, în 1840 de 37,2% iar pentru perioada războiului – pentru care lipsesc referințele – presupune că procentajul era de 33% (p. 21). Dintre aceștia, majoritatea erau la infanterie. O constatare interesantă este că recruții provenind din Irlanda erau mai înalți, mai bine dezvoltăți și mai bine hrăniți în familiile lor decât camarazii englezi (p. 18).

Prin cercetările întreprinse autorul identifică irlandezi și în cadrul altor trupe decât cele britanice. Astfel, generalul Coleman, fugit din Irlanda după participarea sa la evenimentele din 1848, lupta în armata turcă sub numele de Fehti Bey; Richard Debaufre Guyon era tot militar otoman, cunoscut sub numele de Kurshid Pașa sau Guyon Pașa; Charles Richard Sutton, conte de Clonard era locotenent colonel în armata franceză și a fost citat pentru bravură la căderea Sevastopolului. Tot ofițer general francez era Mac Mahon, viitorul mareșal și președinte al țării sale. Este menționat și un medic militar activ într-un spital din Moscova, la 1854 – Jacob Quinlan (p. 23-25). Dintre generalii armatei engleze, autorul demonstrează, cu documente irecuzabile, că tocmai doi irlandezi erau cei mai capabili și cu o îndelungată experiență de front, ce le conferea o deosebită abilitate de comandă în condiții extreme, pe care majoritatea celorlalți generali ai Majestății Sale britanice nu o posedau deoarece erau mai mult militari de birou ce-și câpătaseră gradele înalte datorită titlurilor de nobele și nu capacităților de strategii sau bravurii în luptă. Cei doi erau generalul locotenent Sir George De Lacy Evans și generalul de brigadă John Lysaght Pennefather (p. 27-28).

Prima fază a campaniei se desfășoară în Dobrogea și la Varna, unde trupele aliate întâmpină dificultăți teribile, începând cu transportul oamenilor și echipamentului, în primăvara lui 1854. Vasul „Europa” este cuprins de flăcări în timpul călătoriei și sunt pierduți 57 de cai și 19 soldați, inclusiv comandantul Regimentului 6 Dragoni de Gardă, Inniskillings (p. 33). Holera face ravagii la Varna. Aprovizionarea era defectuoasă, hrana militarilor insuficientă și de proastă calitate. Un soldat o descria astfel: „Ceea ce numesc ei [carne de] oaie este ceva între câine și capră”. „Unele dintre butoaiele cu mazăre conservată, cu carne de porc sau de vacă, furnizate drept proaspete, aveau imprimat pe ele anul 1828.” (p. 38).

Unul dintre comandanții discutabili și totalmente neagreat de subalterni era Lordul Cardigan, aflat în fruntea Regimentelor 8 Husari Regali Irlandezi, 13 Dragoni și a unui escadron de cavalerie turcească, trimise într-o recunoaștere a malurilor Dunării. Arogant și incompetent, se interesa mai mult de urmele arheologice ale ținutului – pe care le studia cu mare atenție – decât de mișcările cazacilor aflați pe celălalt țărm; trata de sus pe toată lumea, îi desconsidera pe aliații otomani și se ocupa de detalii insignifiante, de regulament, verificând ținuta oamenilor și felul cum își așezau seara echipamentul, ca și când ar fi fost la cazarmă. Recunoașterea, ce ar fi trebuit să dureze între 8 și 10 zile, lordul Cardigan a efectuat-o în 17 zile, extenuând în mod inutil oamenii și animalele (p. 39-40).

În condițiile mizere ale existenței la Varna, vestea mutării frontului în Crimeea a bucurat pe toată lumea și a ridicat moralul trupelor. Totuși, greutățile i-au urmărit în continuare. Debarcarea în Crimeea, în Golful Calamita, a fost dificilă din cauza dezorganizării și a lipsei de ambarcațiuni potrivite, mai ales pentru cai. În rest, ea se desfășoară fără probleme, căci rușii nu fac nici o tentativă de a o opri – doar pe 14 septembrie 1854, pe țărm apare un ofițer rus însoțit câțiva cavaleriști, dar se rezumă la a observa mișcările inamicilor și a-și face notițe (p. 44). Trupele țarului ar fi putut repurta atunci o victorie zdrobitoare, căci aliații erau total nepregătiți, unitățile erau răspândite pe o mare întindere a coastei Mării Negre și lipsite de o bază de aprovizionare. Proviiziile se aflau pe navele ancorate la mare distanță de țărm pentru că nu fusese încă depistat un port favorabil. Dar și trupele rusești erau nepregătite, luate prin surprindere de această debarcare, așa că nu au putut profita de ocazia apărută (p. 45). Prima confruntare are loc pe 19 septembrie între cavaleria engleză și cea rusă, pe malurile râului Bulganek. Nu a fost ceva de proporție, ci doar o formă de a-și încerca reciproc tăria: sunt schimbate câteva focuri, după care rușii se retrag. Primul britanic rănit a fost soldatul Williamson din Regimentul 11 Husari, a cărui bărbăție a fost lăudată de comandantul său, Roger Palmer, irlandez de origine, în memoriile lăsate: piciorul fiindu-i retezat de o schijă, soldatul s-a apropiat de ofițer și, cu total sânge rece, a raportat: „Sunt lovit, pot să mă retrag?” (p. 46).

Pe 20 septembrie are loc prima bătălie importantă la Alma, în care se disting doi irlandezi, sergenții Luke O'Connor și John Park, primii cărora le va fi acordată cea mai înaltă decorație britanică instituită cu ocazia acestui război, Crucea Victoria (p. 50-51). Trupele engleze puteau să piardă lupta dacă generalul irlandez De Lacy Evans nu ar fi recurs la o minciună – destul de periculoasă pentru cariera sa dacă nu ar fi dat rezultat – transmițând ducelui de Cambridge un ordin iluzoriu al Lordului Raglan spre a-l face pe acesta să înainteze (p. 49). În mod inexplicabil, Lordul Raglan nu a angajat cavaleria în luptă, nici pentru susținerea infanteriei, așa cum prevedeau regulile tactice ale acelor timpuri și nici pentru urmărirea rușilor care o luaseră la fugă; acest fapt a creat resentimentele infanteriștilor față de cavaleriști și de comandantul lor, Lordul Lucan (p. 50). De altfel, de-a lungul întregului război, cavaleria nu a fost întrebuințată în modul cel mai potrivit, pentru recunoașteri și cercetări, fapt care-l face pe autor să afirme, în chip foarte plastic: „Dacă Divizia de Cavalerie reprezenta «ochii și urechile armatei» atunci armata aliată era totalmente oarbă și surdă.” Totuși, David Murphy consacră un întreg capitol bătăliei de la Balaclava, unde trupele călări au avut un important, dar dramatic, aport. El clarifică anumite aspecte rămase, până astăzi, confuze ori tratate incorect și superficial

de alți autori. Spre pildă, evidențiază faptul că nu a fost deloc fructificat succesul atacului Brigăzii de Cavalerie Grea asupra cavaleriei rusești, ce a fost luat prin surprindere și pusă pe fugă în dezordine (p. 63-64). Aceasta a dus, în decursul aceleiași zile memorabile de 25 octombrie 1854, la sacrificiul, măreț dar inutil, al Brigăzii de Cavalerie Ușoară condusă de Lordul Cardigan. În cadrul acestei mari unități, dintre cei 661 de militari 114 erau irlandezi, ceea ce reprezenta o proporție de 17% din efectiv (p. 67). Mult timp turcii care apărau una dintre redute la Balaclava au fost acuzați de lașitate pentru că o abandonaseră, împreună cu tunurile; bazându-se pe rapoartele vremii, autorul corectează această eroare, arătând că artileriștii otomani rezistaseră asaltului rusesc timp de peste o oră și o părăsiseră doar atunci când presiunea devenise prea mare asupra lor (p. 62).

O altă contribuție salutară a lui Murphy este reconstituirea biografiei bravului căpitan Louis Edward Nolan, căzut în timp ce preda Lordului Lucan, comandantul cavaleriei, cel de-al patrulea ordin al Lordului Raglan, suficient de confuz pentru a trimite la moarte, în bătaia tunurilor rusești, întreaga Cavalerie Ușoară (p. 65-66). Pierderile sunt grele – 118 morți (dintre care 21 irlandezi), 127 răniți (16 irlandezi) și 45 prizonieri (7 irlandezi). Dar cea mai mare pierdere o constituiau caii, 362, care nu mai puteau fi înlocuiți; pe 26 octombrie, la apel, în Regimentul 13 Dragoni doar 18 oameni mai erau călări (p. 73). De aceea, după Balaclava cavaleria nu a mai luat parte la lupte, fiind considerabil diminuată iar utilitatea ei s-a dovedit doar ca mijloc de transport al răniților în spatele frontului.

Capitolul 3 este dedicat campaniei navale. Autorul subliniază că luptele pe uscat și cucerirea Sevastopolului nu au fost decisive pentru ca Rusia să ceară pace. Acest rol l-au avut acțiunile navale. În fond, conflictul a început ca un război naval prin distrugerea flotei turcești la Sinope, iar planurile inițiale ale Angliei vizaseră doar o expediție nautică menită să blocheze și să distrugă bazele rusești din Marea Baltică (p. 83). A fost necesară începerea unei noi campanii navale în Marea Neagră după ce rușii deschiseseră focul asupra vaselor britanice sub pavilion alb care evacua personalul diplomatic din Odesa, pe 13 aprilie 1854. Aceasta a hotărât intervenția în forță și, pe 22 aprilie, orașul a fost bombardat de escadra aliată. Dar această nouă campanie a pus la grea încercare Amiralitatea, care nu dispunea nici de nave și nici de oameni suficienți pentru a lupta pe două fronturi (p. 92). Spre finele războiului, pentru a suplini deficitul de oameni, începuseră să fie înrolați marinari suedezi pentru a servi în flota din Baltica (p. 93). Pe lângă proviziile de pe nave, acestea au avut un rol însemnat chiar în acțiunile de uscat, căci tunurile de la bord au constituit singurele piese de artilerie grea de care dispunea Lordul Raglan și cu care a fost bombardat flancul stâng rusesc la Alma, pe 20 septembrie, și apoi Sevastopolul, pe 17 octombrie (p. 93). Și în marină și-au adus aportul un număr însemnat de irlandezi, ei reprezentând circa 15% din efectiv (p. 83-84).

Cel de-al patrulea capitol, intitulat *Experiențele medicilor, infirmierelor și capelanilor irlandezi în Crimeea*, tratează delicata problemă a Serviciului Sanitar în timpul războiului. Gravitatea lipsei unui serviciu medical centralizat s-a resimțit plener în campanie și a avut urmări tragice pentru combatanți. La fel ca în perioada premergătoare bătăliei de la Waterloo, fiecare regiment în parte avea medicii săi fără, însă, ca aceștia să aparțină unui corp distinct, cu organizare și logistică proprie. În caz de război, pentru a completa numărul necesar, erau angajați medici civili. Nu exista un Corp Sanitar, nici asistenți medicali și nici chiar brancardieri, funcția acestora fiind preluată, în mod tradițional, de instrumentiștii din fanfarele regimentare (p. 110-111). În iunie 1855 se formează Corpul de Ordonanțe Sanitare reorganizat după război, în 1857, în Corpul Spitalelor Militare, dar numai după 41 de ani, în 1898, ia ființă Corpul Medical al Armatei Regale, care cuprindea atât medici cât și asistenți. Poziția medicilor în armata britanică era mult inferioară celei a ofițerilor de carieră, salariul era mic iar în campanie ori la cazarmă mâncau la altă masă decât militarii, ceea ce era degradant și dezonorant (p. 112). De aceea, nici nu se găseau prea mulți amatori de a deveni medici militari. Tratatamentul răniților era,

de asemenea, deficitar: nu se foloseau anestezice și nici antiseptice iar igiena lipsea cu totul (medicii nu se spălau pe mâini și nici nu dezinfectau instrumentele între operații) (p. 112). Dezorganizarea era atât de mare, încât la debarcarea în Golful Calamita britanicii nu aduseseră cu ei nici o căruță de ambulanță. Răniții din luptele de la Balaclava și Inkerman, după ce primeau primul ajutor, erau trimiși în port cu căruțe rechiziționate de la localnici, încărcăți pe nave de transport în condiții mizere și expediați tocmai la Istanbul, la spitalul din Scutari, la distanță de 300 mile față de locul unde căzuseră; pe drum mulți mureau iar alții în spital, contractând acolo diverse boli cauzate de lipsa igienei. Raportul pierderilor era de 10 morți din cauză de boală la un mort în urma rănilor (p. 113). Ineficiența serviciului medical este dovedită și de enormele pierderi de vieți omenești nu pe front, ci în spatele frontului: o statistică arată că în lupte au căzut 2.755 de oameni, 2.019 au pierit în urma rănilor și 16.323 din cauza bolilor (p. 129).

Din cei 400 de medici și asistenți medicali militari, 106 erau irlandezi (p. 106) – o listă a acestora este dată în Anexa B (p. 237-239) – iar dintre cei 26 de medici civili angajați pe perioada campaniei, 3 erau irlandezi (p. 114), dintre care cel mai marcant era dr. Robert McDonnell, care a lăsat și o interesantă corespondență din această perioadă, din care autorul citează substanțial. Sunt date, de altfel, și biografiile câtorva dintre cei mai importanți medici militari activi în această perioadă. Ca asistente medicale au fost folosite călugărițe romano-catolice provenind din ordinele Sisters of Mercy și Sisters of Charity. Din primul contingent de 25 de măicuțe venite pe front, 11 erau irlandeze (p. 125). Dar, la spitalul din Scutari, coordonat de Florence Nightingale – poreclită de soldați „Doamna cu lampa” pentru că noaptea umbla prin saloane cu o lanternă spre a se asigura că totul este în ordine și bolnavii nu suferă – s-a creat o atmosferă tensionată între aceasta și surorile de caritate, mai ales cu acelea conduse de maica superioară din Cork, Francis Bridgeman, care deja avea o lungă experiență medicală, ce eclipsa poziția câștigată de cealaltă. Animizitățile se sting odată cu deschiderea spitalului de la Kulalie, în ianuarie 1855, unde se mută sora Bridgeman cu 10 dintre măicuțele sale, lăsând doar 5 alte surori irlandeze la Scutari (p. 127).

Pentru nevoile spirituale ale soldaților, pe lângă unități au fost afiliați preoți militari: dintre cei 21 de capelani catolici 8 erau irlandezi (p. 132).

Capitolul al cincilea, *Irlandezi în serviciile auxiliare din Crimeea*, tratează chestiuni prea puțin abordate de istoricii militari, interesați cu precădere de lupte și comandanți iluștri. Necesitatea unei poliții militare a impus formarea unui corp special de 50 de oameni recrutați din cadrele poliției metropolitane londoneze și din acelea din Dublin, Belfast și alte orașe irlandeze – din ultima categorie proveneau 27 de polițiști (p. 146). Unitatea a primit numele de Corpul Călare de Stat Major pentru a se evita termenul de „poliție” din titlatură. Li se acordă o uniformă frumoasă și distinctă de a trupelor combatante, dar Lordul Raglan, care nu solicitase această unitate formată din ordinul ministrului de la Londra, o ignoră cu totul și nu-i dă nici o atribuțiune specială. La început sunt puși să păzească portul Balaclava, apoi au fost întrebuințați drept curieri între cartierul general francez și cel britanic (p. 147). Marile probleme de disciplină nu le-au creat, însă, militarii, ci lucrătorii civili de la căile ferate care erau în mare majoritate oameni de adunătură, bețivi, hoți și scandalagii.

Același haos care domnea în Serviciul Medical se putea găsi și la Intendență. Aceasta nu dispunea de suficiente mijloace de transport așa că din Bulgaria au fost achiziționate, la prețuri exorbitante pe care le percepeau localnicii, 2.500 de vehicule diverse, 4.000 de cătări și cai de tracțiune și 2.300 de boi. Dar, din lipsa navelor de transport, atât animalele cât și atelajele sunt lăsate la Varna. Pentru debarcarea în Crimeea din septembrie 1854 sunt aduși doar 75 de cătări și câteva căruțe, număr total insuficient pentru o armată atât de mare. De aceea se fac noi investiții pentru cumpărarea altor vehicule și animale de povară – inclusiv cămile – din Siria și Tunis, iar pentru a le conduce și îngriji sunt angajați tătari locali (p. 154). De asemenea, lipseau

docherii care să descarce vasele cu provizii din port; din această cauză soldații nu beneficiau de rații întregi, de medicamente și de echipament călduros. Abia în ianuarie 1855 au fost angajați 900 de hamali din Istanbul și a fost recrutat un număr de docheri din Londra (p. 154).

Dacă față de poliția militară Raglan fusese rezervat, în schimb, cunoscând nevoile oamenilor din tranșee, el a solicitat în repetate rânduri ministrului de resort să formeze un corp special care să se ocupe de constanta aprovizionare a trupelor pe front. Cu greu este instituit, în ianuarie 1855, Corpul Transporturilor Terestre, compus însă abia în iunie același an din circa 9.000 de oameni. Acest organism își va dovedi foarte curând eficiența.

Un aport esențial la ușurarea transportului de trupe, muniții și provizii l-a constituit calea ferată care lega Golful Balaclava de Kadiköi și de bateriile din jurul Sevastopolului. Tot irlandez a fost și inginerul care a proiectat, construit și supravegheat funcționarea acesteia. El se numește James Beatty și-i este rezervat un întreg subcapitol intitulat *Corpul Inginerilor Civili* (p. 156-165). Rapoartele lui Beatty către patronii firmei ce luase în antrepriză lucrarea, Peto & Betts, pe care David Murphy le citează adesea, oferă informații deosebit de prețioase despre așezarea șinelor și darea în funcțiune a liniei, exact la termenul fixat prin contract, de trei săptămâni de la începere, performanță uluitoare pentru acele vremi. Între muncitorii feroviari se aflau, evident, și mulți irlandezi (care formau grosul delicvenților ce dădeau bătăi de cap Corpului Călare de Stat Major). Obtuzitatea Intendentului General și stufoasa birocrație au făcut ca această cale ferată să nu fie întrebuințată la capacitate maximă decât după două luni de la darea în folosință. Intendentul prefera arhaicul sistem al transportului proviziilor pe catări ori în căruțe sau lăsa în grija comandanților de unități din prima linie sarcina aprovizionării trupelor, fiecare apelând la mijloacele ce-i erau la îndemână. Cantitatea de provizii necesare zilnic era de 112 tone de mâncare, nutreț și combustibil (p. 162). La sosirea în Crimeea a fotografului Roger Fenton, Beatty se împrietenește cu el și-l ajută să-și depoziteze aparatele și materialele în hangarele sale. Nu este de mirare că acest pionier al fotografiei de război – succedându-l totuși pe Carol Szathmari la un interval de 11 luni după ce maestrul bucureștean luase primele cadre la Dunărea de Jos – avea să-l immortalizeze pe inginerul irlandez în unele dintre primele imagini luate la teatrul războiului; în altele, făcute tot în martie 1855, apare parcul feroviar de la Balaclava constituit, cu atâta râvnă, de Beatty.

Alt inginer irlandez activ în Crimeea a fost William Doyne, șeful Corpului de Lucru al Armatei care, în ciuda numelui său, era tot o formațiune civilă destinată să construiască și să întrețină drumurile. Doyne trasează o șosea pietruită, lungă de 6,5 mile, între Balaclava și cartierul general. Și aceasta a fost construită într-un timp record de șapte săptămâni (6 octombrie – 10 noiembrie 1855) cu ajutorul a 1.000 de muncitori civili, 1.000 de angajați croați și 8.600 de soldați (p. 167).

Capitolul al șaselea, *Correspondenți de război irlandezi, relatări de presă și balade din Crimeea*, tratează despre apariția și dezvoltarea reportajului de front. Este simptomatic faptul că trei importanți corespondenți erau irlandezi: William Howard Russell, Edwin Lawrence Godkin și James Carlile McCoan. Godkin, trimisul special al ziarului „Daily News” a fost primul care a ajuns pe front, încă din octombrie 1853, fiind afiliat trupelor lui Omer Pașa și asistând la primele faze ale conflictului (p. 172). Totuși, Russell – trimisul celebrului „The Times” – este gazetarul cel mai cunoscut și căruia îi este adjucecat meritul de a fi creat reportajul de război modern. Lordul Raglan nu agreea reprezentanții presei și, în consecință, i-a făcut lui Russell multe greutăți, nu i-a permis să beneficieze de rații militare și nu a luat nici o măsură atunci când niște ofițeri i-au dărâmat cortul și l-au alungat din tabără, obligându-l să locuiască alături de servitori și muncitori (p. 173). Dar și el ataca neîncetat statul major și pe comandanți, dezvăluind publicului cititor incompetența acestora, ce avea repercusiuni atât de grave asupra combatanților de rând ce trăiau în mizerie din cauza totalei dezorganizări a serviciilor armatei. De fapt, el spunea adevărul. Pe 8 noiembrie 1854 îi împărțea editorului de la „The Times” părerea sa

sinceră: „Sunt convins că Raglan e total incapabil să conducă o armată.” Dar reportajele sale aveau și un alt efect, defavorabil aliaților – acela de a furniza informații dușmanului atunci când descria pozițiile, fortificațiile și punctele slabe ale acestora. Țarul Nicolae I a spus la un moment dat : „Nu avem nevoie de spioni. Avem *Times*!” (p. 174). De aceea, Russell a fost sfătuit să fie mai rezervat în relatările sale.

Depeșele lui Godkin difereau de acelea ale confratelui său, erau mai la obiect și relatau exclusiv evenimente la care asistasese personal, precum bătălia de la Balaclava, aspectul câmpului de luptă înțesat de morți după asaltul Redanului. El consemna conversațiile avute cu soldații francezi și turci iar combatanților irlandezi le arăta interes și, cu umor, menționa felul cum a salvat de la o iminentă bătaie pe un mititel vânător francez care-i strigase, ironic, unui uriaș grenadier irlandez : „Hei! Redanul nu! Malkovul da! Inglezii nu buni!” (p. 183).

În finalul acestui capitol Murphy se ocupă de folclorul inspirat de război sub forma baladelor, nu totdeauna veridice din punct de vedere al faptului istoric, pe care autorul le comentează și le corectează. Ca bază este folosit materialul aflat la Trinity College sub titlul *White Ballad Collection* (p. 191).

În ultimul capitol al cărții este prezentată situația Irlandei de după război, ce a culminat cu revolta trupelor de miliție din Nenagh, din iulie 1856, numită și „Bătălia Nădragilor”, iscată de încercarea unor administratori obtuzi de a recupera de la milițieni uniforme noi, inclusiv pantalonii. Acesta a fost un moment neplăcut și penibil. Memorabil a fost, însă, banchetul victoriei dat la Dublin în cinstea participanților irlandezi. Inițial se hotărâse a fi invitați toți cei care primiseră „Medalia Crimeii”, dar numărul acestora era prea mare – numai în trupele terestre erau circa 10.000 de oameni, la care se mai adăugau marinarii, pușcașii marini și polițiștii. Atunci s-a decis să fie selectați de comandanții lor câte 1.500 de inși din garnizoana Dublin, 1.000 din garnizoanele Curragh și Newbridge și alți 500 din alte garnizoane. Amatorii civili își puteau cumpăra bilete cu 10 șilingi. Se estima participarea a 5.000 de persoane (p. 207). Ca spațiu a fost ales un depozit al Vămii, cu o suprafață de 7.000 picioare pătrate. Acesta a fost frumos pavoazat iar banchetul s-a ținut pe 22 octombrie 1856, la orele 13. Cantitățile de mâncare au fost impresionante: 250 șunci, 230 pulpe de berbec, 500 plăcinte cu carne, 100 pateuri de vânat, 100 budinci de orez, 250 budinci cu prune, 200 curcani, 200 găște, 250 pulpe de vită, 100 claponi și pui, 2000 pâini, 3 tone de cartofi (trimiși, fumegând, cu 4 furgoane) (p. 210). Două fanfare au cântat tot timpul mesei. Toasturile erau anunțate prin sunete de trompetă. Curioșii se adunaseră cu multe ore înainte în jurul sălii pentru a-i vedea pe militari și a-i ovaționa. Clădirea istorică – numită de atunci „Sala banchetului” – există și astăzi iar autorul a putut descoperi încă porțiuni din vopseaua pavoazului.

Acela a fost, probabil, ultimul moment de glorie al eroilor campaniei. Soarta veteranilor, cu mici excepții, a fost tristă, majoritatea murind săraci și în mizerie (unii nebuni, alții alcoolici, criminali și delicvenți de drept comun). În 1921, la Spitalul Regal din Kilmainham, încă mai trăiau doi asemenea veterani. În chip ironic, „Medalia Crimeii”, purtând baretele cu luptele de la Alma, Balaclava și Sevastopol, ce o posedase un asemenea brav ce-și dusesese ultimii ani în mizerie, s-a vândut la licitație, în 1996, la Sotheby's, cu exorbitanta sumă de 5.290 lire sterline (p. 216).

Parte dintre tunurile rusești luate ca trofee de luptă au fost expuse și în orașele irlandeze. Mai există azi 20, deși se pare că au fost 25, dar 5 au dispărut în condiții neclare (fie furate de negustorii de fier vechi, fie topite de oficialități în timpul celui de-al doilea război mondial, pentru a face cartușe); unele au fost mutate din locul inițial și depozitate în cazărmi, din considerente de securitate, pentru a nu fi folosite de patrioții irlandezi în timpul mișcărilor de eliberare (p. 223).

Autorul își duce lucrarea până la cele mai mici detalii, menționând alte monumente de for public sau funerare, plăci votive plasate în biserici pentru eroii din Crimeea și chiar unele

străzi ce poartă nume de comandanți (Raglan Lane și Raglan Road în Dublin) și de bătălii (Alma, Inkerman, Balacva în Belfast) (p. 224). Un scurt capitol concludiv, câteva anexe, o vastă bibliografie și mai multe ilustrații selectate dintre fotografiile lui Roger Fenton și din xilografurile publicate în „The Illustrated London News” completează această interesantă carte în care este evidențiat tributul de sânge și contribuția generală a poporului Irlandei la acel prim conflict european de proporții care a fost Războiul Crimeii.

Deși atât de bogată în informații de primă mână depistate în urma unei laborioase munci în arhive și biblioteci, la care se adaugă verificarea pe teren a unor urme lăsate de campanie în decorul și nomenclatorul străzilor irlandeze, lucrarea lui David Murphy, *Ireland and the Crimean War*, se citește ușor datorită împărțirii materialului în capitole și multe subcapitole scurte, redactate cu talent literar, atractive, captivante chiar. Ea este una dintre acele cărți absolut necesare oricărui cercetător al istoriei moderne care nu dorește să rămână tributar compendiilor îndeobște acceptate ale unei campanii, ci se vrea informat și asupra aspectelor mai puțin cunoscute, delicate și dureroase (și evitate cu grijă de istoricii oficiali), care aduc o lumină nouă asupra evenimentelor și relevă aportul local – în cazul de față, irlandez – la efortul general pentru victoria finală.

Adrian-Silvan Ionescu

GERNOT NUSSBÄCHER, *Caietele Corona. Contribuții la istoria Brașovului. Caietul 2*, Edit. Aldus, Brașov, 2003, 56 p.

Al doilea volum al *Caietelor Corona*, cuprinde de asemenea contribuții ale autorului la istoria Brașovului.

Primul studiu se referă la primele atestări documentare ale orașului de la poalele Tâmpiei. Sunt analizate diferitele denumiri ale orașului.

Cel de-al doilea studiu este consacrat stemei orașului. Articolul referitor la posesiunile orașului Brașov are ca subiect hotarul Branului, cu așezările sale. Gernot Nussbächer urmărește transformările survenite în organizarea acestui domeniu până în anul 1819.

Ultimul studiu, intitulat *Cronologia orașului Brașov. Completări și continuare 1366–1700*, oferă celor interesați posibilitatea de a cunoaște mai bine evenimentele semnificative din istoria urbei.

Volumul se încheie cu date despre autor și publicațiile sale referitoare la istoria Brașovului.

Alexandru Ciocîltan

SZABÓ M. ATTILA, *Erdély, Bánság és Partium történeti és közigazgatási helységnévtára / Dicționarul istoric și administrativ al localităților din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, vol. I (A-O); II (P-Z), Pro-Print Könyvkiadó, Csikszereda, 2003, 1329 p.+32 hărți.

Lucrarea lui Szabó M. Attila este un instrument de lucru indispensabil pentru toți cei care cercetează trecutul Transilvaniei propriu-zise și cel al regiunilor învecinate din vest și nord. Ea completează seria lucrărilor de acest fel începută de Coriolan Suciu și continuată de Ernst Wagner.

Evoluția denumirilor a 5818 așezări (orașe, sate, cătune, colonii, cartiere și părți satești) – din evul mediu și până în 1992 – constituie elementul central al dicționarului.

Spre deosebire de lucrările mai vechi de acest fel, cele două volume publicate de domnul Szabó valorifică datele noi din izvoarele apărute recent (ediții de documente, tratate,

monografii) și, pe lângă denumirile românești, maghiare și germane, le semnalează și pe cele sârbești, croate, bulgare, slovace, cehe, ucrainene etc.

Localitățile sunt enumerate în ordine alfabetică. Denumirea actuală și oficială este urmată de variantele folosite de-a lungul timpului, apartenența județeană, comunală și, dacă e cazul, așezarea în care a fost înglobată. Ulterior, sunt semnalate denumirea maghiară și variantele germane, săsești, sârbești, ucrainene etc.

Denumirile istorice sunt precedate de anul menționării, respectându-se totodată strict formele întâlnite în documente. Prezentarea se încheie cu semnalarea apartenenței așezării la diferite unități administrative de-a lungul vremii.

O introducere în limbile maghiară, română și germană, urmată de abrevieri, semne, bibliografie și hărți completează valorosul instrument de lucru elaborat de Szabó M. Attila. Nu mai puțin de 32 de hărți surprind evoluția organizării istorico-administrative a Transilvaniei, Banatului, Crișanei și Maramureșului din secolul XI până în anul 2002.

Prezentul dicționar istoric și administrativ vine să întregască cunoașterea trecutului unui spațiu pluriethnic și pluriconfesional, parte a Europei Centrale.

Alexandru Ciocîltan

IOAN POPA-ZLATNA. *Amintiri din Țara Corvinilor*, ed. MIRCEA POPA-ZLATNA, Fundația Paem, [Alba Iulia], 2004, 468+22 p.

După decembrie 1989, în condițiile libertății de opinie și liberei circulații a tiparului și a ideilor, a devenit tot mai evidentă tendința pentru scoaterea la lumină atât a istoriei locale, cât și a vieții și activității unor persoane, care n-au avut practic un rol de prim-plan în angrenajul vieții politice, dar care s-au remarcat printr-o contribuție social-militantă deloc neglijabilă. Acesta este și cazul lui Ioan Popa-Zlatna, un economist și activist social din Transilvania interbelică, ale cărui memorii au văzut lumina tiparului la Alba Iulia, sub egida fundației Paem, ediția fiind îngrijită de fiul acestuia, Mircea Popa-Zlatna, personalitate care în perioada postdecembristă a activat politic în PNȚ-CD, deținând două mandate consecutive de reprezentant de Alba al acestei formațiuni politice în Senatul României.

Structura lucrării în cauză este ușor eterogenă, având în componere un succint medalion întocmit de acad. Gabriel Țepelea, o densă prezentare a masivului montan Poiana Ruscă aparținând prof. univ. Aron Popa, un studiu dezvoltat asupra protagonistului în cauză (în fapt textul lucrării de licență a tânărului student Vasile Marin Teompa, absolvent al Facultății de Istorie și Arheologie a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, p. 32-104) și, în fine, textul principal al memoriilor lui Ioan Popa-Zlatna pe segmentul cronologic 1904-1918 (p. 107-454). O *Notă asupra ediției*, o *Anexă* ilustrativă și un *Indice de nume* completează, în chip logic, cadrul informațional al volumului.

În esență cazul lui Ioan Popa-Zlatna este tipic pentru spiritul și mentalitatea ce au caracterizat, în anume planuri, societatea românească interbelică și atipic pentru avatarurile îndurate de un om, care și-a pus întreaga viață în slujba unei lupte nobile pentru redresarea morală și ameliorarea materială a situației moșilor – străveche viță românească din Munții Apuseni.

Deși provenit dintr-o familie de mineri săraci din Ghelar, Ioan Popa-Zlatna și-a terminat la 28 de ani și studiile universitare la Academia de Înalte Studii Economice și Industriale din București. Noul și ridicatul său statut intelectual nu l-a făcut însă să abandoneze ținuturile natale, preferând să activeze, profesional și social, pentru țelurile pe care și le-a autoasumat. Între realizările concrete care îi pot fi atribuite se numără spre pildă înființarea în 1932 a „Economatului funcționarilor publici” din Zlatna, menit să ușureze aprovizionarea

populației miniere, activitatea ca președinte al „Cooperativei Horea” (1935–1944), acțiunea sa ca prefect al filialei „Astra – Șoimii Carpaților” din Munții Apuseni.

Adăugăm aici că, în calitate de editor publicist al periodicului „Detunata”, a manifestat o curajoasă atitudine civică și patriotică, articolele sale condamnând în egală măsură fascismul, dar și perspectiva totalitarismului de sorginte comunistă. Toate aceste acțiuni s-au soldat, pentru curajosul tribun, cu ani de detenție în temnițele comuniste (1946–1951), urmați de o etapă de șase ani de domiciliu forțat la Sighișoara. A murit, în 1983, la București, urmare a unei neîndurătoare boli de inimă care l-a însoțit toată viața.

Pentru materialul autobiografic conținut în volumul de față, ne asociem în totalitate aprecierii făcute, cu obiectivitate și competență, de academicianul Gabriel Țepelea: „ne găsim în față unei fresce a vieții minerilor, țăranilor și intelectualilor din Apuseni la începutul secolului al XX-lea. Uneori lectura amintirilor aduce aminte de Agârbiceanu din *Arhanghelii*, dar de un Agârbiceanu fără tămâie. Hotărât să ajute localnicii prin programe economice și sociale.” (p. 18). Salutând, așadar, cu satisfacție această, necunoscută până acum, reconstituire a vieții cotidiene în epoca amintită, așteptăm, cu nedisimulat interes, continuarea acestei întreprinderi editoriale.

Marian Stroia

IN MEMORIAM

† PAUL CERNOVODEANU
(1927–2006)*

Îndoliată familie,
Întristată adunare,

Cu profundă emoție aduc în numele Secției de științe istorice și arheologie a Academiei Române un ultim omagiu îndurerat aceluia care a fost o ilustră personalitate a științei istorice românești, un coleg de aleasă distincție, un prieten iubit și un foarte bun sfătuitor.

Vestea încetării din viață a lui *Paul Cernovodeanu* ne-a cutremurat pe toți, colegi și prieteni, a impresionat profund membrii Institutului de Istorie „N. Iorga”, căruia el i s-a dăruit cu devotament exemplar, a mișcat întreaga comunitate a istoricilor, căreia el îi aparținea și prin opera lui a onorat-o cum pușini au știut sau știu să o facă.

A plecat dintre noi un istoric de valoare, un model de bun fiu, de părinte și de bun soț.

Paul Cernovodeanu descindea dintr-o veche și distinsă familie din Capitala țării. Fiu al colonelului Ion Cernovodeanu și al Ștefaniei născută Ciocârlan, el era nepot al generalului Pavel Cernovodeanu, nume de rezonanță în organizarea și conducerea oștirii române biruitoare în Războiul de Independență din 1877–1878.

După absolvirea Școlii primare „Sf. Silvestru” din București (1937), *Paul Cernovodeanu* și-a continuat pregătirea la renumitul Liceu teoretic „Spiru Haret” (1937–1945).

Educația în mediul familial, climatul spiritual din liceu și înclinația deosebită pentru studiul istoriei l-au făcut să se înscrie ca student la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității bucureștene și la Școala Superioară de Arhivistică și Paleografie, pe care a absolvit-o în anul 1948.

Licențiat în istorie în 1950, și-a trecut doctoratul în științele istorice în 1970 cu teza *Relațiile Principatelor Române cu Anglia (1660-1714)*, sub conducerea științifică a acad. Andrei Oțetea.

A lucrat ca muzeograf principal la Muzeul de Istorie al Orașului București (1956–1963) și ca asistent (1948–1952), cercetător și cercetător științific principal la Institutul de Istorie „N. Iorga” (1964–1990). Din 1990 a fost în conducerea acestui institut, emblematic în istoriografia românească prin numele ctitorului său și valoarea membrilor pe care îi are.

Se va scrie, sunt convins, cu amănunțime despre viața și opera lui *Paul Cernovodeanu*. În aceste trecătoare momente menționez doar direcțiile de cercetare pe care el le-a ilustrat.

1. Editarea de izvoare externe privitoare la istoria românilor, cu precădere mărturii ale călătorilor străini; corespondență politică și rapoarte diplomatice. Esențială este în această privință contribuția sa la realizarea *corpus*-ului de *Călători străini despre Țările Române – secolele XIV-XIX* (11 volume).

2. Studiarea unor aspecte economice și sociale din istoria medievală și modernă a României și a spațiului balcanic. Diferite laturi ale problemelor de ordin economic și social au fost tratate interdisciplinar, prin demersuri de ordin ecologic și demografic, insistând și

* Cuvânt rostit de acad. Ștefan Ștefănescu la funeraliile lui Paul Cernovodeanu, membru de onoare al Academiei Române, în ziua de 9 septembrie 2006 la Cimitirul Bellu din București.

asupra impactului epidemiilor și al calamităților naturale asupra populației românești, agresate și pe plan extern de invazii, războaie pustiitoare, îndelungate și istovitoare ocupații străine etc.

3. Un alt domeniu în care contribuțiile științifice ale lui *Paul Cernovodeanu* fac autoritate privește istoria relațiilor internaționale, în special istoria relațiilor româno-engleze în secolele XVI-XIX, având ca bază documentară, cu precădere, materiale inedite din arhivele britanice. Ilustrative sunt lucrările: *England's Trade Policy in the Levant and her Exchange of Goods with the Romanian Countries under the Latter Stuarts (1660–1714)* (București, 1972, 158p+2h); *Relațiile comerciale româno-engleze în contextul politicii orientale a Marii Britanii (1803–1878)* (Cluj-Napoca, 1986, 404 p.).

4. În domeniul științei și culturii vechi românești contribuțiile lui *Paul Cernovodeanu* privesc problema tipologiei și a circulației cronografelor românești, reliefarea preocupărilor de istorie universală în istoriografia românească din veacul al XVIII-lea – începutul veacului al XIX-lea, depistarea în arhivele rusești a manuscriselor originale ale unor opere mai puțin cunoscute ale lui Dimitrie Cantemir.

5. Interesante și deschizătoare de noi orizonturi științifice s-au dovedit cercetările lui *Paul Cernovodeanu* cu aspect interdisciplinar (ecologie, demografie istorică, istoria medicinei), ca și cele referitoare la științele auxiliare ale istoriei (genealogie, sigilografie).

6. Sunt de adăugat la acestea și unele studii închinete istoriei orașului București și unor vechi monumente de arhitectură laică și religioasă, dintre care majoritatea sunt astăzi dispărute.

7. În mai multe rânduri, în lucrări științifice și de popularizare, *Paul Cernovodeanu* a evocat rolul jucat în destinele istoriei și culturii naționale de personalități ca Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, Dimitrie Cantemir, Nicolae Bălcescu, Gheorghe Magheru sau Alexandru Ioan Cuza.

Realizările științifice ale lui *Paul Cernovodeanu*, publicate în țară și în străinătate, au fost elogios primite în cercurile științifice. Prețuirea valorii lor și-a găsit expresia în acordarea unor înalte premii, ca și în alegerea distinsului istoric român ca membru al unor prestigioase instituții sau organisme științifice din România, ca și din afara hotarelor țării.

Între anii 1966–1997 *Paul Cernovodeanu* a reprezentat cu cinste școala istorică din România la importante manifestări științifice internaționale care au avut loc în Marea Britanie, S.U.A., Franța, Belgia, Spania, Turcia, Rusia, Ungaria, Polonia și Bulgaria.

Îndoliată familie,

Întristată adunare,

Viața și opera exemplare ale lui *Paul Cernovodeanu*, închinete științei și culturii românești nu vor fi lăsate uitării, potrivit adagiului latinesc: *Non omnis moriar*.

Amintirea neștearsă în inimile noastre, cu respect și dragoste va fi omagiul permanent pe care i-l datorăm.

Scumpe coleg și prieten,

Lacrima de azi pe mormântul tău proaspăt este durerea noastră de acum și de totdeauna pentru golul pe care-l lași în inimile noastre.

Odihnește în pace scumpe coleg și prieten!

Fie ca familia ta greu încercată să găsească o mică consolare în afecțiunea sinceră cu care noi toți, prieteni și colegi, o înconjurăm.

Sit tibi terra levis!

Tiparul executat la **S.C. LUMINA TIPO s.r.l.**
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com

„REVISTA ISTORICĂ“ publică în prima parte studii, note și comunicări originale, de nivel științific superior, în domeniul istoriei vechi, medii, moderne și contemporane a României și universale. În partea a doua a revistei, de informare științifică, sumarul este completat cu rubricile: Surse inedite, Probleme ale istoriografiei contemporane, Opinii, Viața științifică, Recenzii, Note, Buletin bibliografic, Revista revistelor, în care se publică materiale privitoare la manifestări științifice din țară și străinătate și sunt prezentate cele mai recente lucrări și reviste de specialitate apărute în țară și peste hotare.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită studiile, notele și comunicările, precum și materialele ce se încadrează în celelalte rubrici, culese pe computer în programul WORD for WINDOWS sau într-unul compatibil. Notele din text vor fi numerotate în continuare. Textul imprimat va fi însoțit de discheta aferentă. Ilustrațiile vor fi plasate la sfârșitul textului. Rezumatele vor fi traduse în limbi de circulație internațională. Responsabilitatea pentru conținutul materialelor revine în exclusivitate autorilor. Corespondența privind manuscritele și schimbul de publicații se va trimite pe adresa redacției, B-dul Aviatorilor nr. 1, Sector 1, 011851 - București, tel. 212.88.90.

**Revista apare cu sprijinul Ministerului Culturii și Cultelor,
prin Administrația Fondului Cultural Național**

ISSN: 1018 - 0443

www.dacoromanica.ro