

Pr 823

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE

SUD-ESTUL
ȘI
CONTEXTUL EUROPEAN

Buletin

III

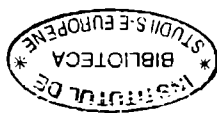
1995

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Studii Sud-Est Europene

SUD-ESTUL
și
CONTEXTUL EUROPEAN

Buletin
III

MENTALITATE ȘI POLITICĂ



1995

1995
ISSN 0035 – 2063
Institutul de Studii Sud-Est Europene

Tehnoredactare computerizată:
Irina Sauca
Computer Publishing Center
Siret 8, tel. 666 56 15

Apare cu sprijinul Fundației Soros
pentru o Societate Deschisă

SUD-ESTUL ȘI CONTEXTUL EUROPEAN

Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene, III

Coordonator: Alexandru Dușu
Culegere îngrijită de Elena Scărlătoiu

1995

Cuprins

MENTALITATE ȘI POLITICĂ

- Alexandru Duțu**, Istoria mentalităților și istoria „propriu-zisă”, 7
- Cristina Codarcea**, Confirmarea religioasă a deciziei politice
în Valahia secolului al XVII-lea, 11
- Radu G. Păun**, Sărbătoare și propagandă în Țările Române.
Strategiile gestului și cuvântului (1678 – 1821), 29
- Ligia Livadă Cadeschi**, Educație și asistență în Țările Române,
la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, 45
- Laurențiu Vlad**, Arhitectură efemeră și imaginea identității.
O istorie a pavilioanelor României la Expozițiile universale pariziene, 61
- Florin Țurcanu**, Erudiție și jurnalism. Despre publicistica lui Mircea Eliade
în anii 1926 – 1928, 87
- Viorel Panaite**, Regimul negustorilor străini în ahdnâme-lele otomane,
secolele XV – XVII, 95
- Ștefania Mihăilescu**, Aurel C. Popovici și federalizarea monarhiei habsburgice, 113
- Constantin Iordan**, Minorități și politică în Balcani: România și protocolul
Kalfov – Politis (septembrie 1924), 123
- Eugen Lozovan**, Necrolog N. Beldiceanu, 131

Contents

MENTALITIES AND POLITICS

- Alexandru Dușu**, The History of Mentalities and „genuine“ History, 7
- Cristina Codarcea**, Religious Confirmation of the Political Decision
in Wallachia in the 17th Century, 11
- Radu G. Păun**, Public Festivities and Propaganda
in the Romanian Principalities (1678 – 1821), 29
- Ligia Livadă Cadeschi**, Education and Assistance in the Romanian
Principalities at the end of the 18th – beginning of the 19th Century, 45
- Laurențiu Vlad**, Ephemeral Architecture and the Image of Identity.
A History of the National Pavilions at the Universal Exhibitions in Paris, 61
- Florin Țurcanu**, Erudition and Journalism.
On Mircea Eliade's articles published in 1926 – 1928, 87
- Viorel Panaite**, The Regime of Foreign Merchants
in the Ottoman „Ahdnâme“ of the 15th – 17th Centuries, 95
- Ștefania Mihăilescu**, Aurel C. Popovici and the Federalization
of the Habsburg Monarchy, 113
- Constantin Iordan**, Minorities and Politics in the Balkans:
Romania and the Kalfov – Politis Protocol (September 1924), 123
- Eugen Lozovan**, Nicoară Beldiceanu (Obituary), 131

Istoria mentalităților și istoria „propriu-zisă“

Două obiecții principale sunt aduse istoriei mentalităților: că încurajează o eseistică ce se sprijină prea puțin pe surse și că minimalizează rostul istoriei care este de a reda trecutul așa cum a fost el. Am discutat alte obiecții și rezerve în introducerea la cartea noastră din 1986: **Dimensiunea umană a istoriei**: nu vom relua argumentele expuse acolo. În schimb, avem posibilitatea să spunem ceea ce nu putea fi imprimat în 1986, când o ilustrație reprezentând „Judecata de Apoi“ de la Voronet, așezată față în față cu „Judecata de Apoi“ de la Torcello, pentru a sugera o viziune despre lume în comun împărtășită în întregul continent european, a trebuit să dispară, pentru a nu indispuce privirile cenzorilor de la ministerul educației socialiste. Cele două reprezentări care puteau deranja pe cei care nu știau cum se vor prezenta la „Judecata de Apoi“ au fost înlocuite cu două ilustrate din vremea Renașterii și a Barocului: cea din urmă vorbea despre invazia iluziei în imaginarul care, la Voronet și la Torcello, vorbise despre o realitate ce nu putea fi cuprinsă decât în parte și prin semne. Dar lumea aceasta apusă era prea subtilă pentru cea care veghea pentru ca „tovarășa“ să nu se supere.

Istoria mentalităților nu poate fi practică fără un apel sistematic la surse și fără dorința unei mai aprofundate înțelegeri a trecutului. Prima obiecție pornește de la afirmația jenantă că întâi trebuie să adunăm sursele și după aceea ne apucăm de interpretare: afirmația sugerează că istoricul este un colecționar de fapte pe care le strânge fără să știe ce va face cu ele. De fapt marile colecții de surse au fost făcute pentru a oferi o bază solidă unei argumentări. Când Stolnicul Cantacuzino trece în revistă sursele de care dispune și când, ca Dimitrie Cantemir, își pune probleme de metodă, el face aceste noi incursiuni pentru a deschide perspectivele unei alte orientări istoriografice. Nu mai este suficient să strângem date pentru a demonstra acțiunea Providenței: este necesar să arătăm cum a dăinuit prin vremuri neamul românesc. Stolnicul reorientează istoria și se preocupă de noile surse ale acestei istorii. Șincai va lărgi considerabil cadrul prin apelul la arhivele și bibliotecile străine, iar Kogălniceanu va edita cronici, în timp ce istoricii din generația lui vor tipări tot ce arunca vreo lumină asupra trecutului românilor. Istoria s-a pus în slujba idealului național și a sprijinit cu mijloacele sale formarea și consolidarea Statului național. În mod firesc, accentul a căzut pe activitatea publică a oamenilor și istoria națională a privilegiat acțiunea politică și cea socio – economică; activitatea intelectuală a trecut pe un plan secundar și cine se apropie de viața religioasă a românilor sau de viața de familie din trecutul nostru găsește pete albe sau chiar un teren de defrișat.

Istoria lui C.C. Giurescu redă cu claritate ierarhia pe care a stabilit-o istoriografia pusă în slujba Statului național: întâi vin faptele politice (de unde și împărțirea fazelor în funcție de deținătorii puterii – o istorie voievodală), apoi cele sociale și economice, iar la urmă apare ca un fel de desert – cultura. Nicolae Iorga a vorbit despre „viața sufletească” a românilor, dar el nu a pătruns în mentalități, ci a surprins manifestări pe care le-a legat repede de instituții pentru a reveni rapid la viața socială și politică.

Pentru marii noștri istorici, istoria „propriu-zisă” a fost o istorie politică întrevăzută din unghiul progresului făcut de autoritatea centrală (orice consolidare a puterii princiare a fost salutăată cu căldură, deoarece părea că anunță o centralizare a puterii politice care facilita unirea și deci apariția Statului național) și din unghiul relațiilor diplomatice cu puterile care au exercitat tot timpul presiuni asupra societății românești. Istoria intelectuală a trecut pe un plan secundar și a părut să rezulte din însăși acțiunea politică: istoricii păreau să spună că atunci când principele a fost luminat și a fost pace a putut înflori și cultura, ceea ce era adevărat, dar numai în parte, pentru că activitatea intelectuală se reflecta nu numai în miniatură, în piesa de arhitectură sau în broderie, ci și în gândirea politică și în tratativele diplomatice. Istoria „propriu-zisă” a împins activitatea intelectuală pe un al doilea plan cu riscul de a face banală istoria politică și socială, adeseori înfățișate ca luptă oarbă pentru putere sau ca fatalitate impusă de „vremi”.

Asemenea puncte de vedere nu apar numai în istoriografia română: ele domină istoriografia sud-est europeană, care este preocupată de „epoca otomană” și de „epoca naționalismelor”, urmărind conflictele și tensiunile din această zonă, care pare scufundată într-o „letargie orientală”, așteptând venirea eliberatorilor, de la Apus sau Răsărit. Este cazul sintezelor care sunt bogate în date și sărace în interpretări, datorate lui Georges Castellan, Edgar Hösch sau soților Jelavich. O excepție pare să o constituie (în seria **A History of East Central Europe**) volumul **East Central Europe in the Middle Ages, 1000 – 1500** datorat lui Jean W. Sedlar, poate și datorită faptului că istoria medievală nu poate fi scrisă făcând abstracție de acțiunea minții umane. Dar incursiunea documentară a lui Edgar Hösch despre țările balcanice sau istoria lui Georges Castellan sunt dovezi concrete ale faptului că istoria intelectuală sud-est europeană continuă să fie o prințesă adormită. Mai este nevoie să adăugăm că trecerea pe un al doilea plan a activității intelectuale lasă impresia că primul plan nu beneficiază de luminile inteligenței?

Istoria mentalităților s-a constituit, în a doua jumătate a secolului nostru, pe urmele cercetărilor etnografice și sociologice, care au pătruns în lumea altfel construită a „primitivilor” sau „sălbaticilor” și în civilizația de masă care a luat avânt din secolul trecut. Gabriel Tarde, Emile Durkheim, Lévi-Bruhl au făcut apel la „mentalitate” pentru a explica fenomenele complexe observate în cursul cercetărilor întreprinse de ei. Concomitent, istoria s-a deschis spre cercetările de teren etnografice și sociologice și a ieșit din cercul luptei pentru putere. Istoria ca știință socială a fost discutată nu numai de Fernand Braudel, într-o direcție deschisă de marxism, ci și de Alphonse Dupront, interesat de prezența sacrului în existența oamenilor: raportul lui Dupront la Congresul de istorie de la Viena din 1965 – **De l'acculturation** – a

propus un nou raport între cercetarea istorică și științele umane. Istoria s-a îndreptat astfel spre refacerea devenirii, în funcție de palierele timpului, așa cum le-a definit Braudel sau spre mișcarea permanentă din viața oamenilor: o viziune structurală a căutat să surprindă permanențe și constante, în timp ce o viziune dinamică s-a aplecat asupra transformărilor și a atitudinilor majore din existența oamenilor.

S-a afirmat că mentalitatea ar cuprinde mai ales elementele înmagazinate în subconștient, inspiratoare de reacții mecanice, în special sub impulsul viziunii structuraliste care s-a impus în revista „Annales” din anii de directorat ai lui Braudel. Dar este evident că mentalul (care vine de la „mens”, minte) nu poate cuprinde doar inconștientul. Fascinația pe care o exercită istoria mentalităților constă tocmai în caracterul ei ambiguu. În timp ce un istoric „propriu-zis” se ocupă de date, manifestările politice, relațiile dintre oameni, partide, State și știe că întreaga construcție se sprijină pe câteva elemente dintr-o grilă simplă și clară, istoricul mentalităților încearcă să surprindă expresia limpede a gândurilor și concomitent clișeele preluate de la alții sau stereotipurile. Mentalitatea cuprinde, în egală măsură, gândirea clară și mecanismele gândirii, reacția lucidă în fața evenimentului și recursul la formularea prefabricată, replica spontană și reacția inspirată de convingerea profundă. Istoria mentalităților nu poate ignora adâncul ființei umane, aflat acolo unde omul se întâlnește cu Dumnezeu, chiar într-o societate secularizată ca a noastră. Și aceasta datorită faptului, adeseori uitat în zilele noastre, că „omul e întreg numai împreună cu alții și în ultimă analiză cu Subiectul suprem” (comentariul Părintelui Stăniloae la Ava Dorotei, în **Filocalia**, IX, p. 531); omul politic nu poate fi despărțit decât arbitrar de omul religios, așa cum individul se definește în raport cu grupul, iar imediatul este în permanentă legătură cu eternitatea. Mentalitatea se dezvoltă acolo unde viața publică întâlnește viața privată, iar imediatul intră în contact cu permanența.

Temele istoriei mentalităților sunt numeroase și Peter Dinzelbacher le trece în revistă în culegerea de studii pe care a coordonat-o și care este cea mai bună sinteză apărută până în prezent: **Europäische Mentalitätsgeschichte** (Kröner, 1993). Temele prezentate sunt: Individul, Familia și Societatea; Sexualitatea și Iubirea; Religiozitatea; Corpul și Sufletul; Bolile; Vârsta omului; A muri și moartea; Frica și Speranța; Fericirea, Suferința și Norocul; Munca și Sărbătoarea; Comunicarea; Străinul și Eul; Puterea; Dreptul; Natura și Mediul; Spațiul; Timpul și Istoria. În ce ne privește, am considerat că definitoriu este raportul dintre Sacru și Profan, dintre Scris și Oralitate – ca forme de comunicare –, precum și marile coordonate ale Timpului (cu subdiviziunile sale: fazele civilizației umane, vârstele omului, moarte și viață) și ale Spațiului (lumea, globul pământesc, societatea, familia). Subscriem la definiția lui Peter Dinzelbacher: „ansamblul modalităților și conținutul gândirii și sensibilității care modelează o anume colectivitate la un moment dat. Mentalitatea se manifestă în fapte”. Mentalitatea nu este un reflex al stării sociale și economice, așa cum nu rezultă din atitudinile politice: ea îmbrățișează reflexe transmise de timp și de reacția la mediu, precum și gândirea clară care analizează contextul și-l depășește. Mentalitatea definește nu numai omul care a acționat în trecut, ci și pe istoric.

Studiile care urmează atacă aspecte ignorate sau prea puțin cercetate, propunându-și un țel de la sine înțeles, dar care poate fi ușor uitat pe drum, anume că în spatele documentelor se află aspirații, frământări, scheme de gândire ce trebuiesc reconstituite dacă vrem să înțelegem trecutul. Dacă vrem să înțelegem nu numai activitatea intelectualilor, ci și mecanismele sociale, raportul dintre imaginea pe care și-o face despre sine o colectivitate și imaginea difuzată (atât de diferită, după cum știm noi din experiența noastră recentă), funcționarea puterii într-o lume care recunoaște valoarea religioasă, fațada schimbătoare a puterii, relația dintre activitatea economică și concepția politică, atunci, ne spun autorii studiilor care urmează, este necesar să ne ocupăm de mentalități. Iar istoria mentalităților ne răsplătește tocmai pentru că dă un nobil sens istoriei, acela de a explica prezentul prin ascendența lui, prin situația similară, prin ceea ce nu se mai repetă. Lucien Febvre spunea clar: „Nu punem probleme, nu avem istorie, ci narațiuni, compilații“. Adăugăm: nu punem întrebări profunde, nu obținem decât jocuri erudite sau fragmente de imagine.

Confirmarea religioasă a deciziei politice în Valahia secolului al XVII-lea*

Într-un studiu anterior¹ am încercat să sesizăm, în baza analizei documentelor de cancelarie, în ce măsură se operează o distincție între actele cu destinație civilă și cele ce sunt legate, într-un fel sau altul, de viața religioasă. Această deosebire, marcată dinamic într-o evoluție cronologică, împarte tranșant actele în privilegii ale Bisericii (întărite în mod constant și susținute cu blesteme finale) și în privilegii ale supușilor laici ai domniei. Acestea din urmă încep să renunțe la sancțiunea spirituală pentru a recurge la cea exclusivă temporală, concretă, a puterii. Rămân însă atașate formelor de constrângere spirituală actele civile ce prin însăși fragilitatea lor, resimt nevoia unei dublări de autoritate. Prezența blestemului în cazuri „atipice” devine o garanție suplimentară în fața contestațiilor ce pot apărea la distanță de câteva generații. Acolo unde nu există o linie clară de succesiune, unde adopțiunile și testamentele riscă să fie anulate de reguli cutumiare nenuanțate, din dorința de a asigura permanentizarea unei hotărâri se face apel la mijloace legate de sacru. De asemenea, actele de vânzare – cumpărare sau înfrățirile pe ocină, prin caracterul lor fluctuant, aproape capricios, implică factorul spiritual în garantarea menținerii deciziilor inițiale. Invocarea sancțiunii spirituale în finalul unor acte, insistența cu care apare, formularul specific utilizat în cazuri particulare ușurează observarea intervenției sacralului în viața cotidiană a oamenilor din trecut. De altfel, separarea celor două sfere – sacru și profan – în analizarea unei societăți tradiționale nu poate fi decât un gest relativ căci ele cunosc o întrepătrundere de care depinde însăși funcționarea societății respective.

Atât la nivelul vieții sociale, cât și la nivelul vieții politice, prezența elementului religios este determinantă. Autoritatea politică centrală, instituția domnească, este amplu marcată de funcția delegată pe care o deține, domnul fiind un „ales” al Divinității, legitimarea acestei poziții având prima sursă în alianța stabilită cu „împărăția cerească”. Nu vom zăbovi asupra caracterului puterii domnești², care se constituie dintr-o îmbinare a celor două autorități recunoscute, cea terestră și cea spirituală, ci vom încerca să identificăm elemente ale sacralului acționând între puterea centrală și supușii ei.

Dacă în studiul anterior starea documentelor mi-a permis să stabilesc ponderea și frecvența unor elemente, aici mă voi limita la emiterea unei serii de ipoteze ce vor fi ulterior analizate și statistic.

Hotărârea domnească și confirmarea ei religioasă

În secolul al XVII-lea se constată o diminuare importantă a utilizării blestemelor în actele de întărire a proprietăților particulare, actul scris ajungând să fie, în sine, o dovadă eficientă. Totuși aceasta nu elimină confirmarea cu martori care jură să spună adevărul căci, de cele mai multe ori, neîncrederea în actul scris ce se poate falsifica este endemică într-o societate de tradiție orală. Constrângerea spirituală își prelungește în acest mod existența chiar dacă ea nu mai apare în mod expres în textul documentelor domnești.

Situația este diferită dacă observăm privilegiile și proprietățile ecleziastice. La fiecare schimbare de domnie marile mânăstiri, beneficiarele unor poziții materiale însemnate, se grăbesc să obțină reconfirmarea scrisă a patrimoniului lor. De cele mai multe ori formulele de blestem, adevărate semne de fidelitate în fața tradiției³, amintesc neîncetat că una din obligațiile domnului, ca personaj sacru, este de a ocroti și a întări „casele lui Dumnezeu”.

O situație particulară, unde sancțiunea spirituală este nelipsită, fiind un mijloc de a asigura un precedent legitim și necesar, este prima înzestrare, consacrarea unei „mile domnești”. Matei Basarab întărește lui Drăghici și lui Ianiu postelnic satul Stejarul din județul Mehedinți, pentru „dreaptă și credincioasă slujbă țării la Țarigrad (...) și am pus domnia mea și blestem (...)”⁴. Același formular de confirmare îl are și Iancu căpitan ce primește „pentru credincioasă slujbă”, ocina de la Micșunești, județul Ilfov, care fusese a lui Necula vistier dovedit hiclean față de domn⁵. Datorită informației lacunare avute la dispoziție nu am putut stabili ponderea acestor acte acoperite de blestem în ansamblul înzestrărilor efectuate de domni pentru secolul al XVII-lea. În acest caz reținem ideea cu titlul de ipoteză că folosirea formulelor de blestem, variațiile conținutului lor în situații particulare, nu se datorează unui hazard sau unui stereotip de cancelarie, ci are motivații temeinice de a exista, motivații cu ample rezonanțe în practica socială și politică.

La acest nivel de confirmare a unei situații sociale prin intervenția directă a factorului politic, prezența blestemului consemnat la cererea beneficiarilor „și am făcut și zapise la mâna lor cu mare blestem” este din ce în ce mai des dublat și în cele din urmă înlocuit cu semne ale autorității domnești: „care din ei va scoate pâră și va scoate niscaiva cărți sau răvașe domnești sau zapise, să fie rea urgie și să dea la domnie gloabă 100 de ughi”⁶. Se merge astfel treptat dar hotărât spre garantarea inviolabilității unei hotărâri judecătorești prin impunerea unor amenzi. Trebuie spus că, datorită acestei strategii politice practice, scade frecvența blestemului din documentele de cancelarie domnească fără însă ca el să dispară în raporturile dintre indivizi, sau din sferele care au o minimă legătură cu sacralul. Astfel, domnul poate fi martorul unei dispoziții testamentare, de exemplu, în care caz formula de blestem lansată de personajul în cauză este consacrată printr-o altă formulă de grație, care consfințește ordinea dorită prin însăși implicarea celui mai înalt personaj al ierarhiei sociale⁷.

Jurământul și blestemul

Jurământul⁶, prin implicarea Divinității drept garant al adevărului afirmat sau al fidelității necondiționate față de adevăr, se învecinează sau chiar se asociază blestemului în practica socială și politică⁹. Această întâlnire a celor două elemente corespunde unei tradiții larg răspândite la nivel popular în sud – estul Europei. Delimitarea marginilor unei proprietăți („jurământul cu brazda în cap“) îndeplinește, de pildă, un ritual similar celui impus sau preluat de domnie în exercitarea justiției¹⁰. Jurământul este depus în biserică sau cel puțin în prezența simbolurilor puterii divine, crucea, icoana, Scriptura; martorii își angajează sufletele, ceea ce înseamnă că existența lor în eternitate¹¹ depinde de aceasta. Documentele slavone dovedesc, prin utilizarea frecventă a aceluiași termen desemnând jurământul și blestemul¹², că o detașare clară a celor două elemente se realizează nu la nivel terminologic, ci mai degrabă la cel al modului în care se desfășoară. În documentele redactate în limba română cele două acțiuni poartă denumiri deosebite, deși în multe cazuri ele sunt legate printr-o finalitate comună. Astfel, atât jurământul, ca angajare conștientă și permanentă, cât și blestemul, ca garantare a acestei angajări, presupun o pedeapsă virtuală în caz de nerespectare. Este elocvent credem, textul înțelegerii dintre călugării de la Cozia și rumânii mănăstirii din Studenița: „...iar pentru aceea am făcut și jurământ în sfânta biserică în Cozia (...) noi, călugării, să fim legați și supt jurământ și afurisiți de 318 părinți care sunt la Nicheea care vor mai scormi pâră pentru aceasta“¹³.

Nu știm dacă jurământul pe Evangheliie¹⁴ al boierilor la începutul unei noi domnii are asociat și blestemul, dar acte domnești în care jurământul¹⁵ apare, asociază acestuia, explicit sau implicit, o formă de constrângere spirituală. Acordul realizat între domnul Leon Tomșa și boieri în anul 1631, semnal al ofensivei clasei politice munțene în controlarea deciziei politice a țării, cuprinde jurământul domnului: „am făcut domnia mea legătură și jurământ mare, de am jurat domnia mea țării pre sfânta Evangheliie, cu mare afurisanie...“¹⁶. Într-o țară unde tradiția conferă puterii centrale o poziție dominantă, discreționară pe alocuri, unde arbitrarul domnesc se face deseori simțit, unde legea este aplicată acolo unde ea servește interesele puterii, nimic nu poate garanta respectarea unei hotărâri în afara instanței superioare a Divinității. Tocmai de aceea, uzurparea poziției domnului în fruntea statului nu poate îmbrăca forme laice, raționaliste, căci o întregă ordine stabilă ar fi tulburată.

Un alt element intervine de asemenea în garantarea „contractului“ stabilit între domn și boieri, în apărarea și permanentizarea privilegiilor obținute într-o perioadă de slăbiciune a puterii centrale¹⁸. Elementul sacru, ca element suprem, în jurul căruia se încheagă legitimarea însăși a puterii domnești participă de astă dată la

consacrarea unui alt raport de forțe în stat: „...pre aceste pohte ale țării și ale sfatului, domnia mea m-am jurat cu mare jurământ, să aibu a ținea în viața domniei mele. Iar de voi călca una dintre acestea (puncte n.n.) atuncea acest jurământ să cază cu osândă asupra domniei mele și a feciorilor domniei mele. (...) iar cine va călca și va sparge și va strica, acela să fie trăclet și blăstemat de vlădica Hristos și afurisit de 318 părinți care sunt la Nicheia și să aibă a locui cu Iuda și cu Aria la un loc”.¹⁹

Uneori, în cadrul judecării, blestemul poate fi o acțiune distinctă care precede și este destinat să influențeze conținutul jurământului. „Cartea de blestem” concentrează în ea suma pedepselor pronunțate împotriva dușmanilor Bisericii, vine cu autoritatea ei spirituală să dea un plus de eficiență gestului de probare și impunere a dreptății. Eliberate de înalții prelați ai bisericii sau chiar de mărunti preoți, acționând în procesul de cunoaștere al unui adevăr²⁰, „cărțile de blestem” sunt o dovadă a împletirii celor două realități: sacră și profană; adevărul, dreptatea, valori creștine recunoscute, au ca administratori atât instituția domnească, cât și Biserica.

În cadrul unui proces juridic cercetat de domnie, cele două puteri, temporală și sacerdotală, se întâlnesc, atribuindu-și roluri specifice: „...au ales din Divan un boiarin de credință, Stan al II-lea sluger de l-au trimis cu jurământ și cu cartea vlădicăi Grigore, de afurisanie, la Goga armaș, ca să mărturisească cum va ști cu sufletul lui. Deci Goga armaș dacă a văzut acea legătură tare, se-au sculat înaintea vlădicăi de acolo, a mulți boieri și neguțători, mărturisind cu sufletul lui și cu mare blestem...”²¹.

Perenizarea hotărârii domnești

În dreptul scris, cu atât mai puțin în cel cutumiar, aplicat în Țările Române în secolul al XVII-lea, nu se ajunge la distincția dintre instituția domnească și persoana domnului, la o definire a puterii ca instituție abstractă și perenă²²; persoana domnului continuă să încarneze dreptul menit să asigure ordinea și să apere supușii. Astfel, aceasta nu poate exista în absența domnului, lipsind tocmai dimensiunea transpersonală a instituției centrale, ceea ce și determină caracterul limitat la durata unei domnii a dispozițiilor și hotărârilor domnești.²³

În încercarea de a asigura durabilitatea unei decizii, domnia face apel la întreaga forță a sacrului care transgresează timpul uman; integrarea acestei apărări de ordin spiritual urmează întotdeauna regulile unei ierarhii de prestigiu și de autoritate.

Monopolul instituit de Biserică în ceea ce privește administrarea sacrului este păstrat și întărit în cazul garanțiilor spirituale furnizate hotărârilor cu caracter social sau politic. Ele vădesc o intervenție sporită a documentelor emise de mitropolit sau de capii diverselor scaune patriarhale din Orientul creștin: Cărțile de blestem constituie adesea o fază preliminară necesară desfășurării judecăților sau delimitării unor proprietăți.

Credem că, proliferarea formelor de întărire cu blestem a actelor scrise care cuprind decizii pentru situații litigioase se bazează și pe evoluția socială și instituțională care se cristalizează în secolul al XVII-lea. Impunerea documentului scris în dovedirea hotarelor unei proprietăți este legată de necesitatea unei delimitări mai stricte și mai durabile a configurației acestei proprietăți. Înmulțirea proceselor în care litigiul principal este hotarul proprietăților poate demonstra această dorință de circumscriere fidelă a unei realități ce are tendința de a se stabili în forme consacrate juridic.²⁴

Sosirea patriarhilor din regiunile orientale și mai ales a celui constantinopolitan în Țările Române este un prilej de a realiza „întărirea, prefacerea și creșterea”²⁵ unor privilegii sub garanția ocrotirii acestor înalte personaje religioase. Dacă cele mai numeroase sunt actele de întărire a unor confirmări domnești privind patrimoniul mănăstirilor²⁶, dreptul acestora de a se administra²⁷ sau hotărârile testamentare²⁸, nu sunt absente nici deciziile care au o incidență politică. Atunci când Matei Basarab judecă pe trei din boierii săi cu mari funcții în divan, amintește că, înainte de a-i însărcina cu grija vistieriei (articol sensibil în activitatea guvernamentală), îi pusese să „jure cu mâna pe Evanghelie, făcându-le cărți cu mare blestem a patru patriarhi”²⁹, pentru că să-l slujească cu dreptate, să nu-l fure și nici să-l „hiclenească” cu ceva.

Aceeași asistență religioasă din partea Patriarhiei din Constantinopol este invocată de Alexandru Coconul când încearcă desființarea sloboziilor din Țara Românească, act social cu însemnate consecințe politice. Gestul domniei apare ca o inovție față de tradiție, rupând continuitatea formulelor de donație neîntreruptă. Arenga documentului patriarhal³⁰ prezintă o scurtă motivație ce apelează la precepte luate din cultura politică moralizatoare a „Oglinzilor principilor”³¹, în care se arată că ocârmuirea cea dreaptă este realizată „după legi”, și nu după „sila cea tiranică”, și se face în folosul supușilor. Cum împărțirea dreptății trebuie să se reverse asupra tuturor, unele privilegii apar ca neconforme cu acest ideal și deci trebuie șterse, pentru ca ordinea să nu dispară. Este semnalat în document „interesul cel îndreptățit și obștesc” în virtutea căruia domnul trebuie să guverneze. Aceste principii juste pot fi însă anulate de faptul că privilegiile conferite de domnii precedenți și-au asigurat perenitatea hotărârii prin „hrisoave și blesteme”, care, socotite într-o vreme folositoare, „au zădărnicit dările care s-au pus în anii noștri prin legiuită și dreaptă hotărâre politicească (subl. n.)”³². Aici intervine autoritatea patriarhului, singura legitimă în interiorul aceluiași spațiu de referință, care poate desființa constrângerile spirituale. Este de semnalat că un act prevăzut cu o sancțiune spirituală lansată de un patriarh nu poate fi „dezlegat” de o instanță ecleziastică inferioară, iar hotărârile luate în sinod patriarhal nu pot fi șterse de un singur înalt prelat. Atașamentul Bisericii orientate față de formele comunitare³³ de decizie revine ca argument ori

de câte ori o dispoziție este discutabilă, obiectându-i-se că nu a fost luată în sobor³⁴.

În ceea ce privește raporturile stabilite între domnie și Patriarhia de la Constantinopol trebuie spus că ele nu au un caracter de subordonare a uneia față de cealaltă, fiecare administrând o sferă distinctă. Actele patriarhale de confirmare sau de întărire a unui privilegiu au întotdeauna un precedent domnesc; domnia este cea care are datoria, în virtutea funcției delegate pe care o deține și respectând anumite principii, să stabilească echilibrul adevărat al tendințelor sociale și politice în interiorul țării. În acest mod, domnul are privilegiul de a controla gestul fondator, legitimarea și confirmarea acestuia. Patriarhul își dă binecuvântarea și își oferă protecția numai după ce verifică și anunță oficial în documentul său legalitatea întreprinderii sale. Chiril Lukaris întărește o danie³⁵, întrucât este „binecuvântată și dreaptă (...) după cum s-a încredințat dintr-o copie cu mărturii a scrisorii domnești...”

Caracterul public al blestemului

O problemă importantă ridicată de practica blestemului este cea a responsabilizării, un blestem rămânând ineficace dacă cel ce încalcă o dispoziție o face din ignoranță. Astfel, fie că acționează în practica juridică, politică sau cotidiană el trebuie să aibă un caracter public, obținut sau nu în forma unor ritualuri specifice. Blestemul lansat prin viu grai sau în scris este întărit de prezența martorilor, „oameni buni”³⁶. De asemenea, domnul când enumeră vechile „hârtii” în baza cărora reînnoiește un privilegiu, amintește de fiecare dată că acestea sunt însoțite de „mari blesteme” pe care le citește „în Divan, cu toți cinstiții dregători ai domniei mele”³⁷.

Nu știm dacă în cadrul Divanului se citea efectiv și conținutul blestemului, dar credem că actele mai importante, care sunt și apărate de formule speciale puteau fi într-adevăr citite cu această ocazie. Hrisovul lui Matei Basarab prin care se hotărăște scoaterea mănăstirilor de sub tutelă grecească, este supus în chip evident acestui tratament, el având și o circulație mult mai largă decât documentele cu destinație particulară. Astfel, amintind cadrul în care se desfășoară ceremonia promulgării și întăririi spirituale ale actului, domnul precizează că același blestem rostit cu această ocazie este notat întocmai. În partea introductivă se spune: „...știre facem cu acest hrisov al nostru...”; iar finalul este un lung blestem, în care formule luate din actele patriarhale se împletesc cu cele ale formularului de cancelarie locală sau pur și simplu cu teme escatologice întâlnite în predicile religioase³⁸. Actul de reconfirmare al lui Constantin Șerban arată și el atmosfera în care hotărârea cea dintâi este reconfirmată ca și publicul căruia i se adresează: „...facem știre tuturor dimpreună, așijderea și fieș-căruia câte unuia deosebit, cărora se cade a ști și a înțelege acest lucru, lăcuiitorilor țării noastre rumânești dintr-amândouă

rândurile, așa duhovnicilor ca și mirenilor, prea luminaților domni, prea sfinților Mitropoliți, de Dumnezeu iubiților episcopi prea-cinstiților arhimandriți, cinstiților egumeni, protopopi și preoți și diaconi și a tot cinul bisericesc, așijderea celor de bună rudă, boeri mari cinstiți și socotiți sfeatnici dregători, judecători și a toată mesererea tocmitori țării și tuturor boierilor mari și mici ai țării, cei de acum care sunteți de față și care vor fi după aceia în ani de veac, știre facem pre **tocmeală** și pre **legătură**...³⁹

Avem aici o prezentare a întregii ierarhii religioase și politice a țării, a categoriilor sociale, în ordinea însemnătății lor, chemate să dea un caracter public sancționării deciziei politice⁴⁰.

La același nivel al puterii întâlnim dezvoltarea unui adevărat ritual (legitim și el prin caracterul lui public) al blestemului ca formă supremă de judecată în care Dumnezeu singur dă verdictul. Este reprezentativ cazul pedepsirii celor trei vistieri ai lui Matei Basarab vinovați de trădare, dar mai ales de sperjur. Problema sperjurului⁴¹ apare cu adevărat gravă în mentalitatea medievală, căci ea reunește în negația ce o antrenează cu sine cele două elemente fundamentale, numele lui Dumnezeu, luat ca garant și autoritatea domnească, în fața căreia se ia angajamentul. Este de evidențiat faptul că în acest caz concret, Matei Basarab, „domn creștin“, nu aplică o pedeapsă conformă celei exclusiv de trădare, ci invocă printr-o ceremonie specifică, intervenția Divinității. Descrierea desfășurării ritualului este succintă însă formulele utilizate configurează ideea unei practici destul de frecvente (pe care de altfel o întâlnim funcționând și în Occidentul creștin)⁴²: „numai ce au lăsat domnul nostru și noi toți cu toată țara cu blestem, (...) care blestem înaintea noastră și înaintea adunării a toată țara, în sfintele odăjdii îmbrăcați și cu făcliile aprinse în mână înfricoșat și groaznic făcându-l-au și blestemând stânsu-și-au făcliile, **cum iaste legea blestemului**“⁴³.

Iată că, în sfera puterii politice, blestemul este amplu utilizat pentru a se asigura stabilitatea în timp a unei decizii. El supune în egală măsură supravegherii și pedepsei divine decizia respectivă, dar și controlului comunității care poate păstra în conștiința sa că un anumit lucru este întărit de blestem.

Impunerea pe plan social a hotărârii devine cu atât mai puternică, cu cât este însoțită de elemente materiale. Astfel, Matei Basarab înscrie pe cruci de piatră (se cunosc două astfel de exemple) hotărârea privind obligația funcționarilor săi de a percepe o anumită taxă din veniturile viilor; crucile sunt apoi așezate una în Dealul Piteștilor, lângă Câmpulung, alta în mahalaua Târgoviștei. Putem reține mai multe elemente caracterizând aceste cazuri, care de altfel, nu sunt singulare, și anume: a. odată înscrisă în piatră, hotărârea nu poate fi ușor falsificată; b. scrisă pe o cruce, care prin însăși forma ei implică prezența divinității, hotărârea capătă mai mare greutate; c. așezată pe locul astfel ocrotit, ea este văzută zi de zi de întreaga comunitate; d. nu putem să nu facem apropierea cu crucile instalate de comunitățile

sătești și care există și astăzi, așezate fie în capul dealului, fie în mijlocul viei; aceste cruci se leagă de principalele ritualuri țărănești destinate să asigure prosperitatea recoltelor sau respectarea hotărârilor⁴⁴.

Este de semnalat deci că, în acest caz, practica domnească recurge în chip normal la elemente larg folosite în țările românești, Pravila și dreptul obișnuielnic întâlnindu-se atât în principiile ce determină o hotărâre, cât și în modalitatea concretă de aplicare și respectare a ei.

În sfera judecătorească, prin implicarea masivă a Bisericii în desfășurarea proceselor, ca și prin recurgerea tot mai accentuată la „cărțile de blestem” în faza depozitiilor cu martori, constrângerea spirituală dobândește și aici un caracter public⁴⁵. Ritualul citirii cărții de blestem, împărțășania în biserică, prezența unui reprezentant al Bisericii în momentul redactării unei mărturii scrise, sunt elemente care definesc conținutul unei societăți care nu cunoaște separarea raționalistă a profanului de sacru și care păstrează intimă prezența Divinității în orice acțiune socială și politică.

Mai greu de surprins documentar, dar nu fără relevanță istorică, este incidența blestemului în sfera vieții cotidiene. Deși blestemul este absolut interzis de către biserică în sfera privată, deci persoanelor „neprofesioniste”, el este totuși prezent în cronicile timpului. Cărțile canonice notează o departajare care se reflectă la nivelul penitenței impuse, între blestemul lansat într-o stare de furie și cel lansat ca injurie. Ambele forme duc la interzicerea de a frecventa biserica până la ispășirea pedepsei hotărâte de preoți⁴⁶.

Deseori blestemele reprezintă forme de rezistență în fața unor abuzuri domnești⁴⁷, în aceste forme sintetizându-se ideile prezentate mai sus: atașamentul față de tradiție, încercarea de perenizare a unei stări de lucruri consacrate, limitarea autorității domnești prin invocarea singurei puteri superioare acesteia, încrederea că dreptatea absolută rămâne un apanaj divin, „acolo unde nu este părtinire”⁴⁸.

Compoziția formulelor finale și a blestemelor

În ceea ce privește conținutul formulelor finale ale documentelor în decursul secolului al XVII-lea, se observă o tendință de îmbogățire a vechiului formular de cancelarie, proces ce are loc probabil și sub influența pătrunderii cărților de blestem ale patriarhilor. Astfel, se înregistrează prezența unor formule și personaje specifice formularului patriarhicesc, ele regăsindu-se uneori și în cazul documentelor redactate în particular, fără intermedierea cancelariei domnești. Acest fenomen se explică prin faptul că, documentele emise sub semnătura patriarhului sunt căutate și au o largă difuzare; cei ce le citesc destinatarilor sunt preoții bisericilor unde se desfășoară ritualul. Preoții sunt în același timp și redactorii actelor private conținând hotărâri testamentare, acte de vânzare – cumpărare sau înțelegeri din cele mai diverse

(înfrățiri pe ocină, împrumuturi etc.), ceea ce determină apariția unor contaminări la nivel popular, unde cărțile de blestem patriarhale nu sunt prezente⁴⁹.

Autorității mereu invocate a lui Iisus Hristos sau a părinților de la Nicheea li se adaugă alte nume sfinte care figurează cu titlul de martori sau cu cel de intercesori. În majoritatea cazurilor, sfinții chemați să aibă un rol activ în garantarea unei decizii sau privilegiu sunt sfinții patroni ai bisericii sau ai mănăstirii beneficiare ale actului respectiv. Sfinții Petru și Pavel apără patrimoniul mănăstirii de la Topolov din județul Argeș⁵⁰; „sfântul și făcătorul de minuni Nicolae al Miralichiei“ împreună cu Iisus Hristos garantează un privilegiu domnesc acordat mănăstirii sale Bucovățului⁵¹; sfinții arhangheli Mihail și Gavril sunt invocați în cazul mănăstirii Slobozia⁵². În toate aceste cazuri sfinții patroni sunt garanți în calitatea lor de martori, alteori ei pot fi chemați să participe efectiv la pedepsirea vinovaților și a îndemnătorilor acestora: „să-i bată Dumnezeu și sfântul hram Dimitrie și în trup și în suflet“⁵³.

Sfinții evocați în documente nu sunt numai patroni ai bisericilor, ci par a fi și ocrotitori ai personajelor particulare. În acest sens credem că putem interpreta frecvența invocare a Sfântului Ioan Botezătorul în documentele redactate de „Tudor grămătic“ din cetatea Bucureștilor, fratele logofătului Dumitru. Actele scrise de acesta, indiferent de destinația lor, îl desemnează pe Ioan Botezătorul drept coparticipant la săvârșirea justiției divine⁵⁴. În același timp, menționarea sistematică a acestui sfânt poate fi o dorință de individualizare, de ieșire din anonimatul propriu copistului de la curte. Este un mic subterfugiu de „spudei“, cum singur își spune Tudor copistul, care primește alte proporții când este vorba despre un învățat de talia lui Udriște Năsturel⁵⁵. Blestemele înscrise în acte de acesta se diferențiază prin caracterul cult pe care îl dobândesc: „...aceluia Domnul Dumnezeu să-i înconjoare domnia cu bună și fericită pace și bună sănătate și ani îndelungați (...) iar în veacul viitor să capete îndulcirea bunătaților cerești, prin mijlocire a născătoarei de Dumnezeu. Iar cine nu va cinsti și nu va pune să-l înnoiască (...) aceluia să-i trimită Dumnezeu năpasta lui Iov îndoită, cu care să se încerce trupul lui, fără odihnă, până la cea din urmă suflare și după moarte în chinuri neîncetate să se deschidă ochii săi și să fie anathema de cel în Treime slăvit Dumnezeu și de sfinții părinți 318 care sunt la Nicheia, amin“⁵⁶.

Cât privește personajele negative, trebuie spus că, pe lângă cele consacrate ca simbol al pedepsei perpetue, Iuda și Arie, mai apar cu frecvență destul de ridicată, numele „Dathan și Aviron“ care în Vechiul Testament sunt asimilate nesocotitorilor numelui lui Dumnezeu, deci simboluri ale sperjurului ce se adaugă trădării și ereziei.

Nu mai puțin importantă este apariția, în cadrul formulelor de blestem, a diavolului⁵⁷, încarnarea răului suprem, a cărui prezență era până acum subînțeleasă. Invocarea sa deschisă cu întregul cortegiu de consecințe ce-l presupune aceasta,

enumerarea detaliată a pericolelor celor mai temute apropiere blestemul din cărțile patriarhilor sau din unele documente domnești de adevărate predici, în care elementele escatologice medievale⁵⁸ alternează cu amenințările privind viața seculară. Acestea din urmă lovesc unele dintre sentimentele cele mai profunde ale ființei omenești, sentimente general răspândite în societatea românească din acea vreme. Dorința de a avea un destin pământesc complet, de a se căsători, de a-și întemeia o familie și de a avea copii era generală. Urmașii continuă numele, primesc averea și mai ales se preocupă de sufletele celor morți pentru a le asigura viața pe lumea cealaltă, intrarea în Rai și regăsirea neamurilor moarte⁵⁹. Or blestemul înseamnă refuzul împlinirii acestor aspirații umane celor ce nesocotesc și încalcă un act „cu legătură”. În documentul lui Constantin Șerban citat mai sus, ce reîntărește actul lui Matei Basarab de scoatere a mânăstirilor românești de sub stăpânirea grecească, se recunoaște influența cărților de blestem ale patriarhilor, care enumeră și dezvoltă toate aceste urgii, reluate din **Psalmul 108**: „curtea călcătorului de sobornicească legătură să rămână pustie și în lăcașul lui să nu aibă cine locui”, averea lui să fie spulberată, iar funcția dobândită de un altul, „feciorii lui să rămână săraci și nevasta lui văduvă”, să fie cu fiii săi ultima generație a neamului, pentru ca pomana sa „să se măture”. Acestora li se adaugă pedepsele de la sfârșitul lumii care au o valoare permanentă, cu cea de-a doua venire a lui Iisus. Pentru nesocotitor păcatul originar nu va fi uitat și iertat „păcatul lui mumă-sa să nu se cruțe și să fie în fața lui Dumnezeu de-a pururea”, iar la Judecata de apoi nu îi vor fi recunoscute botezul și faptele creștinești, ci va fi „luat cu păgânii”, deci nu va putea niciodată să se bucure de vederea Mântuitorului.

Ansamblul situațiilor analizate și al exemplelor citate ne permit să afirmăm că îmbinarea profanului cu sacrul este permanentă în societatea românească a veacului al XVII-lea. Raporturile ce se stabilesc între domn și supușii săi nu sunt exclusiv bazate pe forța coercitivă a statului, ci ele îmbracă forma prestigiului spiritual de care instituția domnească se bucură. De asemenea, în virtutea acestui fapt, printre instrumentele de guvernare ale domnului se regăsesc și cele ale constrângerii spirituale, la fel de eficiente ca cele bazate pe violența corporală. În administrarea acestor forme de sancțiune, domnia apelează la alianța sa cu Biserica, implicată ea însăși astfel, în acțiunea de guvernare.

O altă concluzie ce ar decurge din studiul prezentat este aceea că pedeapsa spirituală, girată de divinitate, nu este imaginată având numai consecințe ultime, la Judecata de apoi. Prin aplicarea ei, cele mai cumplite suferințe în viața terestră pot surveni nesocotitorului avertismentelor legate de blestem, ca și întregii lui descendențe.

Chiril, patriarh al Constantinopolului hotărăște în sobor să aprobe desființarea sloboziilor din Țara Românească în afară de Segarcea, Vaideei, Călinești, Căpreni, Stănțești, Putineiu – 1626.

Câți sunt iscusiti în cele politicești mărturisesc osebirea dintre cârmuirea cea după legi și sila cea tirană, tirania cătând către câstigul însuși al asupritorului iar legiuita cârmuire către folosul supușilor și celor cârmuiți, iar între cei cârmuiți nici un folos nu-i mai mare ca păzirea dreptății unora față de alții, care e și temelia întregii stăpâniri. Pe aceasta dorind s-o păzească, într-un gând, față de supușii lor, toți preacinstiții și de neam bun boieri, de sub domnia prealuminatului și preaslăvitului și precucernicului și de sine stăpânitor domnului domn Io Alexandru voievod a toată Ungrovlahia, cel întru duhul sfânt iubit fiu al smereniei noastre, văzând dar pe cei ce locuiesc în slobozii, slobozi de toate leguilele dăjdii și dări iar pe ceilalți covârșiți de necurmatele biruri și fiind primejdie ca, după puțin, ori să nu mai slujească nimeni pentru dăjdile și birurile împărătești și toți să alerge spre slobozii ori să se împutineze încetul cu încetul țara și să se pustiască cu desăvârșire, cei din afară de slobozii pentru dările grele și neapărat trebuincioase, strămutându-se când au prilejul, la neamurile dimprejur. Neputincioși dar, fiind a găsi în vreun chip opreliște și leac nenorocirilor și la multe chibzuind deseori, având în grijă interesul cel îndreptătit și obștesc, și -au dat seama că trebuie să se ridice toate sloboziile boierilor, mănăstirilor și străinilor ca păgubitoare pentru stăpânirea lor și ducând la nimicirea celorlalți creștini și împreună slujitori și să-și plătească totii, îndeobște, dările împărăției, ca unii ce locuiesc acest pământ din moși-strămoși și stau sub o singură îndatorire de a sluji (...).

Iar dacă și celelalte slobozii au avut de la domni de mai înainte întărire prin hrisoave și blesteme, ca un lucru socotit oarecum folositor de către aceia, dările însă, care s-au pus în anii noștri prin legiuită și dreaptă hotărâre politicească, s-au zădărnicit datorită acestor hrisoave. Iar ei ca niște fii iubiți întru duhul sfânt, ai marii noastre catolicești și apostolicești a lui Hristos Biserici, au cerut ca și prin al nostru patriarhicesc pecetluit, dat în sobor, să se facă acest lucru: să nu se mai zică și să nu mai fie slobozii.

Smerenia noastră, întrucât o privește, văzând îndreptătită cererea lor, hotărăște în sobor, întru duhul sfânt, având încuviințarea și a preafericitului papă și patriarh al Alexandriei, chiar Gherasim, care se află de față și a celorlalți preafericiți arhieri și preacinstiți, întru duhul sfânt, frați iubiți ai săi și împreună liturghisitori, ca potrivit cu socotința folositoare și cu hotărârea lor, să se oprească dintre dânșii a mai fi slobozii de aci încolo. Iar dacă boierii sparg hrisoavele sloboziilor făcute pe vremuri

și, dealtminteri, și pecetluitele patriarhicești, să rămână fără răspundere și dezlegați și iertați de Tatăl și de Fiul și Duhul sfânt, de orice blestem, legătură, afurisanie și anatemă care sunt scrise în acele hrisoave și cărți pecetluite. Iar hrisoavele și gramatele patriarhicești care din vechime au întărit slobozii oriunde s-ar găsi să fie fără de tărie, netrebnice și fără putere și întru nimic să nu se țină seama.

Dacă însă cineva ar vrea să facă împotriva și să facă împotriva acestui pecetluit patriarhicesc, dat în sobor, făcut pentru țaria domniei acesteia și a țării, să fie afurisit de cea într-o ființă și de viață făcătoare și nedespărțită Treime și blestemat și neiertat și nedezlegat după moarte în veac și umflat și partea lui cu vânzătorul Iuda și să aibe blestemele celor 318 de Dumnezeu purtători părinți de la Nicheia, cu știința și a patriarhilor a toată lumea.

(28 aprilie 1626, documentul 55, **Documenta Romaniae Historica**, vol. XXI, pp. 98 – 99).

Hrisovul domnului Matei Basarab prin care se scot mai multe mănăstiri de sub stăpânire grecească – 1639.

Noi Io Matei Basarab voievod, cu darul lui Dumnezeu Domnitor și biruitor a toată Țara Românească, încă și unor părți de preste munte Amlășului și Făgărașului, Domn. Tuturor dimpreună așijderea și fiecăruia și câte unul deosebi, cărora cade a ști și a înțelege de acest lucru, locuitorilor țării noastre rumânești de între amândouă rândurile: așa duhovnicilor ca și mireanilor, prea luminaților domni, preasfințiților mitropoliți, de Dumnezeu iubiților episcopi, prea cinstiților arhimandriți, cinstiților egumeni, cu bună mândrie protopopi și preoți și diaconi și a tot cinul bisericesc, așijderea celor de bună rudă boeri mari cinstiți și socotiți sfeatnici, dregători, judecători și a toată mesererea tocmitorii țării, și tuturor boierilor mari și mici ai țării noastre iubiților, credincioșilor noștri cești de acum care sunteți de față, și carii vor fi după aceia în anii de veac.

Știre facem cu acest hrisov al nostru pentru că după obiceiul ce s-au înrădăcinat în toată lumea cu voia și cu învățătura domnului nostru Isus Hristos de rândul sfintelor mănăstiri, fostu-s-au întărit și aici în țara noastră de în zilele vechi și de în descălecata țării obicei ca acelea, a zidi bunii și de Dumnezeu iubitorii creștini, domnii și mitropoliții, episcopii, boierii și fiestecine de în puternicii locuitorii țării, case dumnezeeești sfinte mănăstiri, prin munți și prin păduri ca și prin orașe întru mulțimea slăvii a numelui lui Dumnezeu și întru lauda preacuratei și a tuturor sfinților lui Dumnezeu și întru locuința și hrana acelora care, după cuvântul sfintei Evanghelii, lumea și ale lumii toate lăsate și au mers după Dumnezeu și întru vecinică pomană a lor și întru ertăciunea păcatelor și întru cinstea țării, și a le întări cu moșii și cu averi clătitoare și neclătitoare. Care obicei ținutu-s-au și s-au păzit până în vremile noastre și ani acum mai de pe urmă, când să întâmplă de stătură a

fi mitropoliți și domnitori țării, oameni străini încă nu cu lege sfântă ci cu neamul, cu limba și cu năravurile cele rele adică greci, care după ce nu se îndurară, nici se leneviră, în viața biruinții lor a izmeni și a pune jos obiceiurile cele bune, bătrâne ale țării, pentru care stricăciune a obiceiurilor, curând le fu a aduce și țara la răsăpire desăvârșit și la pustiire și pre dânsa pustiind-o nu se rușinară, nici se temură a atinge năravul lor cel rău și de sfintele mănăstiri domnești ale țării, ci îndrăzniră a călca obiceiurile mănăstirilor și pravilile ctitorilor, domnilor celor bătrâni ce au fost legiuit ei de sfintele mănăstirile lor, a le pune jos și a intra în blestemele lor și spurcându-și mâinile lor cu orbitoarea mită sub hicleană haină începură a cărcumări și a vinde sfintele mănăstiri ale țării și lavrele domnești, a le supune metoase dajnice altor mănăstiri de pre în țara grecească și de la Sfetagora făcându-le hrisoave și închinăciune fără de știrea sfatului și fără de voia soborului și a nimănu din locuitorii țării, ca să le biruiască și să le moștenească în veac. Ce milostivul Dumnezeu nu de tot și până în sfârșit ne prididi a străini la aceia, nici au trecut rugăciunile, lacrămile, suspinile acelor părinți duhovnici gonți de străini de prin locuințele lor în silă și fără dreptate, ci iarăși întorcându-și mila cea mare dumnezeiască pre această săracă țară și pomenind milele lui cele de demult ce le-au făcut cu neamul nostru băsărăbesc cu cei domni moșneni ai țării, carii a multe sfinte mănăstiri și biserici fură zidite și miluitori și acele mili de demult vrând a le înnoi iarăși aceluiași neam băsărăbesc, spre gonirea străinilor și spre adunarea moșnenilor țării (...).

...așa au tocmît, cum acele sfinte lavre domnești care le-au închinat acei domni și vlădici străini, pentru mita fără de voia și fără de știrea nimănu de le-au supus metoase și dajnice altor mănăstiri din țara grecească de în Sfetagora și de pre aiurea, însă mănăstirile anume: Tismana, Cozia, Argeșul, Bistrița, Govora, Dealul, Glavaciogul, Snagovul, Cotmeana, Valea Râncăcioul, Mislea, Bolintinul, Câmpulung, Căldărușani, Brâncoveni, Sadova, Arnota, Gura – Motrului, Potocul, Nucetul, Tânganul, acelea toate să fie în pace de călugării străini (...).

Iar cine din domni care ar alege Dumnezeu după petrecerea noastră sau din vlădici sau din episcopi sau din boieri mari, puternici să va ispiti vreodinioară (...) acela om, domn să fie, episcop sau orice boieri mare va fi, ori străin ori din țară, acela om dimpreună cu îndemnătorii lui, să aibă a moșteni blestemul soborului, arhierilor, egumenilor și a toți preoții țării. Care blestem înaintea noastră și înaintea adunării a toată țara în sfintele odăjdii îmbrăcați și cu făclii aprinse în mâini înfricoșat și groaznic făcutu-l-au, și blestemând stinsuși-au făcliile cum este legea blestemului, care blestem într-acest hrisov al nostru, arătăm și-l punem înainte, cum pre om carele va îndrăzni a sparge această sobornicească legătură dimpreună cu îndemnătorii lui să-l spargă domnul Dumnezeu, să-i vie cursa care nu o știe și vânătoarea ce i-au

ascuns să-l cuprinză și într-acea cursă să cază, să-i fie curtea cu pustie și întru lăcașul lui să n-aibă cine lăcui, să se șteargă numele lui din cartea vieții și cu dreptii să nu se scrie, să puie Dumnezeu pre păcătosul asupra lui și diavolul să stea de-a dreapta lui, când se va judeca să iasă osândit și rugăciunea lui să fie întru păcat și să fie zilele lui puține și dregătoria lui să o ia altul, să fie feciorii lui rămași săraci și muierea lui văduvă și să fie gonțiți din casa lor, datornicii să caute toate câte sunt ale lor, să jehuiască străinii osteneala lor, osfințitori să nu aibă și nici cineva a-l milui, să fie feciorii lui de peire, într-un neam să se măture pomana lui, să se pomenească strâmbătatea părinților înaintea lui Dumnezeu și păcatul mâni-sa să nu se curățească ce să fie înaintea lui Dumnezeu pururea, să cază de dușmanii lui în deșert, să gonească vrăjmașul pe sufletul lui și să-l ajungă și să calce în pământ viața lui și vestea lui în țărână să o puie și să se măture de pre pământ pomana lui și la sfârșenie să se ia cu păgânii în ziua de înfricoșata judecată să nu vază slava lui Dumnezeu și foc și spuză și vânt vihorât să fie partea paharului lui, împreună cu Iuda și cu Aria și aceasta să se întâmple lui a nemeri în valea mătci focului cu trei ori anatema, 318 sfinți părinți de la Soborul Nicheii. (...)

(I. Brezoianu, **Mănăstirile zise închinare și călugării greci**, București, 1861, pp. 135 – 142.)

Crucea de piatră din timpul lui Matei Basarab așezată în poalele Dealului Piteștilor, în locul numit „Târgul Dealului” – 1635

Adecă eu robul lui Dumnezeu, Ion Mateiu voievod și domn Țării Românești, văzând domnia mea plânsoare acestor săraci care au vii în Dealul Piteștilor că-i asupresc vin(ări)cerii de nu le iau de în zeace vedre una, cum au fost obiceiul de alți domni bătrâni, ce îi asupresc de-i cer mai mult; deci domnia me m-am milostivit de am pus legătură în această sfântă cruce cine va hi vincear ori în domnia mea, ori în urma domniei mele, la alți domni și va călca această tocmeală i nu va lua de în zeace vedre una și de vas bani 30 și de plocon bani 12 și de părpăr la unul care va vinde vas, să dea bani 12, de va strica această legătură să fie afurisit și blestemat de vlădica Isus Hristos și de 318 oteți și să fie cu Iuda și cu Arie la un loc în veaci.

(Virgil Drăghiceanu, **Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice**, București, 1911, p. 148.)

- * În redactarea articolului am folosit unele documente aflate în manuscris la Institutul de Istorie Nicolae Iorga din București; datorez vii mulțumiri direcției Institutului și membrilor Secției de Documente.
1. Cristina Codarcea, **La malédiction dans les anciens documents de la Valachie**, RESEE, 1994, nr. 1 – 2, pp. 53 – 61.
 2. Există o foarte bună literatură în acest sens. Noi vom face trimitere doar la două titluri clasice: J.N. Figgins, **The divine right of Kings**, Cambridge, 1914; Alphonse Dupront, **Sacre, autorité, pouvoir: profil d'anthropologie historique** în **Le sacre des rois**, Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux, Reims, Paris, 1985, pp. 315 – 342.
 3. **Hurmuzaki**, vol. XIV, p. III, București, 1936, p. 15 – Vasile Lupu către călugării de la Muntele Sinai: „...nu socotim potrivit să ne apucăm de înnoiri, ci numai ce au făcut cei vechi după putință să le ținem nezguduite, căci și zice o vorbă: nu treceți peste hotarele veșnice pe care le-au pus părinții noștri.”
 4. 24 octombrie 1632 – doc. 425, **Documenta Romaniae Historica**, vol. XXIII, Ed. Academiei, București, 1969, p. 623.
 5. 19 ianuarie 1633 – doc. 4, **DRH – B**, vol. XXIV, Ed. Academiei, București, 1974, p. 6.
 6. 25 mai 1634 – doc. 281, **DRH – B**, vol. XXIV, p. 377.
 7. 20 august 1628, doc. 147, **DRH – B**, vol. XXII, p. 312 – Alexandru Iliș: „...Dumitru vornic a venit în divanul cel mare, înaintea domniei mele și înaintea tuturor cinstiților dregători ai domniei mele (...) și am văzut domnia mea și zapisele lui Dumitru vornic la mâna lui Bunea logofăt cu mulți boieri martori și întărite cu blestem (...) iar cine va strica această miluire, acel om să fie blestemat de trei ori și afurisit de 318 părinți ce sunt la Nicheia și să aibă parte cu Iuda și cu blestemul Arie (...) De acea am dat și domnia mea slugii mele Bunea logofăt ca să fie acele ocine de dedină și de ohabă de nimeni neclintit, **după porunca domniei mele.**”
 8. Emile Benveniste, **Il vocabulario delle istituzioni indoeuropee**, 2 vol. Torino, 1981.
 9. Paolo Prodi, **Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente**, Milano, 1992.
 10. Paul H. Stahl, **Gli statuti delle comunit`a**, în **Carte di regola e statuti delle comunit`a rurali trentine**, Milano, 1991, pp. 1 – 9.
 11. D. Mototolescu, **Jurământul cu brazda în cap** în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, XVI; val. Al. Georgescu și O. Sachelarie, **Judecata domnească în Țara Românească și Moldova. 1611 – 1831**. Partea a II-a. **Procedura de judecată**, București, 1982, pp. 32 – 34.
 12. Damian P. Bogdan, **Documentele privind Istoria României. Introducere**, vol. II, București, 1956.

13. 3 octombrie 1633, doc. 155, DRH – B, vol. XXIV, p. 208.
14. Fulvio Crosara, „**Jurata voce**“ **saggi nel giuramento nel nome dei re e degli imperatori dall'Antichit`a pagana al medioevo cristiano** în partea III, **Il cristianesimo**, în „Annali della Facolt`a giuridica dell'Universit`a di Camerino“, XXX, 1964, p. 1 – 75.
15. În Imperiul bizantin jurămintele se multiplică în viața socială îmbinând credința creștină cu fidelitate față de împărat, v. Michael McCormik, **Eternal Victory: triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early medieval West**, Cambridge – Paris, 1986, pp. 235 – 236, 313 – 314, 333 și Nicolas Svoronos, **Le serment de fidélité `a l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle**, în **Etudes sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin**, Londra, 1973, pp. 106 – 142; pentru Țările Române v. Andrei Pippidi, **Tradiția politică bizantină în Țările române**, București, 1979.
16. 15 iulie 1631, doc. 255, DRH – B, vol. XXIII, pp. 406 – 408.
17. Henri H. Stahl, **Controverse de istorie socială românească**, București, 1969, pp. 17 sq.
18. Vlad Georgescu, **Istoria românilor de la origini până în zilele noastre**, Academia româno – americană de științe și arte, vol. IV, Oakland – California, 1984, pp. 46 – 49.
19. 15 iulie, doc. cit. p. 408.
20. Alex. Constantinescu, **Jurământul judiciar în vechiul drept bisericesc** în „Biserica ortodoxă Română“, 92, 1977, nr. 9 – 10, pp. 1261 – 1265.
21. doc. 333, DRH – B, vol. XXIV, p. 442.
22. Paolo Delogu, **Germani e Carolingi** în (dir.) Luigi Firpo, **Storia della idee Torino, politice, economiche e sociali**, vol. II, „**Ebraismo et cristianismo. Il medioevo**“, Torino, 1983, pp. 3 – 55, arată că această distincție între persoana regelui și instituția regală se cristalizează deja în regatul vizigot din Spania secolului VII și se impune în Occident în secolul IX.
23. Val. Al. Georgescu și P. Strihan, **Judecata domnescă în Țara Românească și Moldova (1611 – 1831)**. Partea I **Organizarea judecătorească**. Vol. I (1611 – 1740), București, 1979, p. 32 – 33.
24. Henri H. Sthal, **Studii de sociologie istorică**, București, 1972, capitolul II, pp. 63 sq.
25. Februarie 1630, doc. 43, DRH – B, vol. XXIII, p. 80; Patriarhul Chiril al Constantinopolului întărește dreptul mănăstirii Cozia de a-și alege egumen fără nici un amestec din afară.
26. Ianuarie 1657, ms. **Arhivele Statului București**, Măn. Câmpulung, LVI/13, în **Arhiva Institutului N. Iorga**, Macarie patriarhul Antiohiei întărește mănăstirii Câmpulung daniile și așezământul lui Matei Basarab.
27. Decembrie 1664, doc. CCLXXIII, **Hurmuzaki**, vol. XIV, p. 202, prin care patriarhul Constantinopolului întărește dreptul mănăstirii Tismana de a se conduce după datina sfântului Nicodim. La 1681 un alt patriarh al Constantinopolului, Iacov, scrie: „deci pentru dovedire și siguranță veșnică a apărării acestei mănăstiri (Cotroceni

- n.n.) și a danie domnești către dânsa... s-a dat această carte patriarhicească de legătură cu pecete" (*idem*, doc. CCCXIII, p. 230).
28. Februarie 1626, doc. 11, DRH – B, vol. XXI, p. 15; Chiril Lucaris patriarhul Constantinopolului întărește mănăstirii Bolintin satele lăsate de jupâneasa Neacșa; același Chiril întărește dania făcută de Radu Mihnea lui Pătrașcu postelnicul, fiul „legiuit” al lui Petru Cercel (Hurmuzaki, vol. XIV, p. 115, doc. CCXVII).
29. Șerban Răzeșul, **Iarăși despre Mitropolitul Ignatie Sârbul** în „Biserica ortodoxă română”, n. 11 – 12, 1964, pp. 1084 – 1100.
30. 28 aprilie 1626, DRH – B, vol. XXI, doc. 55, pp. 98 – 99.
31. Alexandru Dușu, **Cărțile de înțelepciune în cultura română**, Edit. Academiei, 1972, p. 65 – 104.
32. DRH – B, vol. XXI, p. 99, doc. cit.
33. Nicolae Dobrescu, **Lămuriri canonice – istorice asupra sinodului și asupra organizării bisericești din Biserica ortodoxă**, București, 1908.
34. 14 mai 1657, ms. **Arhivele statului București**, Doc. Ist. XI/239, în Arhiva Instit. N. Iorga; Constantin Șerban reînnoiește actul lui Matei Basarab de scoatere a mănăstirilor țării de sub autoritatea grecească – „...li s-au făcut hrisoave și închinăciune fără de știrea sfatului și fără de voia soborului...”
35. Doc. CCXVII, **Hurmuzaki**, vol. XIV, p. 115.
36. Iulie 1628, doc. 125, DRH – B, vol. XXII, p. 275.
37. 6 februarie 1660, ms. **Arhivele Statului București**, Mitropolia Țării Românești, LIII/4, în **Arhiva Instit. N. Iorga** – 15 aprilie 1626, doc. 50, DRH – B, vol. XXI, p. 91.
38. 1639, documentul lui Matei Basarab publicat de I. Brezoianu, **Mănăstirile zise închinat și călugării greci**, București, 1861.
39. 14 mai 1657, ms. cit.
40. Gheorghe I. Brătianu, **Sfatul domnesc și adunarea stărilor în Principatele române**, Evry, 1977.
41. Bernard Guenée, **Non perjurabis. Serment et parjure en France sous Charles VI** în „Journal des savants”, iulie – decembrie 1989, pp. 241 – 257; Bernard Guindon, **Le serment, son histoire, son caractère sacré**, Ottawa, 1957.
42. În **La chanson de la croisade albigeoise** întâlnim același ceremonial al blestemului însoțit de stingerea lumânărilor, procedeu folosit și în ritualul excomunicării.
43. Șerban Răzeșu, **op. cit.**, p. 1093.
44. Paul H. Stahl, **L'organisation magique du territoire villageois roumain**, în „L'Homme”, XIII, nr. 3, 1973, pp. 150 – 162, citează utilizări similare ale crucii în practica țărănească.
45. Georgescu, Sachelarie, **op. cit.**, vol. I, partea a II-a.
46. **Molitvelnic Bogat**, București, 1819, **Despre pedepse**.

47. Cristina Codarcea, **L'ancien système fiscal roumain**, în „Sociétés européennes“, nr. 9, Paris, 1992, pp. 49 – 56; pentru Moldova se poate observa în secolul al XVII-lea clar documentată această formă de rezistență în fața fiscalității apăsătoare; blestemele figurează în argumentația cronicarilor, mergând până la situația în care un domn (Petru Șchiopul) renunță la tron pentru a nu-și „atrage blestemele săracilor“ prin sporirea impozitelor.
48. 20 aprilie 1632, doc. 358, **DRH – B**, vol. XXIII, p. 548.
49. 24 aprilie 1632, doc. 361, **DRH – B**, vol. XXIII, p. 552 – Mușat al doilea vistier lasă mănăstirii Argeș partea lui din Mușetești și Nucșoara, iar formula de blestem din testament are printre altele și următorul conținut: „...iar cine va nesocoti, să nu aibă unde veni după mine și pietrele să se sfărâme și lemne să putrezească iar trupul aceluia să nu-l mănânce pământul“.
50. 1633, doc. 98, **DRH – B**, vol. XXIV, p. 130.
51. 1634, doc. 310, **DRH – B**, vol. XXIV, p. 420.
52. 1634, doc. 382, **DRH – B**, vol. XXIV, p. 509.
53. 1657, ms. **Arhivele Statului București**, Mănăstirea Căldărușani, XXVII/6, în **Arhiva Instiit. N. Iorga**.
54. Doc. 52, 56, 116, 237, **DRH – B**, vol. XXIV; în același spirit este și documentul din 1659 al Doamnei Ruxandra soția lui Alexandru Lăpușneanul, unde se scrie „am hotărât că vor face pentru mine (călugării n.n.) pomenire de șase ori pe an până la sfârșitul lumii, în ajunul hramului marelui meu sfânt Nicolae...“, **Hurmozaki**, vol. XIV, partea I, pp. 46 – 47.
55. Dan Horia Mazilu, **Udriște Năsturel**, București, 1974.
56. Martie 1628, doc. 31, **DRH – B**, vol. XXII, p. 54.
57. 1650, ms. **Arhivele Statului București**, Doc. Ist., ms. rom. 907, f. 33 – 34: „...să puie Dumnezeu pre păcătosul asupra lui și diavolul să stea de-a dreptul lui...“.
58. Tema este des întâlnită în literatura „populară“ v. „Legenda sfântului Sisinie“ în **Codex Sturzanus**, Ed. Academiei, București, 1992; de asemenea în Occident, în predicile eclaziastice este amplu dezvoltată – (dir.) Vittorio Dornetti, **Il diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali**, Milano, 1991.
59. Paul H. Stahl, **Et ils se marierent et ils eurent beaucoup d'enfants; la pérennité de la maisnié**, în **Le prix de l'alliance en Méditerranée**, (dir.) John Peristiany, Paris, 1988, p. 273 – 292.

Sărbătoare și propagandă în Țările Române. Strategiile gestului și cuvântului. (1678 – 1821) (I)*

O explicitare a titlului este necesară. Ea va pleca de la relațiile dintre putere și reprezentarea acesteia. În măsura în care puterea se reproduce în/prin reprezentări, acestea, la rândul lor emană și își asumă propria lor putere, propriul lor prestigiu. Menționăm că prin reprezentare înțelegem tot ce se constituie în imagine a puterii (literară, plastică sau gestuală). A reprezenta nu înseamnă numai a arăta, a expune, ci a redubla o prezență chiar, sau mai ales, în lipsa obiectului reprezentat. A deține putere înseamnă a avea capacitatea de a acționa asupra cuiva. Mai mult, a deține o forță întotdeauna capabilă să anihileze o eventuală forță concurentă. Puterea poate fi văzută deci ca o forță dirijată. Statul însuși ne permitem să-l considerăm ca fiind reprezentarea unor raporturi de forță constituite la un moment dat și consacrate prin lege. Tocmai reprezentarea este aceea care operează transformarea forței în putere și valorizarea acestei puteri justificând-o, făcând-o legitimă și obligatorie. Altfel spus, reprezentarea vizualizează comunității puterea ce acționează asupra sa. Raportul dintre realitate (potențialul puterii într-un anumit moment) și ficțiune (reprezentarea acesteia) pune în lumină tendința permanentă a puterii spre absolut dar și imposibilitatea de a-l atinge. Reprezentarea este deci „doliul” imaginar al eșecului în fața imediatului. Admițând că în statul absolut monarhul este reprezentarea puterii, încarnarea ideii de putere, atunci putem susține că, în fapt, regele nu e cu adevărat rege, adică monarh, decât în imagini¹. Nimeni nu realizează că monarhul nu există ca atare decât în imaginea sa, în spatele ei fiind doar un om. Diferența este sesizată de Pascal: Monarhul, prin chiar definiția sa, este o re-prezentare aflată neîncetat în re-prezentare².

Prin reprezentări narrative se construiește un prezent eternizat, individualizat prin gesturi exemplare pe care suveranul le propune societății. Trecutul glorios se proiectează astfel în viitor trecând printr-un prezent dominat de portretul domnitorului. De o manieră similară, „corpul multiplicat” al principelui este prezent prin imagine și acolo unde fizic nu ajunge poate niciodată. Spațiul și timpul sunt invadate de „figurările” personificate ale puterii care apare astfel continuă și omniprezentă. Personajul rege moare dar regele ca rege nu moare niciodată. Puterea e eternă iar „portretul lui Cesar e Cesar însuși”³.

De ce toate aceste considerații? Pentru că, din capul locului, vom considera sărbătoarea publică o formă de re-prezentare a puterii, o manieră prin care principele se prezintă, se „expune” societății. Sărbătoarea devine astfel o formă de discurs a puterii despre ea însăși. Într-o civilizație în care vizualul și auditivul sunt esențiale pentru comunicare, sărbătoarea le presupune pe amândouă și ceva în plus. Ea e, în același timp, epică și simbolică, lizibilă și vizibilă, text și frescă. Evenimentul de celebrat e re-povestit la fel de bine prin gest și prin cuvânt. Gesturi simbolice și aparente „create” și consacrate prin reiterare se înlănțuie după un cifru a cărui „cheie” este deja genetic asimilată de memoria socială. Trecutul sacru dă prestigiu prezentului prin gestul principelui ce se află în primele rânduri ale celebrării, legându-se de imaginea sa. Proiectând în viitor garanții de ordine și stabilitate pentru o societate careia orice modificare îi trezește reacții de teamă și respingere, sărbătoarea contemporaneizează trecutul și „simulează” viitorul în forme idealizate⁴.

Conștientă de necesitatea festivității, a celebrării, autoritatea răspunde, canalizează cu abilitate entuziasmul sărbătorii către sine. E un prilej de a-și materializa prezența imaginată. Iar eficiența prezentării sale în fața societății e dată de gradul de suprapunere între imaginea presupusă a puterii și imaginea sa „trăită”. Domnul nu apare oricum, ci „într-un frumos alaiu”, „...sui vi par toute son armée et par tous les officiers”. Și asta numai „...pour se faire voir à ses sujets”⁵.

De aici și grija pentru reglementarea cât mai exactă a manierei de re-prezentare. Întâi, prin ierarhizarea participării la nuntile boierești⁶. Apoi, prin traducerea scrierilor ceremonialului bizantin⁷ sau prin compilarea propriilor „condici” de ceremonial. În fine, în contextul unei acute crize a prestigiului puterii, „...văzând la orânduiala și obiceiurile politicești o nestatornicie pricinuind dintr-acestea o defăimare a țării și stăpânirii ei...”, se trece la crearea unui „departament” special. De ceremonial și de „imagine” ce trebuie să se difuzeze „după obicinuita lor orânduială”⁸. Alaiuri, serbări, „felunile ieșiri ale domnilor”, cununii, botezuri etc., trebuie făcute cu „bună întocmire și eftacsie”⁹.

Prin raportare la „distanța față de putere” a festivității și la semnificația intrinsecă, distingem trei tipuri de sărbătoare.

În primul rând, sărbătorile generale, prescrise de calendarul liturgic. Ele reprezintă jaloane temporale de referință pentru orice comunitate creștină. Maniera în care puterea se va insinua în centrul celebrării marilor sărbători creștine este primul aspect care ne interesează.

Al doilea tip – în ordinea „distanței” inițiale față de putere – e mai degrabă mixt, nunta. O sărbătoare – spectacol cu semnificații ample pentru societate. În măsura în care – dincolo de aspectul ei de taină liturgică – e un eveniment petrecut în „casa princiară”, distanța dispore¹⁰.

Ultimul tip îl reprezintă sărbătorile puterii, începând cu intrarea solemnă la încoronare, cu încoronarea însăși, ieșirile cu diferite prilejuri, primirea de solii și confirmarea (anuală sau trienală) a domniei¹¹. Sunt celebrări ce țin de „devenirea istorică” a puterii, a personajului care o încarnază.

Dar nu aspectele de ceremonial sunt cele ce ne interesează în studiul de față. Nu maniera în care principele apare în cercul strâmt al elitei politice. Ipostaza publică a reprezentării este cea care ne preocupă. Modalitatea în care puterea își

manifestă „în stradă” forța și excelența, în care își creează imaginea re-creându-se prin ea. „Discursul” puterii despre ea însăși va sta în centrul demersului nostru.

Sărbătoarea religioasă, dincolo de conotațiile sacrale, e un spectacol, o reprezentare dramatică, din unghiul de vedere al manierei în care se celebrează. În Occident, încă în sec. XIII, preotul e numit „tragicus noster” (Honorius Augustodunensis)¹². Avem a face cu o re-prezentare și cu o reprezentare. Re-prezentare în măsura în care e vorba de prezentare reiterată la intervale fixe, cu o semnificație precisă. Reprezentare în măsura în care un public participă de fiecare dată la realizarea (în sens etimologic) misterului. Este ceea ce Huizinga numește „un substitut de réalisation”, în același timp, o specie de „joc sacral”. Totodată, celebrarea, în nuanțele sale spectaculare, se constituie ca o modalitate mai accesibilă de a pătrunde esența sărbătorii, adevărul pe care îl sugerează. Participanții la o formă colectivă de venerare/venerație, nu numai că „evadează” din ritmurile consacrate ale cotidianului, dar „evadează” participativ. Ei sunt convinși că acțiunea lor concretizează o stare aparte, pune în operă o ordine a lucrurilor superioară celei imediate. Acțiunea își proiectează excelența dincolo de frontierele strâmte ale contingentului, inspirând încredere, securitate și speranță celor ce participă. Repetarea regulată a actului devoțional, după un calendar fix și după canoane consacrate, contribuie decisiv la „ordonarea” vieții comunitare, la fortificarea valorilor tradiționale. Ca și re-prezentarea „sfântă”, sărbătorirea difuzează un set de imagini, de gesturi – tip cu rezonanță sentimentală puternică. Ea e mai mult decât materializarea unor aparențe sau expunerea unor simboluri. Este o realizare mistică ce dă impresia celor ce participă că, pentru un moment, inefabilul ia o formă reală; proces la care ei asistă. Excitația emoțională rezultată își găsește răspunsul în actul de devoțiune colectivă – liturghia publică, procesiunea¹³. Chiar dacă la noi sunt greu de documentat exemple de „punere în scenă” a marilor „victorii liturgice” ce au loc în Occidentul catolic, cu toată arhitectura efemeră și „scenografia” pe care o presupun, caracterul mistic și în același timp spectacular al liturghiilor publice nu e mai puțin evident¹⁴. Prezența suveranului în centrul acestora, gesturile sale – normate și normative – nu pot rămâne fără un ecou pe măsură într-un asemenea context emoțional.

Actul celebrării reclamă câteva elemente obligatorii. Mai întâi, un **performer** cu rol activ în oficiere. Poziția acestuia – săvârșitor de gesturi sacrale – este evident privilegiată. Gesturile se înlănțuiesc după o logică proprie, fiind în legătură cu un set de **obiecte** utilizate în actul ritual. Acestea nu sunt simple accesorii de decor, ci au semnificații precise. În fine, actul celebrării presupune un **scop** și un **beneficiar**. Luând cazul actului liturgic, scopul final este comuniunea cu Dumnezeu. Beneficiari sunt fiecare dintre cei prezenți – individual și în calitatea lor de comunitate creștină¹⁵. Dar, toate acestea se circumscriu unui **loc de celebrare**. Loc sacru sau, după caz, sacralizat prin prezența – fie și temporară – a obiectelor depozitare de sacralitate. Locul celebrării, al sărbătorii, este, în același timp, un loc al vizualizării. El implică ordine și ordonare, atât pe orizontală, cât și pe verticală. Raportul – mediat – cu divinitatea nu se realizează aleatoriu și nici global, ci ierarhizat. Tocmai din acest punct de vedere el reprezintă un prilej pentru „expunerea” și difuzarea unei anume imagini a puterii. Poziția principelui în cadrul slujbei religioase, în biserică, a fost deja relevantă¹⁶. Ea reflectă fidel atributele pe care autoritatea politică le deține în

plan spiritual. Dar pentru a fi cel mai puternic trebuie ca acest lucru să se vadă. Ceea ce, în cazul ceremoniei în biserică, nu e valabil decât în parte. Relația privilegiată a domnitorului cu divinitatea și excelența sa – și din acest punct de vedere – în raport cu supușii, devin plenar evidente în ceremoniile în loc deschis. Recunoaștem, prin urmare, o „biserică expusă“ și o „biserică în marș“ – liturghia în aer liber, respectiv procesiunea. Sunt tot atâtea posibilități pentru putere de a-și face vizibilă și lizibilă majestatea în raport cu comunitatea pe care o guvernează. Și aceasta, prin vizualizarea relației speciale pe care o întretine cu sacrul. Funcție de distanța față de locul sacru – altarul cu sfintele taine – sesizăm următoarea organizare¹⁷:

altar
oficianți/arhieriei
domn cu beizadele
boierii (după ranguri)
negustori
intrare
popor

Comparația cu dispunerea în biserică relevă o suprapunere totală¹⁸. Cum se poate vedea, „norodul de rând“ nu are acces în sfântul locaș atâta vreme cât domnul asistă la slujbă. La ușă stau „spaghii, slugi cu bețe goale“ (Vișenschi, p. 249) sau cu „halebarde“ (De La Croix). Nici în acest caz granițele (sociale, în fond) nu pot fi depășite. Această organizare, privită pe orizontal, sugerează o structură ondulatorie, în raport cu participarea „activă“ la actul sacral. „Misterul“ se difuzează gradat de la centru – locul sfintelor taine – la periferie – masa nediferențiată a receptorului colectiv, aflată la distanță de altar. Gradul de „participare“ scade, funcție de distanța față de locul sacral. Ceea ce nu înseamnă, credem noi, că sentimentul religios este mai atenuat la periferie. Înseamnă doar că avem a face cu o „ierarhizare“ a poziției față de sacru, după criterii de rang. Convertind într-o dispunere piramidală schema de mai sus, vom avea sub ochi tabloul ordonat, „expus“, al organizării „ideale“ a societății în care primul în fața lui Dumnezeu (după arhieriei și preoți) este domnitorul¹⁹. Acest fapt devine evident în ocazii pe care le avem bine documentate: Joia Mare, osfeștania la Botezul Mântuitorului, și adorarea relicvelor unor sfinți.

Maniera de sărbătorire pune cel mai adesea în lumină două tipuri majore de prezentare. Biserica „expusă“ este completată și întărită în semnificații de viziunea bisericii „în marș“ – procesiunea. Sursele pe care le avem relevă o ordonare similară. Se înșiruie astfel în procesiune, în ordine: Sfintele Taine, Crucea, Evanghelia, clerul – după rang –, mitropolitul și domnul, boierii, tot după rang, mazili și slujitori și, la urmă, poporul²⁰.

Prima semnificație e subliniată de liturgistul francez Nicolas Collin (m. 1788) și acoperă perfect și realitatea de care ne ocupăm: „Par le moyen de nos processions,

un village entier, toute une ville paraît en quelque sorte ne faire qu'un temple"²¹. Al doilea mănunchi de semnificații se circumscrie rolului pe care monarhul și-l arogă în cadrul acestui templu, prin vizualizarea poziției sale privilegiate. Este vorba de mai mult decât o simplă imagine, ci de funcționalitatea acesteia, de implicațiile pe care le reclamă. Aici apar principalele probleme. Ce realitate se ascunde în spatele acestui tablou? Ce semnifică poziția excepțională a principelui în structura vizibilă a templului? Care e maniera prin care comunitatea receptează și conștientizează eventualele implicații?

Dimensiunea „spirituală” a puterii domnești a mai fost luată în discuție. O considerăm o realitate suficient argumentată²². Ea îi conferă principelui nu numai calitatea de „oblăduitor și povățuitor” (cum subliniază neîncetat orațiile la marile sărbători), dar și pe aceea de protector total, de mediator al relațiilor cu divinitatea. Pe lângă cuvântul difuzat în mase, pe lângă vizualizarea poziției sale, gestul și fresca vin să popularizeze această componentă centrală a puterii. Pentru că, implicit sau explicit, „portretul” acesteia este pretutindeni și tot timpul, asigurând, pe de o parte, un sentiment de securitate pentru societate, pe de alta, întărind mereu raporturile de forță deja consacrate – preț al protecției oferite.

Procesiunea, ca și spectacol, nu se asociază neaparat celebrării festive a unui eveniment. Uneori, avem a face chiar cu o „antisărbătoare”, cu rol exorcizant, în situații de mare cumpănă (secetă, epidemii, foamete). Ritualizarea manifestării sfârșește însă prin a se circumscrie domeniului nostru de interes²³. Momentul critic găsește în procesiune soluția „eliberării” – apelul la divinitate. Mediarea e asigurată de arhieriei și de suveran. Acesta apare în fruntea cortegiului, imediat alături de oficanți, de „oamenii lui Dumnezeu”. Este ipostaza de „preacucernic” a domnului, „cucernicia simbolică” afișată, menită să asigure salvarea comunității. Salvarea de o frică colectivă prin strângerea legăturilor comunitare pe axele unei fidelități cu dublă ipostază: față de Dumnezeu și față de principe²⁴. Procesiunea – ca și manifestare – pune în operă rituri protectoare după un calendar deja consacrat.

Prezența puterii este excepțională. Ea nu apare decât în momentele extreme: de mare bucurie sau de grav pericol. Slujbele în aer liber de la marile sărbători presupun aspectul procesional al celebrării, în care domnul își face simțită prezența. Prezență dinamică ce îmbrățișează întregul spațiu și timp al sărbătorii. Trasee „sacrale” parcurg axele centrale ale capitalei și, în cazuri excepționale, ale țării²⁵. Sărbătorile patronale sunt totdeauna prilej de strălucitoare procesiuni de mulțumire prin care comunitatea reînnoiește periodic acordul cu sfântul protector. Frecvența locurilor de cult „secretă” intensitatea fenomenului procesional – element relevant pentru devoțiunea într-o zonă dată. Componenta sa repetitivă leagă trecutul de prezent și re-prezintă societății un viitor impregnat de un optimism necesar, axat pe respectarea valorilor tradiționale. Procesiunea apare astfel ca un jalon ce marchează distinct curgerea timpului unei comunități. Documentația disponibilă pentru Principate reliefează importanța prezenței domnitorului la o asemenea manifestare. Actul devoțional nu este decât momentul final al unei evoluții spectaculare. Cortegiul „comandat” crește în amploare prin acțiunea sinergică a masei: „...toți în orânduială pe jos au mersu toți, împreună și domnia cu părinții arhieriei, popi, boiari și altă slujitorime trăgându clopotele după la beserici, câtu în târgu erau.” Coloana e deschisă de „părintele vlădica cu

sfintele moaștii" și înconjoară biserica de trei ori (R.P., p. 145; 302). Domnul însuși, imediat lângă „altarul în mers" parcurge distanța pe jos.

În alte cazuri, dimensiunea de „salvator patriae" e și mai evidentă. În vreme de secetă, C. Mavrocordat poruncește „să se facă litanii pe la toate bisăricile" și „strânge icoanili de pe la toate bisăricile scoțând și sfintele moaștii ale Propadoamnii Paraschivii, mergând mitropolitul și cu toți vlădicii și preuții și Domnul cu toată boierime și slujitorii...". Locul oficierei e chiar Curtea domnească. Aici se „face aghiazmă", se citesc „molitfele ceale de ploi", iar publicul este recrutat obligatoriu, „trimetând toți zapcii de strânge norodul, bărbați, femei, copii, fete, de la aducie ca să asculte leturghie"²⁶. Publicul e necesar; actul colectiv de împlorare trebuie să asigure ieșirea din criză. Expimare a atributelor sale, principele organizează personal celebrarea în fruntea căreia se impune. În fapt, cortegiul sfârșește prin a se coagula în jurul puterii ce iese în evidență, împingând evenimentul de celebrat pe un alt plan.

Este cazul închinării la moaștele Sf. Paraschiva, de la Trei Ierarhi. Aici, domnul cu toată boierimea, merge „înaintea sfintelor moaștii" iar actul de venerare e realizat în public, în mijlocul curții mănăstirii. Domnul este primul personaj, după mitropolit, care săvârșește actul devoțional. Este, iarăși, un începător și un exemplu. Cucernicia sa „simbolică" impune și cheamă a fi urmată (Gh. p. 299 – 301). În momentul în care mitropolitul îl miruiește pe principe iar corul cântă „axion", accentul se deplasează major pe persoana sa. Publicul realizează, o dată în plus, că „vrednic este". Gestul arhierelui este un gest „săvârșitor", un gest „care face". Prin **atingere** el investește pe principe cu har, îl apropie de sacralitate²⁷.

Conotațiile politice ale unei asemenea preeminente sunt și mai clare în alte cazuri. La 27 septembrie 1822, Gr. Ghica își face intrarea în București după evenimentele bulversante ale anului 1821. Simbol al restaurației, al revenirii unei ordini consacrate, principele își instrumentalizează intrarea făcând apel la sacru. El readuce la Mitropolie moaștele Sf. Dimitrie Izvorătorul de mir. „Alaiul Sf. Dimitrie" se formează la cișmeaua lui Mavrogheni. Episcopul Gherasim de Buzău „pă jos au mers de la cișmea până la Mitropolie, dimpreună cu ceilalți vlădici și toată ceata preutească din poliția Bucureștilor și toate breslele neguțătoarești". Momentul esențial este, iarăși, actul devoțional al domnului: „...cu mare evlavie au îmbrățișat sfântul sicriu și cu mulțimea norodului împreună slăvind pre Dumnezeu care ne-au izbăvit din cursa care prinsese și din mâinile agarenilor prin rugăciunile cuviosului"²⁸. Gestul ca atare și maniera generală în care procedează Ghica sunt revelatoare. Prestigiul deosebit de care se bucură Sf. Dimitrie este translatat asupra propriei sale persoane. El pozează alături de sfânt în salvator al patriei amenințată de dușmanul necredincios (căruia de altfel îi datora domnia). În fapt, se caută o camuflare a realității sub aparențele oferite de sacralitate. Mecanismele persuasiunii prin devoțiune sunt, o dată în plus, potențate în scopuri legitimize²⁹. Socializarea momentului devoțional face ca debutul domniei să fie fixat și mai clar în memoria colectivă³⁰. Sunetul clopotelor – cu semnificații precise într-o societate orală – dezvoltă un limbaj, un mesaj cu referințe foarte exacte. Clopotele nu sună nediferențiat, ci au o gamă adaptată evenimentului pe care îl anunță. Ele avertizează, stimulează și consacră.

Împărtășesc comunității un sentiment și, în același timp, îl potențiază, înalță totul, pentru o clipă, într-o sferă de ordine specifică³¹.

„Socializarea“ depinde și de lungimea și importanța traseelor pe care procesiunea le parcurge. Aducerea moaștelor Sf. Grigore Decapolitul de la mănăstirea Bistrița la București, în vremea ciumei lui Caragea, constituie un exemplu concludent. Pe 11 septembrie 1813, „moaștele ale sfântului cuviosului părintelui nostru Grigorie Decapolitul“ sunt aduse „pentru boala ciumii“, la Craiova. „Și au șezut sfintele moaște la Craiova duminică, făcând litanii mari și osfeștanie în mijlocul politiei și luni le-au ridicat de a le duce la București“³². Primirea făcută sfintelor moaște va fi fost precum aceea a capului Sf. Visarion de Larisa, în noiembrie 1738³³ sau a relicvelor de la „Sfetagora“ aduse de N. Mavrocordat în 1719 când, „făcându-se cu dănele osfeștanie, pătutindenea s-au văzut minune mare, care au încetat boala ciumii și s-au bucurat mulțumind lui Dumnezeu“ (R.P. p. 276). E ilustrată astfel nu numai preocuparea domnului pentru „salvarea norodului“, dar și maniera în care el știe să o prezinte acestuia. Grija pentru „depozitarea de sacralitate“ e conexă acestui aspect. Cazul lui Vasile Lupu e deja celebru. Brâncoveanu aduce moaștele Sf. Ioan cel tânăr de la Ianina³⁴.

Practica e larg răspândită în toată lumea creștină. Filip II „colecționase“ la Escorial aproape 7.000 de relicve iar aducerea coroanei de spini a lui Iisus de la Constantinopol la Paris, de către Ludovic cel Sfânt, a rămas consemnată ca un fapt excepțional³⁵. Nu e vorba doar de conotații de prestigiu sau de devoțiune personală. Relicvele sacralizează locul ce le depozitează, fiind totodată, o armă împotriva răului și un factor de coagulare în jurul celui ce le încredințează cetății. Sunt potestate astfel sentimente de securitate dar și solidaritatea, fidelitatea față de „distribuitorul de soluții sacrale“, care este monarhul. Importanța acestor aspecte e sugerată și de pictura murală unde, asemenea gesturi capătă semnificații fondatoare³⁶. Poziția principelui față de domeniul sacral evidențiază o rețea verticală de intermediere: supuși – domn/mitropolit (cler) — relicve/sfânt – Maica Domnului – Iisus – Dumnezeu – Tatăl³⁷. Modalitatea în care această poziție privilegiată este făcută publică – prin intermediul unor rituri ce emană stabilitate, date fiind ordonarea și automatismele lor – explică și mecanismele de instrumentalizare a procesiunii. Fapt valabil pentru ambele ipostaze pe care fenomenul procesional le cunoaște: „procesiunea în lacrimi“ și cortegiul festiv.

În primul caz, pe lângă elementele deja prezentate, se mai adaugă două: procesiunile „lugubre“ din Săptămâna Patimilor și înmormântarea domnilor.

Duminicile Triodului, ale Postului Paștelui, sunt pline de dramatism. Paradigma intrării Mântuitorului în Ierusalim – rădăcina biblică pentru procesiunea de bucurie – e înlocuită de paradigma drumului spre Golgota. În Săptămâna Patimilor avem a face cu „...la processione lugubre con la immagine del Salvatore Nostro morto e intanto si suonono a distessa tutte le campane della Citta“ (Del Chiaro p. 102/3). Pictura murală a bisericilor ortodoxe face ca această „plângere“ a Mântuitorului să fie și mai prezentă³⁸. Domnul nu apare decât duminica și nici atunci nu se „expune“ în stradă. Slujbele au loc în biserica Curții, unde se face „polihronion“, uneori, liturghia fiind oficiată de mari arhieriei străini³⁹. În Moldova, principele parcurge în duminicile Postului un traseu pe care îl putem numi „sacral“, ce unește cele mai importante mănăstiri „grecești“. Cercul este închis, punctul de plecare și cel de

sosire fiind același: Golia⁴⁰. „Discreția” puterii în această perioadă sugerează comunității o repliere a suveranului „preacucerinic” asupra lui însuși, un comportament ce urmează normele pe care Postul – răgaz de meditație și penitență – le reclămă.

Înmormântarea este, poate, o „antisărbătoare”. Dar relevanța sa pentru subiectul ce ne interesează a fost deja argumentată⁴¹. Imaginea puterii „penetrează” societatea, uzând de „calamitatea” pe care doliul public o sugerează acesteia. Întreaga capitală este marcată de eveniment; toate „stările” compun alaiul funebru. Soldații nu poartă arme, ci lumânări. Itinerariul pe care procesiunea festivă îl străbate cu „meterhanea” e marcat de plânsetele bocitoarelor (roabe țigănci) și de zgomotul jalnic al clopotelor⁴². Dacă admitem, fie și ca ipoteză, afirmația lui Cantemir („Așa cum toți moldovenii înconjură cu cel mai mare respect pe domnitorul lor cât timp trăiește, tot astfel, când moare, îi dau onorurile cuvenite”, p. 241) ni se sugerează ideea că, și după moarte, principele își difuzează „portretul” societății pe care a condus-o⁴³.

„Insinuarea” pe care puterea o operează în calendarul liturgic utilizează mecanismele procesionale pentru creerea unor sărbători ad-hoc. Fenomenul se leagă de acte politice exemplare pe care domnia le realizează. În condițiile crizei de prestigiu sau a unei situații politice tensionate, principele caută să-și salveze, astfel, dimensiunea de părinte al patriei. Șt. Cantacuzino încearcă să-și asigure popularitatea folosind Duminica Ortodoxiei ca moment pentru o serie de măsuri politice cu evidente tendințe legitimizează: dezlegarea de văcărit a preoților distrugerea sinagogii din București, și acordarea unor privilegii importante catolicilor de la Sf. Ștefan (Del Chiaro, p. 183). Un cortegiu cuprinzând „toată boierimea și mazili și neguțători și toată țara ce să adunasă”, asistă la liturghia ordonată de C. Racoviță la Mitropolia Moldovei. Ieșirea mitropolitului, însoțit îndeaproape de principe, cu sfintele daruri și sfântul potir, „afurisenia” în cele patru colțuri (după patriarhiile garante), sunt spectaculoase. „Căci nu putem arăta ce huetu era în biserică de strigare norodului...” Legarea văcăritului, măsura politică astfel consacrată de domnie, nu putea fi mai eficient ritualizată și nici fixată mai stabil în memoria socială. Poziția pe care domnul și-o arogă în cadrul procesiunii îl face pe deplin părtaș la componenta sacră a actului, menită să garanteze prezentul și viitorul, securitatea și „binele obștesc”⁴⁴.

Mecanismele insinuării puterii în contextul festiv pe care societatea îl trăiește uzează la fel de bine de gest ca formă de comunicare, asigurând dimensiunea vizibilă a acesteia, dar și profunde semnificații constitutive. „Gestul care face”, care săvârșește o trecere de la o stare la alta, dintr-o ipostază în alta, figurează transmiterea puterii și harului (gestul de binecuvântare). El marchează fundamentele coeziunii sociale, modelându-le în imagine „trăită”. Comunicarea cu divinitatea, adorația, se fac prin gest. Același gest asigură vizualizarea apartenenței la un grup iar în cadrul acestuia exprimă în limbaj figurat ierarhiile interne și relațiile verticale ce-l guvernează. În locuri speciale, în care gestul se manifestă plenar, seturi gestuale se asociază unor momente bine determinate, constituind un „cod”, a cărui cheie se află în memoria socială⁴⁵. În această calitate, instrumentalizarea seturilor gestuale devine imperios necesară pentru puterea dornică să difuzeze în societate imaginea propriei majestăți.

Principele și mitropolitul sunt personaje centrale în ceremoniile în aer liber. La osfeștania de Bobotează ei conduc procesiunea ce reiterează botezul Mântuitorului. Fiecare moment și gest ritual sunt puternic socializate prin sunet. Clopotele, salvele de tun și muzica anunță societății săvârșirea „pașilor” algoritmului liturgic. Chiar și acei ce nu văd nemijlocit spectacolul sunt anunțați, pe această cale, de desfășurarea sa. Mecanismele repetiției – comune celebrării liturgice – asigură eficiența comunicării. Icoanele și „tutti gli stendardi de monasterii e delle chiese parocchiali” înaintează spre râu. Toți cei ce întâlnesc cortegiul solemn se prosternă în fața sfințelor taine și imagini și, nu mai puțin, în fața principelui (Del Chiaro, p. 100)⁴⁶. Scufundarea crucii în râu – gest ce reiterează botezul Mântuitorului – apoi a prapurilor și drapelurilor militare, se face în vreme ce preoții cântă troparele Botezului⁴⁷. Este preludiul pentru actul public de devoțiune al monarhului. Sărutarea crucii, reiterare a euharistiei, este anunțată comunității prin salve de artilerie și puști (Gh. p. 288). Aceiași manieră de socializare o presupune „sărutul duhovnicesc”, efectuat în Joia Mare, la niptiră; „îndată să face mare șănlâc cu slobozirea tuturor tunurilor și cu focu măruntu și începe și meterhaneaoa” (Gh. p. 294). În fața publicului prezent la o atare manifestare afișarea concordiei între cele două puteri ce „oblăduiesc” societatea are valoare exemplară. Securitatea societății e asigurată prin echilibrul ce domnește la vârful ei⁴⁹.

Tradiția bizantină pentru această celebrare este atestată⁵⁰. În curțile domnești, binecuvântarea monarhului de către arhieru, prin stropirea cu aghiazmă pe frunte, precum și actul principelui de a săruta crucea și mâna acestuia sunt anunțate comunității de o manieră similară (Gh. p. 286 – 90; De La Croix, p. 264; Del Chiaro, p. 101). Binecuvântarea cu apă sfințită duce imediat la ideea „luminării” prin botez. E un rit ce acționează simultan asupra corpului și sufletului, semnificând pogorârea duhului sfânt asupra subiectului⁵¹.

Preeminența domnului în acest moment ritual este subliniată și prin căderea cu tămâie. Acestea – redublate de rostirea repetată a sintagmelor – cheie pe care oficierea le presupune – conturează și întăresc „charisma” monarhului⁵². Prin binecuvântare, Biserica restituie lui Dumnezeu ceea ce este de drept al său, operează o regenerare a ordinii bulversate de intervenția răului. Prezența capului statului personalizează acest ritual. Prin re-botezarea simbolică a domnului, restabilirea ordinii divine se asociază menirii acestuia pe pământ. Aceeași impresie o produce bucuria dirijată și „mediatizată”, legată tot de personajul domnitor. Salvele de tun înlocuiesc aclamațiile asociate acestui sentiment la Bizanț⁵³. Societatea e chemată, astfel, la o dublă bucurie: a celebrării liturgice și a reafirmării dimensiunii sacrale a puterii. Într-o societate în care oamenii comunică „față către față”, evenimentele cele mai importante fiind marcate de „sonorități imperative”, contrastul dintre liniște și zgomot este mai puternic și mai semnificativ⁵⁴. Receptorul își reprezintă astfel mental algoritmul ritualului. Chiar dacă nu participă direct, semnalele sonore îi leagă în imaginație cel mai relevante etape ale sărbătoririi de persoana suveranului. Se schițează deja câteva tușe ale „portretului” princiar. Acesta ar fi un prim tip de „insinuare” a puterii în percepția comună prin intermediul sărbătorii. O „insinuare” care „colorează” timpul – tip al oficierei liturgice cu roșul purpurei domnești.

Setul gestual pe care l-am sugerat mai sus este „suferit” de către monarh, este reflexiv în raport cu el. Gestul „îl face” pe domn și nu domnul „face” prin gest.

Al doilea set gestual privește acest ultim aspect. Prin gesturi – tip, principele reordonează societatea sau îi reconfirmă ierarhiile. El este, alături de mitropolit, singurul care o poate face ca atare, reiterând astfel relații ce-și recapătă consacrarea. Gesturile „exemplare” se circumscriu milei, generozității și „cucerniciei simbolice”. Distribuirea „luminilor” este unul dintre ele. Lumina semnifică ieșirea din întunericul necredinței și bucuria împărtășirii din lumina divină. Lumânarea e o armă împotriva tenebrelor și a răului asociat cu acestea⁵⁵. „Kerodosia”, asociată multor sărbători (Crăciun, Bobotează, Joia Mare, Înviere) beneficiază de lumânări distribuite de domnie, obicei pe care-l regăsim la Bizanț (Ps. Kod. IV, p. 202; 220). Lumânările sunt, însă, comandate pe categorii fiecare asociată cu „ordinele” pe care le presupune ierarhia socială⁵⁶.

„Cucernicia simbolică” devine manifestă prin materializarea filantropiei – dimensiune centrală a „portretului princiar”. Brâncoveanu îmbracă, în zilele Învierii Mântuitorului, 60 de perechi de săraci⁵⁷, iar la Bobotează, ceremonia ia sfârșit cu „botezul copiilor orfani cărora domnul le dă veștminte și bani” (De La Croix, p. 264). O funcționalitate similară vor fi avut „orții”, pe care principele îi aruncă la ieșirea din biserică sau îi dă personal celor nevoiași, cu ocazia marilor sărbători⁵⁸.

Acest tip de generozitate ilustrează o parte a atributelor protectoare ale puterii. Este de asemenea și una din căile prin care bunul creștin își asigură mântuirea. Săracii sunt necesari pentru ca generozitatea celor bogați să se poată afișa, numai așa putând fi recunoscută⁵⁹. Pe aceleași coordonate se înscriu „amnistii simbolice” când, „si liberano tutti i prigionieri”, chiar și cei ce „erano stati condanatti alle profonde miniere di sale”. Joia Mare, când domnul se spovedește, este momentul cel mai propice pentru a manifesta „generozita veramente christiana” (Del Chiaro, p. 96)⁶⁰. Darul, ca atare, este proporțional cu nevoia pe care cel ce dăruiește o are de cel care e gratificat. Este, totodată, un însemn că ultimul face parte din anturajul celui puternic. De aceea, presupune gesturi ierarhizate calitativ și cantitativ⁶¹. Nu valoarea intrinsecă a darului contează, ci relațiile sociale pe care le semnifică. Diferențierea dintre „dar” și „răsplată”, chiar dacă fluctuantă, trebuie evidențiată. Slujitorii Curții domnești primesc indemnizații excepționale cu ocazia marilor sărbători, indiferent cât sunt ei de umili⁶². Principele are mare grijă de Curtea sa iar darurile în haine sau bani pentru haine nu sunt aleatorii, veștmintele fiind o formă de exteriorizare a apartenenței⁶³. Ritualizarea gestului de generozitate e manifestă în cazul ieșirii din biserică, după liturghia de Anul Nou. „Toate rufeturile curții așternu pre gios năfrămile lor, cu seamnile ceale de slujba lor, de la ușa bisericii și pân la spătărie și vel-vistierul merge înaintea domnului dându-le bacșiș” (Gh. p. 285)⁶⁴.

Gest „săvârșitor” și gest „săvârșit”, ambele conturează excelența principelui în raport cu sacrul și cu societatea. Sugerează o ierarhie și o sancționează, ca garanție a stabilității.

Note

- * Partea a doua a acestui articol va apare în numărul următor al Buletinului.
1. Louis Marin, **Le Portrait du roi**, Paris, 1981, p. 12.
 2. Nr. 221, apud. L. Marin, **op. cit.**
 3. Fapt argumentat convingător de Ralph E. Giesey, **Le Roi ne meurt jamais; les obsèques royales dans la France de la Renaissance**, Paris, 1987. Ideea e subliniată de Bossuet: „Dieu a fait dans le prince une image mortelle de son immortelle autorité (...). L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, disons nous, ne meurt jamais; l'image de Dieu est immortelle” (apud. ibidem, p. 21). Aceeași idee la N. Mavrocordat, în „Manualul” către fiul său, Constantin: „Împărații sunt umbrele lui Dumnezeu pe pământ”, „Documente Hurmuzaki”, XIII/2, p. 445.
 4. Cf. Mona Ozouf, **La fête sous la Révolution Française**, „Faire l'histoire”, vol. 3, (sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora) Paris, 1979, p. 257.
 5. Am împrumutat formula de la Daniel Barbu, **Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului**, în „Constantin Brâncoveanu” (culegere de studii, red. P. Cernovodeanu și Fl. Constantiniu), București 1989, p. 245; vezi J.L. Carra, **Histoire de la Moldavie et de la Valachie**, Neuchâtel, 1781, p. 181; „Après la procession des récoltes du grand couvent de Milan je ne connois rien de plus important ni de plus majestueux que cette marche du Hospodar de Moldavie”. Vezi și Raicevich, „Voyage en Valachie et en Moldavie, avec des observations sur l'histoire, la physique et la politique”, trad. de l'italien par J. Lejeune, Paris, 1822, p. 94.
 6. D.C. Giurescu, **Anatefterul. Condica de porunci a visteriei lui Constantin Brâncoveanu**, S.M.I.M., V., p. 482.
 7. Cel mai celebru fiind „Tratatul despre ceremonii” al lui Pseudo – Kodinos, tradus în greaca vernaculară din voința lui C. Brâncoveanu, la 1691, și recopiat la 1741 de C. Dapontes, din porunca lui C. Mavrocordat (cf. D. Simonescu, **Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gherogabi (1762), studiu și text**, București 1939, p. 66.
 8. Hrisovul lui Al. Ipsilanti la înființarea „logofeției obiceiurilor” (20 iulie 1797), în V.A. Urechia, **Istoria Românilor**, vol. VII, p. 54 – 6. Măsura e reluată și întărită de Gh. Hangerli (1798, ibidem, p. 478 – 81), respectiv I.Gh. Caragea (pitac din 1815, ibidem, vol. X/2, p. 16 – 17).
 9. Reținem și recopierea, la 1781, de către Gr. arhimandritul Deleanu a didahiilor lui Antim Ivireanu. Este perioada din care avem o bogată documentație legată de ceremonialul domnesc datorată, desigur, și acestor măsuri (vezi G. Ștrempel, st. intr. la Antim Ivireanu, **Opere**, p. 447, nota 103).

10. Considerăm că nunta – cu toate semnificațiile sale – nu se încadrează decât cu greu în structura materialului de față. Vom relua acest aspect într-un studiu special pe care îl avem în pregătire.
11. Nu vom insista asupra ultimelor două sărbători ce presupun studii separate. Complicatul ceremonial, de sorginte otomană, se înscrie pe alte coordonate decât cele pe care analiza de față și le asumă.
12. Cf. J.Cl. Schmitt, **La raison des gestes dans l'Occident médiéval**, Paris, 1990, p. 335.
13. J. Huizinga, „**Homo ludens**“; **essai sur la fonction sociale du jeu**, Paris, 1951, p. 35/8.
14. J. Delumeau, **Rassurer et protéger; le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois**, Paris, 1989, p. 166/167. Biserica și statul le transformă treptat în prilejuri de a celebra victorii „profane“, de ziua sfântului, ceea ce duce la ideea „spargerii“ semnificației originare a calendarului liturgic.
15. Vezi M. Pop, P. Ruxăndoiu, **Folclor literar românesc**, București, 1991, p. 93.
16. D. Simonescu, op. cit., p. 60. Pentru a nu mai încărca inutil aparatul critic, vom utiliza următoarele convenții pentru textele cel mai des citate. Dimitrie Cantemir, **Descrierea Moldovei**, ed. bilingvă, trad. de Gh. Guțu, intr. de Maria Holban, comentariu de N. Stoicescu, București 1971, = D.C.; R. Greceanu, **Începătura istoriei vicții luminatului și preacreștinului domnului Țării Rumânești, Io Constandin Basarab Voevod**, ed. de M. Gregorian, în „**Cronici Munteni**“, vol. III, București, 1984 = R.G. Ioan Neculce, **Letopisețul Țării Moldovei**, în „**Opere**“, ed. critică de G. Ștrempele, București, 1982 = I.N.; Pseudo – Enache Kogălniceanu, **Letopisețul Țării Moldovei de la domnia întâi și până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat Voevod (1733 – 1774)**, în „**Cronici moldovenesti**“, ed. critică de Aurora Ilieș și Ioana Zmeu, București, 1987 = Ps.E.K.; Dionisie Eclesiarhul, **Hronograf (1764 – 1815)**, transcriere, indici, și glosar de D. Bălașa, st. intr. de N. Stoicescu și D. Bălașa, note și comentarii de N. Stoicescu, București, 1987 = D.E.; Radu Popescu, **Istoriile domnilor Țării Rumânești**, în „**Cronici Munteni**“, ed. M. Gregorian, vol. II, București, 1984 = R.P.; **Cronica Ghiculeștilor, istoria Moldovei între anii 1695/1754**, ed. îngrijită de Nestor Camariano și Ariadna Camariano – Cioran, București, 1965 = Ghiculești.
17. Anton Maria Del Chiaro, **Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia, con la descrizione del paese, costumi, riti e religione degli abitanti**, Venetia, 1718, ed. de N. Iorga, 1914 („**Studii și Documente cu privire la istoria românilor**“, vol. 29), p. 105/106, târnosania bisericii Sf. Gheorghe Nou; De La Croix evidențiază că dispunerea la Joia Mare formează un oval pe 5 rânduri în spatele domnului și mitropolitului: boierii cu funcții judiciare, cei cu funcții militare, nobilii fără funcții, negustorii și armata („**Călători străini despre Țările Române**“, vol. VII, București, 1980, p. 264).
18. Doamna nu participă totdeauna la marile ceremonii. Altminteri, prezența ei relevă o separare pe sexe ce funcționează aproape permanent.
19. Foarte clară această „stratificare“ în cronica versificată despre mazălirea lui A.C. Moruzi, cu referire la o slujbă de târnosire: „Și face rânduială cu cale/Fiestecăruia după a lui stare/Partea boierească/Cu cei de la Curtea domnească/Partea

- mitropolească/Cu tagma arhierască/Partea neguțătorească...” (D. Simonescu, „Cronici și povestiri românești versificate” (sec. XVII/XVIII), București, 1967, p. 300/1.
20. Pseudo – Kodinos, *Traité des Offices*, éd. J. Verpeaux, Paris, 1968 cap. IV, p. 224/6; procesiunile la care participă basileul.
21. Apud. J. Delumeau, op. cit., p. 82; un templu în care crucea reprezintă altarul, clerul simbolizează corul iar poporul naosul, ibidem, p. 121.
22. Vezi A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în sec. XVI/XVIII*, București, 1983; Emanuela Popescu – Mihut, *Ideologie politică și propagandă în actele cancelariilor domnești din Țara Românească (1775/1821)*, în *Sud – Estul european în vremea Revoluției Franceze; stări de spirit, reacții, confluente*, coord. Al. Duțu, București, 1994, p. 73/99; Cristina Codarcea, *La malédiction dans les anciens documents de la Valachie (XIV-e/XVI-e siècles)*, R.E.S.E.E., nr. 1/2, 1994, p. 53/61 și studiul nostru *Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul XVIII. Principii, atitudini, simboluri*, R.I., 7/8, 1994.
23. Frontiera dintre procesiunea „în lacrimi” și liturghia festivă e fluctuantă (Delumeau, op. cit., p. 157). Penitența și „eliberarea” merg împreună. Penitența colectivă, trăită, poate deveni sărbătoare prin manifestarea publică a sentimentului de eliberare (A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, p. 443); astfel drama trece în spectacol.
24. Despre acest gen de sociabilitate religioasă, Delumeau, p. 99.
25. Cap. V, passim; 17 sărbători celebrate în 12 locuri diferite, privilegiate fiind Sf. Sofia și biserica Blachernelor. Basileul celebrează marile momente liturgice legate de viața și patimile Mântuitorului la Palat.
26. Ps.E.K. p. 38/9; o situație similară în vremea ciumei din București (1738) când, tot C. Mavrocordat, întâmpină capul Sf. Visarion al Larisei cu mare fast (C. Dapontes, *Ephémérides daces, ou la chronique de la guerre de quatre ans, 1736/1739*, publiée, annotée et traduite par E. Légrand, Paris, 1881, tome II, p. 161.
27. J.Cl. Schmitt, op. cit., p. 83 și p. 100; despre formele în care se realizează închinarea și semnificațiile sale, ibidem, p. 58; vezi și J. Le Goff, *Ritualul simbolic al vasalității*, „Pentru un alt ev mediu”, vol. II, București 1986, p. 179 și 187, despre semnificațiile mâinii.
28. **Revoluția de la 1821**, de I. Dârzeanu, biv vel serdar, „D.I.R. Răscoala de la 1821”, vol. V, București, 1962, p. 154; I. Corfus, **Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802/1830)**; S.A.I., VIII, p. 361.
29. La intrarea în capitală, regii Franței sărutau în public relicvele păstrate în oraș, gest ce stabilește între suveran – protectorul terestru prin excelență – și relicve (a căror posesie „intra muros” reprezintă o garanție pentru cetate) o legătură evidentă pentru întreaga asistență. Se consolidează, astfel, nu numai sentimentul de securitate dar se catalizează fidelitatea față de sfinți, Dumnezeu și monarh, Delumeau, p. 233.
30. „Cu clopote și cu litie l-au petrecut ca pe un păzitor tare al patriei noastre” (I. Dobrescu, p. 361).

31. Pentru semnificațiile clopotelor, vezi Aaron J. Gourevitch, **Les categories de la culture medievale**, Paris, 1983, p. 108; J. Huizinga, **Amurgul Evului Mediu**, București, 1993, p. 12, Delumeau, op. cit., p. 82. Nu am avut acces la lucrarea lui C.M. Cipolla, **Clocks and Culture, 1300/1700**, London, 1967.
32. Ms. rom. 1194, B.A.R., vezi **Catalogul manuscriselor românești**, întocmit de G. Stempel, Florica Moisil și L. Stoianovici, vol. IV, București, 1967, p. 27. Ziua de 11 septembrie este o sărbătoare în sine, Închinarea Sf. Cruci. Perioada în care traseul Bistrița – București e străbătut de procesiune este o perioadă festivă, legată de praznicul Nașterii Maicii Domnului și Înălțarea Sf. Cruci.
33. C. Dapontes, p. 162, ce sublinia profunda devoțiune cu care principele a sărutat prețioasa relicvă.
34. Care îl costă 330 taleri, I.R. Mircea, **Catastih de toate veniturile domniei**, „Manuscriptum”, 61, 4/1985, p. 22, 25 iunie 1710/1711.
35. Sec. XVI e dominat de această preocupare, cf. Delumeau, p. 240, Colette Beaune, **Naissance de la nation France**, Paris, 1985, p. 212.
36. Alexandru cel Bun apare figurat în picturi târzii (sec. XVI/XVII Bistrița, Voroneț, Sucevița, Roman), depunând cu pietate moastele Sf. Ioan cel Nou la temelia zidurilor Suceviți; Maria – Ana Musicescu, **Byzance et le portrait roumain au Moyen Âge**, în **Études byzantines et postbyzantines**, coord. E. Stănescu și N.S. Tanașoca, vol. I, București, 1979, p. 168. Motivul suveranului „fondator” se împletește aici cu cel al „depozitarului de sacralitate”, ambele utilizate de o putere ce își caută glorioșii antecedenti.
37. Este, desigur, o figurare simplistă a unor realități mult mai complexe. Amintim, deocamdată doar în treacăt, rolul excepțional al cultului marial în societatea creștină (vezi A. Dupront, op. cit. passim). Un studiu special asupra acestui aspect este următorul pas pe care ni-l propunem.
38. Cele mai importante scene ale Patimilor sunt ilustrate în naos (I.D. Ștefănescu, **Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești**, București, 1873, p. 100 și urm....); slujbele tipice la C. Erbiceanu, **Material pentru completarea istoriei bisericești și naționale**, B.O.R., XV, 9/1891, p. 701/702; respectiv, N. Iorga, în „Documente Hurmuzaki”, vol. XIV/2, p. 1038/39 (în lb. greacă).
39. R.G. p. 152; situație pe care o relatează încă Paul de Alep, domnul nu se arată nimănui, „ci numai la biserică, credincios Postului”, **Călătoria Patriarhului Macarie prin Țara Românească și Moldova**, în **Călători străini**, vol. IV, p. 56.
40. Cu hramul Înălțării. Celelalte repere sunt: Trei Ierarhi, Barnovschi, Sf. Sava, Sf. Vineri, Buna Vestire. Nu e vorba de sărbători de hram, ci de o „reculegere simbolică” a domnului în cele mai semnificative locuri sacre din zona capitalei (Gh. p. 291); cu mențiunea că N. Mavrocordat ar fi desființat acest obicei.
41. R.E. Giesey, op. cit., passim; din păcate, documentația de care dispunem pentru Principate nu ne oferă o imagine detaliată.
42. Del Chiaro, p. 81, cu referire la funeraliile doamnei Poulcheria Tzouki – a doua soție a lui N. Mavrocordat (m. 1716). Alaiul mortuar pe care-l sugerează D.C. (p. 241) nu poate fi comparat decât cu cel publicat de G.D. Florescu, **Alaiul**

- înmormântării lui Al.N. Suțu la 24 ianuarie 1821**, București 1932. O imagine similară, la Urechia, op. cit. vol. XII, p. 484, la înmormântarea domniței Marioara Suțu (1820).
43. Fapt subliniat de orația funebră, D.C. p. 242; Del Chiaro, p. 82 verificat de textul lui A. Ivireanul („Opere“, p. 188/92); vezi și N. Iorga, **Cuvântări de înmormântare și pomenire (din veacul al XVI-lea până la 1850)**, Văleni, 1909. „Continuitatea simbolică a puterii“, pe care Giesey o argumentează pentru cazul francez, cu greu ar putea fi documentată la noi.
44. Ps.E.K. p. 72/3; mecanismul nu e străin altor state. Din 600 de procesiuni ce au loc la Barcelona, între 1586/1631, 64 sunt pentru secetă, 80 pentru ciumă, dar deja 45 celebrează victoriile armatelor regale, Delumeau, p. 132.
45. Cf. J.Cl. Schmitt, op. cit. p. 16/19 și 39/40.
46. Remarcăm informația lui Gh. p. 288 despre prezența icoanelor Precistii de la Golia și Sf. Vineri, „făcătoare de minuni icoanele“; lucru valabil și la osfeștania din Joia Mare.
47. Perfecta complementaritate gest/cuvânt în săvârșirea slujbei este relevată și de contemporani. Scena e difuzată și prin intermediul picturii murale, I.D. Ștefănescu, op. cit. p. 97/8.
48. Aceleași elemente atestate pentru sec. XVII (M. Bandini, în „Călători străini“, vol. V, p. 337/40; cu mențiunea că tunurile trag și la binecuvântarea apei; Paul de Alep, p. 109). Tipiconul la Erbiceanu, **Material**, p. 701. Ipolit Vâșenschi evidențiază maniera spectaculoasă a botezării celor de față („Călătoria prin Moldova și Țara Românească“, în „Călători străini“, VIII, p. 250).
49. Vezi și osfeștania din joia Săptămânii Luminate (Gh. p. 296); și Erbiceanu, p. 704/5; astăzi ceremonia are loc vinerea, de Izvorul Tămăduirii, constituind prilej de procesiune. Se fac slujbe pe câmp, pentru ploaie (S.Fl. Marian, **Sărbătorile la Români, studiu etnografic**, ed. îngrijită de Jordan Datcu, București 1994, vol. II, p. 232; E.H. Schneider von Weismantel, „Jurnal de campanie pe anii 1710/1714“, în „Călători străini“, VIII, p. 354).
50. C. Porfirogenetul, „De Cerimoniis“, XXIII, 14; Ps. Kod. IV; p. 234; D. Simonescu, **Literatura**, p. 140. Semnificația sărutului duhovnicesc e redată în Pavel, I, Rom. XVI, 6, „Închinați-vă unul altuia cu sărutare sfântă“.
51. Delumeau, op. cit., p. 37/9; Prof. Ene Braniște, **Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină**, București 1993, p. 636/8.
52. Domnul era cădit de 9 ori (ca și doamna) ceea ce nu se făcea decât pentru arhieriei și pentru icoana hramului (Gh. p. 288). Despre semnificațiile cădirii cu tămâie, ca semn mistic și purificare, vezi, Delumeau, p. 45; **Liturgica**, p. 599 și 639/41.
53. Ps. Kod. IV, p. 227, respectiv, p. 240.
54. D. Barbu, **Arta**, p. 233, respectiv, Huizinga, **Amurgul**, p. 11.
55. **Liturgica**, p. 641/3, Delumeau, p. 43/4, idem, **Frica în Occident. O cetate asediată, sec. XIV – XVIII**, București 1986, I, p. 149/66, despre spaimele provocate de întuneric.

56. **Anatefter**, passim, Erbiceanu, **Material**, p. 700/4, Gh. p. 280 și 287, Del Chiaro, p. 103. Tema e reluată în orații. Sărbătorile de hram, Sf. Nicolae, Buna Vestire, Sf. Petru etc., beneficiază de același tratament.
57. **Anatefter**, Doc. 237, 1695.
58. Ibidem, faptul e documentat pentru toate marile sărbători.
59. Gourevitch, op. cit. p. 245/6; exemplul celebru al Margaretei de Scoția. În același sens, A. Scobeltzine, **Arta feudală și rolul ei social**, București 1979, p. 89/91, exemplul lui Robert cel Pios; vezi și p. 200. Gestul își are una din rădăcinile biblice în Matei, 19; 21/39.
60. Același gest exemplar „...ogni qualvolto muore qualche stretto dal parente principe“. Scopul este relevant: „...accioché quei poveretti abbiu occasione di pregare Dio per quell'anima“; cum procedează N. Mavrocordat la moartea soției sale și Șt. Cantacuzino la pierderea fratelui său, Radu (Del Chiaro, p. 80).
61. Scobeltzine, op. cit. p. 209.
62. **Anatefter**, câte 16 coți de aba țiganilor măturari domnești de Crăciun (Doc. 183), sau postav pentru haine tuturor meșteșugarilor Curții și țigancelor spălătorese, (Doc. 184/6); vezi și R.G. p. 296/297.
63. Ș. Cantacuzino dă personal bani slujitorilor „per poter ciascuno mettere al ordine“ la marile sărbători (Del Chiaro, p. 58; De La Croix, p. 263). Gr. Ghica dăruia uniforme noi soldaților din gardă sau postav pentru haine la Joia Mare (Gh. p. 297).
64. Aceeași situație la Paște (ibidem). Pentru o asemenea trebuință vor fi fost banii menționați în „Anatefter“; „când iasă Măriia-Sa Vodă de la biserică“, (Doc. 183/184).

Educație și asistență în Țările Române la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea

Alegând pentru studiul nostru doi termeni – pivot – **educație** (în sensul instrucției școlare elementare) și **asistență** (în sensul sprijinului efectiv acordat sub forme diverse unor persoane incapabile prin mijloace și resurse proprii să-și asigure existența, la limită chiar, subzistența) simțim dintru bun început nevoia de a justifica punerea lor în relație. Instrucția școlară elementară publică (și eventual gratuită) ca și asistența acordată nevoiașului de orice tip sunt modalități diferite de a răspunde unui comandament social peren asociat, la nivel individual, sentimentului fără vârstă al milei (carității) devenite în secolul XVIII binefacere (filantropie)¹. Apartenența celor doi termeni la o arie comună de preocupări comportă două aspecte. Pe de o parte, instrucția însăși poate deveni, în tradiție creștină, o formă de asistență. Dacă aceasta corespunde celor șapte forme de milostenie „trupească” evanghelică (a hrăni pe cei flămânzi, a da de băut celor însetați, a-i îmbrăca pe cei goi, a adăposti pe pelerini, a veghea bolnavii, a-i elibera pe prizonieri și a îngropa morții), instrucția poate corespunde unei milostenii „spirituale”: a-i învăța pe cei ignoranți (neștiutori)². Pe de altă parte, copilul sărac, la limită orfanul sau copilul abandonat (beneficiari principali ai instrucției elementare gratuite) sunt subiecți clasici ai asistenței și milosteniei creștine. Ca să ne rezumăm la un singur exemplu biblic **Deuteronomul** înscrie explicit în cuprinsul său **Drepturile străinului, orfanului și văduvei** (**Deuteronom** 24; 17 – 22). O întreagă tradiție creștină medievală justifică dreptul la ajutor din partea comunității al celui atins de o incapacitate de un fel sau altul (boală, infirmitate, bătrânețe). În virtutea aceleiași logici văduva, orfanul, străinul sunt existențe amputate. Fragilitatea lor e urmarea slăbirii solidarității de familie, care reprezintă tipul de coeziune socială fundamentală în societățile tradiționale.

Dacă până către mijlocul secolului XVI european ajutorarea celor lipsiți și nevoiași ține atât ca justificare, cât și ca modalități de realizare, de domeniul religiosului și al relației pe care biserica o instituie în raport cu drept credincioșii, după această dată tendințele de laicizare sunt evidente. În ceea ce ne privește vom încerca o prezentare sumară a principalelor aspecte ale gândirii iluministe europene față de problema aici abordată, cu gândul de a putea trage apoi câteva concluzii (fie și parțiale) despre posibla influență a acestora asupra gândirii social – politice românești de la

sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX. Ne vom referi deci la asistența acordată copilului sărac sau abandonat și la preocupările legate de instrucția elementară gratuită. Așezămintele destinate exclusiv copiilor (nou – născuții și copiii foarte mici erau încredințați doicilor în schimbul unor subvenții plătite de aceste așezăminte) și având ca preocupare principală formarea lor pentru o meserie și pentru traiul în societate (mai ales cazul fetelor pregătite pentru o întemeia o familie) sunt în apusul Europei un fapt social de secol XVI. În următoarele două secole însă, problema copiilor abandonati (evident proveniți din familii foarte sărace) devine, fără îndoială, problema cea mai acută a lumii săracilor. Cronologiile abandonurilor și cele ale creșterii prețurilor alimentare sunt paralele. Abandonului din motive economice i se adaugă cel din motive morale; ne-am referit evident la părăsirea copiilor nelegitimi (altă față a sărăciei). Toți acești copii abandonati, din ce în ce mai numeroși în secolul XVIII, au prea puține șanse de a ieși din lumea sărăciei. Crescuți de așezămintele spitalicești sau de cele destinate efectiv copiilor, la vârsta adolescenței sunt plasați ca servitori în mediul rural sau ca ucenici la oraș. Arhivele ospitaliere franțuzești demonstrează că un număr important dintre acești copii fug, intră în armată sau devin pur și simplu vagabonzi. Abandonul copiilor înseamnă deci îngroșarea rândurilor săracilor³. Cu valoare ilustrativă amintim în treacăt ancheta întreprinsă în 1740 în Franța, din inițiativa lui Orry (personaj care deținea funcția de „contrôleur général”) asupra sorții copiilor abandonati din fiecare provincie. Conform răspunsurilor primite de la intendenți, cea mai mare parte din copiii abandonati și crescuți în orașe de așezămintele de binefacere (spitale în general) le părăsesc la vârsta adolescenței fără nici o meserie (cu excepția câtorva cazuri fericite când aceste spitale și azile le oferă o minimă formație profesională). Cât despre copiii abandonati de la țară și încredințați de parohia lor unor doici, ei „nu au în general alte resurse după 7 ani, decât cersitul, cel puțin dacă nu se ocupă nimeni, din milă, de educația lor, ceea ce de altfel se întâmplă, din ce în ce mai rar pentru că sunt prost hrăniți și incapabili să slujească cuiva”⁴. În aceste condiții asistența acordată copiilor abandonati e unul dintre subiectele cele mai proifice ale gândirii sociale a secolului XVIII în timp ce învățământul elementar gratuit pentru săraci e o preocupare constantă încă din secolul XVII. Era curentă ideea că diferitele aspecte ale pauperismului nu pot fi combătute eficace decât prin educarea, de la cea mai fragedă vârstă, a săracilor. Copiii abandonati și orfanii sunt primiți în așezăminte al căror aspect și regulament de funcționare interioară amintesc mai curând privarea de libertate, decât elanul caritabil. Ceea ce nu e o noutate pentru secolul care a conceput (și chiar a pus în practică între anumite limite), „spitalul general” ca loc al izolării și educării prin muncă al săracilor valizi. Mai interesantă este însă crearea în Europa secolelor XVII – XVIII a școlilor elementare pentru micuții săraci externi. Ele existau la Veneția, la Milano, în Anglia, în Franța și erau orientate către un învățământ elementar și tehnic, formativ într-o meserie, către transmiterea esențialului învățăturii creștine și către educarea unei atitudini supuse

față de realitatea socială existentă⁵. În prima jumătate a secolului XIX, paralel cu transformarea muncitorilor în existențe considerate periculoase pentru societate (celebră sintagmă „classes laboureuses – classes dangereuses“), școala devine în primul rând locul unde copiii din acest mediu social învață disciplina alături de câteva noțiuni elementare de scriere și citire. Disciplinei morale și sociale i se adaugă disciplina corporală chiar, ceea ce explică rolul gimnasticii și atenția pentru jocurile copiilor⁶. Numai această perspectivă permite o percepere corectă a ideilor sociale aici avute în vedere, pe parcursul secolului XVIII. Necesitatea de a-i obliga pe toți săracii valizi să muncească revine obstinant. În fond, acum se descoperă, printre altele, valoarea economică a numărului de locuitori dintr-un teritoriu dat. În realitate, secolul XVIII nu e favorabil unei școlarizări a săracilor în adevăratul înțeles al cuvântului⁷. Ceea ce se cere peste tot în această vreme este strict o formație profesională precedată de un învățământ general rudimentar⁸. Școala și posibilitatea unei ucenicii apar ca remediu împotriva pauperismului. În Franța, un decret regal din 14 mai 1724 prescrie crearea de școli în fiecare parohie, întreținerea lor rămânând în sarcina comunității locuitorilor. Bunăvoința autorităților locale și generozitatea privată au favorizat multiplicarea acestor școli⁹. Grijă pentru educația populară și instrucția profesională fac parte și din programul politic al unor principii luminați din regatele și principatele mediteraneene¹⁰. Mai cu seamă în a doua jumătate a secolului XVIII despoții luminați se străduiesc să creeze un învățământ de stat destinat să formeze supuși fideli, ascultători și capabili. În Prusia învățământul devine obligatoriu sub Frederic II în 1763. În Austria, Maria – Terezia reorganizează învățământul primar în 1774. În Rusia, Ecaterina II legiferează, în 1786, un statut al Școlilor Populare, imitație a celui austriac în condițiile monopolului statului asupra învățământului¹¹. Cu riscul de a anticipa aspecte a căror dezvoltare își va găsi loc pe parcursul studiului de față, vom cita două documente românești a căror prezență în această parte a expunerii noastre se dorește o dovadă eficace a racordării gândirii sociale românești la curentul european. E vorba în primul caz de hrisovul de reorganizare a învățământului în Țara Românească, emis de Alexandru Ipsilanti în ianuarie 1776¹². Deși actul privește în cea mai mare parte școala domnească din București, el anunță la un moment dat că „în toată țara noastră domnească în fiecare orășel am pus dascăl /.../ pentru ca să învețe băieții cunoștințele elementare, ca ajungând aceștia în vârstă să nu fie ignorați“. Învățătura fiind utilă căci „pe oamenii privați îi arată **buni cetățeni** deoarece îi face să întrebuițeze numai **rațiunea** și să nu aibă alt scop decât **binele comun**“ (sublinierile ne aparțin). În plus ea e izvor de mântuire și slujește acelor „cari prin binefacerile ei, doresc să se ridice din starea lor umilă“. În al doilea caz avem a face cu hrisovul lui Mihail Suțu, domnul Moldovei, privind veniturile școlii elinești din Botoșani, din 1793. De astă dată „învățătura este pricinuitoare tuturor bunătăților /.../ ea este înălțimea stăpânilor și ridicarea smeriților, ea este podoaba fericiților și scăparea săracilor, ea este comoara bogaților și ajutorul scăpătaților, ea este înfrânarea poftilor, ea păzește bogăția și micșurează sărăcia /.../“¹³.

Aflate printre cele mai semnificative mărturii despre problemele abordate până aici, actele mai înainte amintite sunt în egală măsură edificatoare pentru raportul dintre gândirea socială și cea politică în ideologia principilor fanarioți ai Țărilor Române. Actele de cancelarie – principalul izvor al studiului nostru, alături de câteva prevederi extrase din codurile de legi ale timpului – sunt în primul rând un mijloc de răspândire a ideilor politice. Ideile sociale, la rândul lor, sunt parte integrantă a ideologiei politice românești. Ele au un rol bine stabilit în acreditarea imaginii guvernării ideale pe care ar reprezenta-o domniile fanariote, imagine produsă de curțile princiare românești, într-un context politic bine stabilit, mai cu seamă după 1775¹⁴. În lumea tradițională și ortodoxă a Țărilor Române, domnul caută mereu poziția de echilibru dintre omul politic și bunul creștin. Iar instituțiile sociale îi oferă, poate, terenul cel mai favorabil. Între tradiție și inovație, între laic și religios gestul social are adesea o justificare ambivalentă. Școala de la biserica Domnița Bălașa (acolo unde învățătura era gratuită, se pare) e considerată la 1804 „o trebuință obștească de o faptă sufletească”¹⁵, iar „toate facerile de bine ce săvârșeau Domnii și oblăduitorii țării spre întărirea și ajutorul sfințelor lăcașuri sunt după datoria și evlavia creștinească: iară cele ce pricinuiesc și deosebit folos și mângâiere în parte norodului politicesc cu atâta sunt mai mult vrednici, bine și primite lui Dumnezeu și oamenilor”¹⁶.

Buna cărmuire (buna orânduială), binele de obște, ba chiar și fericirea cetățenilor sunt idei prezente adesea în preambulurile actelor domnești referitoare la instituțiile sociale¹⁷. Primele două dintre ele nu sunt străine mediului intelectual românesc încă de la sfârșitul secolului XVII¹⁸. În spațiul cultural european și la nivelul elitelor politice ideile circulă, iar receptarea lor în Țările Române ne pare evidentă. Convingătoare pentru considerarea principilor fanarioți drept personaje politice autentic europene, ni se par documentele anchetei asupra „acestor doao de obști folositoare și plăcute lui Dumnezeu fapte (școlile și Cutia Milelor), inițiate de Al. Ipsilanti în martie 1775. Este vorba de porunca domnului de a se cerceta posibilitățile de finanțare necesare punerii în faptă a celor două tipuri de instituții și eventualele încercări făcute de domnii anteriori în aceeași direcție (aluzie la un hrisov al lui Ștefan Vodă Racoviță pentru milostenii), de răspunsul mitropolitului, al episcopilor de Buzău și de Râmnic și al boierilor de la vel ban până la vel vistier și de o rezoluție a domnului (pusă pe anaforaua boierilor) privind obligațiile bănești ale mănăstirilor pentru întreținerea școlilor¹⁹. Primul fapt care se cere remarcat este juxtapunerea preocupărilor privind instrucția (în general) și asistența scăpătaților. Ele apar astfel ca fiind fațete diferite ale aceleiași gest social²⁰. Domnul intenționa reorganizarea unei academii de științe la București (unde vor fi existat și locuri pentru „ucenici” scăpătați a căror întreținere era în seama statului), a două școli, câte una grecească și una românească la Craiova și la Buzău (scaune episcopale) și a școlilor românești și slavonești (diferite) în capitalele de județ (la polițiile județelor)²¹. Cererii domnului îi urmează anaforaua boierilor a cărei retorică utilizează cel puțin un cuvânt drag gânditorilor secolului XVIII – **filantropia** (alături de **megalopsihia**, grecism aproape sinonim filantropiei, care ne duce cu gândul la frumusețe

sufletească, mărinimie, generozitate): „Megalopsihiia să arată unde măriia ta (...) ai binevoit ca să se orânduiască – (din venitul mănăstirilor) – pentru **luminarea țării** (subl. ns.) și podoaba obștii ce să câștigă prin învățatură. Iar filantropia strălucește unde înălțimea ta ne poruncește să ne îngrijim a căuta un hristov al măriei sale Ștefan Voievod Racoviță pentru rânduiala Cutiei de milostenie ca să să așeze cel mai cu cale tropos de unde să să strângă trebuinciosul ajutor pentru obrazele cele scăpătate”²². Amintim în treacăt că în literatura encomiastică mai ales, insuficient cercetată până în prezent, domnii fanarioți sunt adesea numiți **o sofotatos** sau **o filosofos**²³. Calitatea de filosof atribuită domnului e de înțeles în sensul modern al cuvântului, și anume acela de gânditor preocupat de punerea în practică a ideilor sale sociale²⁴. Revenind, în urma cercetării amintite, Al. Ipsilanti a emis un hrisov de organizare a Departamentului Epitropiei (sau al Obștirii), al cărui original nu se cunoaște încă, dar pe care domnul însuși îl menționează în marele hrisov despre reformele de el întreprinse în Țara Românească până la sfârșitul anului 1775²⁵. Dar texte privind organizarea unei instituții în atribuțiile căreia intrau, în egală măsură, școlile, binefacerile și grija pentru orfani, alături de problemele edilitare (apa și străzile) cunoaștem abia din anii 1797 – 1798. E vorba de hrisoavele de reorganizare a Departamentului Epitropiei din vremea celui de-a doua domnii a lui Al. Ipsilanti și a domniei lui Constantin Ghe. Hangherli în Țara Românească²⁶. În tot acest interval sunt atestați în documente boieri epitropi, cei în sarcina cărora cădea rezolvarea multora dintre problemele sociale, legate, mai cu seamă, de săraci sau de orfani, scutiri de dări, obțineri de mici privilegii sau ajutoare bănești justificate prin sărăcia solicitanților, supravegheri ale modului în care erau administrate averile orfanilor. Epitropia Obștirii, reorganizată în detaliu prin cele două hrisoave mai sus amintite (1797 – 1798) care fac referire, din nou, la hrisovul din 1775, era compusă din patru dregători din a doua treaptă cu nume de **epitropi ai trebilor de obște** și condusă de un **Vel Vornic al Obștirilor**, dregătorie nou înființată. Cei patru epitropi aveau sarcini diferite: „podurile” (străzile) și cișmelele; școlile; cutia milei (binefacerile față de săraci și scăpătați); orfanotrofia²⁷. Prevederi similare ca și revendicarea paternității unei instituții de același tip apar într-un act dat de Al. Moruzi, domnul Moldovei de astă dată, la 1 ianuarie 1803²⁸.

Câteva prevederi referitoare la modul în care statul (legea) înțelegea să supravegheze creșterea copiilor orfani apar în legiuirile românești de la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX. Din păcate, prima în ordine cronologică, **Pravilnicească Condică** (1780), trimite pentru amănunte privind funcționarea tutelei (epitropiei) la un hrisov (probabil cel din 1775), care „fiind foarte cu orânduială bună, să se păzească neschimbat”²⁹. Hrisovul nu ne este însă cunoscut decât prin mențiunea de mai sus. Dincolo de trimiterea la acest act necunoscut, **Pravilniceasca Condică** se rezumă, în ceea ce ne interesează aici, la câteva sugestii sumare. Alături de epitropii dintre rudele apropiate sau mai depărtate sau chiar dintre străini, sunt amintiți **epitropii de obște** a căror atribuție principală e supravegherea celor dintâi. Epitropii sunt obligați să alcătuiască inventarul averii minorului (în două exemplare, din care unul se păstra la mitropolie, la episcopie sau la mănăstirile mari) și să țină

evidența anuală a veniturilor și cheltuielilor, evidență supervizată apoi de mitropolit și de episcopii de obște³⁰. Câteva prevederi suplimentare apar în **Codul Calimah**, publicat la Iași în 1816. Copiii orfani pot fi înfiați sau numai găzduiți spre hrană și creștere cu acordul Comisiei Epitropicești³¹. Fiecare episcop (în afara mamei și a bunicii) se afla sub supravegherea aceleiași comisii și avea obligația de a face din copiii încredințați lui, „cinstiți și vrednici cetățeni“, povățuindu-i întru frica lui Dumnezeu și evlavie și dându-le „creștere după a lor stare“³². Comisia păstra inventarele și supraveghea administrarea averii (venituri – cheltuieli)³³. O atenție maximă e acordată averii imobiliare (nemișcătoare), pământ, case, țigani, din care se poate înstrăina ceva numai în cazuri extreme și numai cu acordul comisiei³⁴. Dacă orfanii sunt total lipsiți de avere la moartea părinților pot fi îndemnați (fără a putea fi și obligate) rudele să-i ia în grijă. În cazul în care acestea nu există sau refuză îngrijirea orfanului, el primește leafă de la **Cutia Milelor**³⁵. Înființarea și organizarea Comisiei epitropicești este hotărâtă însă abia prin articolul 407 al **Regulamentului organic al Moldovei**³⁶. **Legiuirea Caragea**, promulgată în Țara Românească, la 1 septembrie 1818 menționează la rândul-i episcopi desemnați prin testament sau de către domnie sau judecători, provenind din rudele cele mai apropiate sau, atunci când aceștia nu există, înlocuiți de **Vornicia Obștirilor**³⁷. Dacă îndatoririle civile ale episcopului nu mai sunt explicitate („buna creștere“ a minorului implicând numai învățătura după starea lui, hrana, îmbrăcăminte și căutarea la boală³⁸) în schimb interdicția de a vinde vreo parte componentă din averea „nemișcătoare“ („decât numai cu știrea stăpânirii“) e categoric afirmată³⁹.

Toate aceste texte legislative reiau probabil prevederile hrisovului pierdut (referitor la episcopie) al lui Alexandru Ipsilanti și, în orice caz, reprezintă codificarea unor practici juridice pe care le întâlnim aplicate cel puțin din ultimele două decenii ale secolului XVIII. O listă cu lefurile judecătorilor și episcopilor „după condica pecetluită“⁴⁰, atestă funcționarea, în aprilie 1779, a episcopiei, alături de departamentele al II-lea, al III-lea și de cel de „cremenalion“. Episcopia avea, la acea dată, cei mai numeroși funcționari (12 plus un număr necunoscut de logofeți) dintre cele patru departamente menționate (fiecare cu câte 10). Dintre aceștia cei mai importanți sunt, conform sumei de bani cu care sunt retribuiți, biv vel paharnicul Vilara (270 taleri), medelnicerul Dimitrache (270 taleri) și biv vel vameșul Ștefăni (210 taleri). Restul sunt funcționari mai mărunți plătiți cu lefuri între 45 și 150 taleri. Avem în plus, în aceeași perioadă a anilor 1775 – 1781, o seamă de alte documente care demonstrează funcționarea efectivă a boierilor episcopi. Alături de numiri de episcopi pentru casa unei văduve cu două minore, dintre „boieri ce sunt și la alte treburi ale obștii episcopi“⁴¹, avem însărcinări ale aceluiași boier cu episcopia unei fete până la mărișul ei⁴² sau cu darea sub episcopia rudelor (sub supravegherea boierilor episcopi) a unor copii a căror mamă (văduvă) își risipește averea proprie și moștenirea rămasă de la soț⁴³. Uneori aceeași însărcinare (de astă dată din cauza divorțului părinților) revine mitropolitului⁴⁴. Acest din urmă document, din mai 1777 menționează „condica ce s-au hotărât a să ținea pentru averile copiilor sărmani ce să dau în episcopie“ și face încă o dată aluzie la hrisovul pentru pricina copiilor

nevârstnici, întocmit de domn (Al. Ipsilanti) și dat la sfânta Mitropolie. Tot boierii epitropi pot interveni în judecată în favoarea unui orfan (pentru recuperarea unor bani rămași de la tatăl lui)⁴⁵ sau pot cere domnului orânduirea de zapciu pentru urmărirea debitorilor unui mort de pe urma căruia au rămas copii de crescut⁴⁶. Boierii epitropi îi supraveghează pe epitropii efectivi (de obicei rude) ai copiilor și intervin în judecăți în favoarea celor din urmă. O hotărâre de judecată din 1778 (caz înfățișat de boierii epitropi, Ioan Vilara și Dumitrache medelnicer) confirmă faptul că epitropul nu are voie să vândă din averea imobiliară a copilului, fără aprobarea domnească⁴⁷. Există cazuri în care, mai cu seamă pentru plata datoriilor părintelui (sau părinților) mort, domnul sau mitropolitul încuviințează vânzarea unor părți din averea imobiliară⁴⁸. Pentru a nu se micșora averea orfanilor, banii rămași lor se împrumută (de către epitropi) cu dobândă, iar cheltuielile de creștere sunt acoperite din dobândă (mai niciodată din capital protejat în aceeași măsură ca și averea imobiliară). Când Epitropia descoperea că afacerile negustorului care luase bani cu împrumut puneau în pericol averea orfanilor, putea recurge la recuperarea forțată a banilor. La 3 decembrie 1795 o anafora a Epitropiei hotărâște urmărirea în țară, prin știrea ispravnicilor, a unui negustor din București care luase bani cu dobândă din averea sârmanilor (orfani) copii, căci „trebile și alișverșurile neguțătorilor lui merg spre scădere și poate să iasă mufluzu – (falimentar, n.n.) – să rămâie copiii săraci”⁴⁹. De asemeni când cei care aveau în grijă efectiv pe copii încercau să-i înșele, domnul putea hotărâ pedepsirea lor⁵⁰, sau chiar vinderea la mezat a unei părți din avere pentru recuperarea banilor orfanilor⁵¹.

Instituția tutelei privea pe copiii cărora, la moartea părinților, le rămăseseră și rude și o avere suficientă cel puțin pentru creșterea și educarea lor conform stării sociale căreia îi aparțineau (ceea ce în cazul fetelor includea și măritișul). Pentru copiii abandonati sau pentru cei total lipsiți de venituri, în afara ajutoarelor de la Cutia Milelor, domnii din ultimul sfert al secolului XVIII s-au străduit să pună în faptă organizarea **Orfanotroficii**. Anaforaua Mitropolitului către domn (e vorba de Al. Ipsilanti) din 1 noiembrie 1796 amintește că „Iar în domnia Mării Tale dintâi s-au orânduit a fi Orfanotrofie – (mănăstirea Tuturor Sfinților din București, zidită de mitropolitul Antim – n.n.) – și aceasta iarăși s-au urmat numai cât ai statut Domnia Ta în domnie, iar după aceea din schimbarea adesea a egumenilor pământeni au ajuns nu numai la datorie de a nu se putea plăti ci și la dărăpănare /.../”⁵². Aceasta este, cel puțin până în prezent, singura știre despre posibila funcționare a Orfanotrofiei în prima domnie a lui Al. Ipsilanti, în Țara Românească. La 1785 încă, tot în Țara Românească, Mihail Suțu se străduia să organizeze această instituție, rânduindu-l epitrop special pe vel Paharnicul Enache Vilara cu leafă 120 taleri/lună din banii Cutiei de milostenie⁵³ și poruncind o anchetă referitoare la eventualele venituri și posibilul local al Orfanotrofiei (anchetă care sugerează că mănăstirea Tuturor Sfinților mai fusese cândva loc de găzduire al orfanilor).

Primul act clar și detaliat pentru această problemă rămâne hrisovul Orfanotrofiei din orașul București, din 29 mai 1798, de la Constantin Gh. Hangherli⁵⁵. Justificarea eforturilor domnului rămâne precumpănitor religioasă, din perspectiva mântuirii în

viața de apoi, fără a lipsi însă aluziile la dreptatea cârmuirii și „buna orânduială“ a unei guvernări. Eforturile predecesorilor în această direcție sunt cunoscute, dar Hangherli considera că până la data emiterii hrisovului țara nu avusese „nici un orfanotrofion cu orânduială“. Noua instituție urma să fie finanțată din banii mănăstirilor (recunoscându-se explicit legătura dintre biserică și operele de binefacere) din venituri produse de prăvăliile care urmau să fie construite pe anumite terenuri ale mănăstirii Mihai Vodă și dintr-o mică taxă anuală pe prăvăliile vânzătorilor de bragă.

Instituția era concepută pentru adăpostirea a 80 de copii, de preferință 40 de băieți și 40 de fete. Orfanotrofia urma să fie construită la „biserica ce se numește Mani Brutarul ot mahalaua popii Radului“. Aveau să fie primiți numai copii până la 6 – 7 ani și din cei „ce sunt sărmani cu adevărat, făr' de nici o moștenire de la tatăl lor și desăvârșit săraci fără nici o rudenie vrednică și putincioasă, a-i ocroti și a-i tutori dupe datorie și după fireștile legi“. Până la un an, un an și jumătate copiii erau încredințați la doici, în afara așezământului, dar aflate sub supravegherea iconomului acestuia și a soției sale. Eventualii solicitanți mai mari de 7 ani erau dați la meșteșuguri, iar cei rămași cu o oarecare moștenire trecuți pe seama Epitropiei obștiei, obligată să le administreze veniturile. La orfanotrofie, băieții erau crescuți până la 10 ani, iar fetele până la 12 ani. Copii căpătau o instrucție sumară, dar foarte devreme începută, de la 3 – 4 ani, cuprinzând cunoștințe de religie, scrisul, socotitul și pentru fete lucrul de mână. Regulamentul de ordine interioară era destul de strict, copiilor fiindu-le interzisă ieșirea din incinta așezământului. „Colindatul fără trebuință“ încoace și încolo pe străzi pare a face aluzie la fenomenul vagabondajului copiilor. Odată atinși cei 10, respectiv 12 ani, copiii sunt dați funcție de aptitudini (sau de origine socială, dacă li se cunoaște) la „școala cea mare pentru învățatura desăvârșită“, la Curtea Domnească, la neguțători sau la meșteri sau la oricine (boieri, mitropolit, episcopi) dorește să crească un copil de suflet. Fetele sunt măritate de la cutia milosteniei sau din surplusurile de venit ale orfanotrofiei. Formula de final a hrisovului invoca „iubirea de oameni“ (filantropia) a domnilor ce vor veni în scaun pentru a întări aceste „întocmiri de un lucru folositoriu patriei“. La 29 mai 1801 clădirile orfanotrofiei sunt încă neterminate, iar aceasta însăși nu dispune de banii necesari încheierii construcției. Câțiva din locuitorii mahalalei bisericii Manea Brutaru cer (și obțin) îngăduința domniei de a construi câteva chilii „din cheltuiala lor, fără a li se vădi numele“⁵⁶. Dorința expresă de păstrare a anonimatului trimite cu gândul la un vechi topos al tradiției creștine și anume toposul darului secret, izvorât la rândul-i din recomandarea biblică: „să nu știe stânga ce face dreapta“.

Chiar dacă nu e adesea atestată, ideea nu putea fi străină mediului intelectual românesc. Cronică Ghiculeștilor nu uită să amintească „pomenile pe care le făcea în ascuns văduvelor și orfanilor și altor neputincioși și scăpătați“ Constantin Vodă Mavrocordat⁵⁷. Revenind la instituția Orfanotrofiei, alte informații despre ea nu mai avem (cel puțin deocamdată). Probabil însă, că într-o formă sau alta ea a funcționat de vreme ce la 1808 Divanul slobozea „de sub închinăciune și de sub supunerea orfanotrofiei“ mănăstirea Strehaiia⁵⁸, pentru ca în 1813 Ioan Ghe. Caragea să revină

la preluarea veniturilor ei pe seama Cutiei Obștirilor, pentru Orfanotrofie⁵⁹. O instituție similară intenționa să înființeze în Moldova Al. C-tin Moruzi în anul 1804⁶⁰.

Grija statului (a domnitorului) față de copilul sărac (orfan sau nu) implică și aspectul preocupărilor pentru educația, fie și elementară, a acestuia. La 1747 Grigore Ghica, domnul Moldovei, într-un hrisov de organizare a învățământului amintea că „în țara aceasta din neputare de grijă a domnilor neobicinându-se mai dinainte vreme de învățatură, era multă prostie, că și cei puternici, ce cu puterea lor țineau dascăli pentru copiii lor, încă și cu învățatură cea desăvârșită nu se procopsia, rămânând cei mai mulți totu neînvățați, iar prostimea cu totul se afla lipsită de podoaba învățături”⁶¹.

Ar fi de remarcat, înainte de toate, că instrucția școlară e considerată a fi o problemă a domnului, deci a aceluia răspunzător de buna organizare a statului și funcționare a societății. Mai cu seamă că pentru „obștescul norod” frecventarea școlilor aduce „mult folos” atât bisericesc cât și politicesc“.

Actul face dovada interesului domnului pentru întreținerea în școală a copiilor străini și săraci și pentru înființarea de școli în mai multe orașe moldovenești (scaune episcopale Roman, Rădăuți, Huși), așa încât ele să servească și celor săraci, fără posibilitatea de a-și trimite copiii la învățatură în capitală.

În Țara Românească un interesant hrisov de reorganizare a învățământului, la care am mai făcut trimiteri în prima parte a studiului nostru, datează din ianuarie 1776 din vremea domniei lui Al. Ipsilanti⁶². În incinta școlii domnești din București urmau să locuiască 60 de școlari lipsiți de mijloace, a căror hrană și îmbrăcăminte se asigurau tot din veniturile școlii. Trebuiau să aibă cel puțin 7 ani și să fie „nobili, adică fii de boieri, dar căzuți în sărăcie sau scoborători din boieri cari se chiamă mazili sau și străini scăpătați, în nici un caz mojici și țărani cărora li este dată agricultura și păstoria și se disting în privința lucrării pământului sau păsterea vitelor. Iar băieții negustorilor și lucrătorilor, cei care ar dori, după ce capătă, câteva cunoștințe de carte elementară să fie scutiți de școală și să îmbrățișeze o meserie /.../”. Spiritul documentului e favorabil astfel numai instrucției elementare a categoriilor sociale neprivilegiate. Pentru că, oricât de laudativ ar fi limbajul documentelor de epocă, mai ales atunci când e vorba de învățatură și binefacerile ei, instrucția gratuită rămâne în primul rând, formă de asistență (de milostenie) acordată celor nevoiași. Ea trebuie doar să împiedice declasarea și să facă posibilă (eventual) practicarea unei meserii. Aceasta pare a fi fost și logica pitacului adresat de domn mitropolitului și celor trei episcopi în Țara Românească în septembrie 1797, care amintește efortul domnului de a institui școală în fiecare județ, cu dascăl cu leafă „într-adins pentru a învăța copii sărmani cari nu pot avea alt mijloc pentru procopseala lor”⁶³.

În afara școlii domnești, existau în țară școli mai mari sau mai mici pentru învățatura gratuită a copiilor săraci, finanțate de persoane particulare. Ele apar din cea mai tradițională și clasică grijă creștină pentru mântuirea proprie; sunt „pomeni” („milă”) în adevăratul înțeles al cuvântului și întotdeauna ființează pe lângă o biserică (ctitorită eventual de aceeași persoană care a organizat și școala sau de înaintașii săi) poate și pe lângă câteva „chilii” (spitale chiar, în sensul vremii bineînțeles) pentru adăpostirea săracilor bolnavi. Amintim în continuare unele dintre acestea,

fără a avea nici pe departe pretenția inventarierii lor complete. E vorba despre școala din Târgu Jiu, făcută pe cheltuiala stolnicului Dumitrache, ispravnic al județului Gorj, în a doua domnie a lui Mihai Vodă Suțu⁶⁴, de școala schitului Mărculești de lângă Câmpulung, înființată de Dumitrașco Rosetti⁶⁵, școala de la Cemeți, jud. Mehedinți a lui Hagi Iordache Severineanu biv vel medelnicer, mort fără copii „pentru pomenirea sufletească”⁶⁶, școala de la Domnița Bălașa, ctitorie poate, împreună cu biserica, a fiicei lui Brâncoveanu al cărei nume îl poartă, mănăstirea Obedenilor de la Craiova, cu spital și școală, ctitorite de C-tin Obedeanu biv vel paharnic⁶⁷, școala de la Tărtășești (cu biserică de piatră) a biv vel vistierului Bujoreanu⁶⁸, școala bisericii de la mănăstirea Grecii (Ilfov), refăcute de Dumitrache Locusteanu slugerul⁶⁹ etc. etc.

Primirea gratuită a copiilor la învățătură, cel puțin în orașe, se făcea prin intermediul boierilor epitropi și cu aprobarea domnului. Iată câteva exemple: „așezarea” copilului Constantin sin Vasile Barbieru Bașa la școala ot Sfântu Sava, unde să-și aibă și orânduiala îmbrăcăminte și a mâncării (1782)⁷⁰, „așezarea” copiilor biv vel sârdarului Băjescu într-o odaie la Domnița Bălașa „pentru a fi lângă școală pentru învățătură” (în cazul lor vel vornicul Obștirilor Radu Golescu cere și câte 30 taleri/lună de la Cutia de milostenie fiind „muritori de foame” de pe urma datoriilor rămase de la tatăl lor (1797)⁷¹; ajutorul de 7 taleri/lună (primiti inițial de la Cutia de Milostenie, apoi de la Cutia Școalelor) dat lui Răducanul „ucenicului” școlii domnești „fecior de oameni de cinste dinte pământeni” dar lipsit total de mijloace și orfan (1802)⁷². Alți 44 de ucenici săraci de la Sfântul Sava apar în martie 1780 cu câte 4 taleri/lună, într-un act de condică domneasca privind „lefile dascălilor și emiclicul copiilor pe o lună”⁷³.

Așadar, la capătul acestor exemple ipoteza noastră inițială pare a fi confirmată. Chiar dacă, aparent, se pierde în stufoasa retorică a vremii, ideile principale ale secolului iluminist, despre instrucția școlară elementară și sprijinul datorat copilului sărac, sunt prezente în actele emise de domnii români. Evident cu unele corective impuse de specificul lumii românești. Educația rămâne un mijloc de a scăpa de sărăcie. Dar îi privește în primul rând pe reprezentanții săraci ai clasei privilegiate și, eventual, pe reprezentanți tipici ai populației orășenești (meșteșugari și negustori). Instrucția, alături de acordarea de mici privilegii și subvenții bănești (vezi Cutia Milelor) sau de instituirea tutelei asupra fiilor de boieri risipitori (Epitropia Sărmanilor Evgheniți) poate deveni o armă în arsenalul necesar menținerii stabilității sociale. Mai puțini săraci, mai mult echilibru. Lecția este veche și constituie fundamentul oricărui tip de asistență acordată săracilor în timpurile moderne. În aceeași logică se înscriu și preocupările pentru apărarea averilor minorilor orfani. Țesătura de interdicții care lovește înstrăinarea averilor imobiliare apără în egală măsură apartenența la un grup social. Pământul, casa, prăvălia, țiganii sau bijuteriile au, în același timp, o semnificație economică și una socială. A le administra sub stricta supraveghere a statului înseamnă a prezerva șansa orfanului de a atinge maturitatea în interiorul grupului social de origine; ceea ce înseamnă că echilibrul social nu e nicidecum echivalentul bunăstării generale, ci numai înaintarea în timp a societății pe aceleași coordonate de structură validate de prezentul din perspectiva căruia privești și de trecutul imediat. Este exact ceea ce credem că se întâmpla în lumea românească la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX.

Hrisovul pentru Departamentul Epitropiei

Unde este politie, acolo după cuviință și oblăduire trebuie a fi și unde oblăduire cu începeri milostive și temeieri statornice și de folos, acolo și cetățenii sunt fericiți, acesta este scoposul cel mai ales și lucrul cel desăvârșit bun al politiei, fiindcă tot omul din fire caută fericirea; deci din ceasul acela ce din dumnezească pronie prin prea puternica împărăție (a căruia stăpânire și biruință Domnul Dumnezeu să le întărească în veci) au binevoit de ne-au rădicat în domnescul acesta scaun al Valahiei, îndată cât ne-a fost prin putință am chibzuit să întocmim folosul și fericirea norodului celui de supt stăpânirea noastră, că acesta socotim a fi datoria cea mai mare a unui stăpânitor, dar fiindcă fericirea din nimic alta nu curge, fără numai din buna rândulală și ocârmuirea obștii, pentru aceea face trebuință a începe de la aceasta, ca una ce este izvorul curgerilor celor curate și rădăcina roadelor celor cu bune mirosuri, drept aceia luând în mâini ramurile celea ce sunt cu multe deosebiri ale stăpânirii și cu scumpătate făcând băgare de seamă Epitropiei Departamentului Obștesc, aflat-am nu puține lipse, amestecări și neîntocmiri întrânsul, cuviincioase veacului celui trecut, iar nu celui de acum, care aduc multă zătignire la ocârmuirea cea bună a stăpânirii și orânduiriilor celor cuviincioase /.../.

Iară pentru osteneala și îngrijirea care au a face Dnelui vel Vorn. al obștirilor și cu orânduții pentru neguțatori Epitropi, cu toate că aceste trebi la care se vor osârdui, adică milostenia săracilor și celelalte pricini folositoare obștei va fi într-adevăr mântuitoare de sufletul fieștecăruia și pricinuitoare de laudă lor și patriei întru care locuiesc și se chivernisesc, pentru care se cade fieșcare a se protimopiisi, dară după cuvântul ce zice cum că de unde slujește cineva de acolo trebuie să și dobândească, orânduim Domnia Mea ca să ieie Dumnealui vel Vornicu de la visterie, de unde iau și ceilalți boieri ai Domniei mele Divaniți, fiindcă slujește și Dnelui la Divan, taleri una mie la triminie, iar la patru neguțatori Epitropi să se dea fieșcăruia câte un pronomion analogon după slujbele și ostenele lor, adică de a avea fieșcare dintr-înșii și câte șase lude scutelnici, pentru ajutorul caselor lor, fiindcă de la acest fel de folositoare sufletești trebi nu numai nu trebuie cineva a cere plată de bani ci încă se cade să dea și să ajute /.../.

Îndatorim dară pe Dumnului Vel Vorn. al Obștirilor și pe orânduții patru neguțatori Epitropi ca cu râvnă fierbine, după bun ipolipsis și credință ce am dat la ipochimenele sale, alegându-i de bărbați vrednici și credincioși, să apuce cu toată osârdua trebile Epitropiei /.../ ca niște pricinuitoare de lauda patriei și de binele acela al obștei, care-l voește și-l cere sufletul nostru, lucrându-le neîncetat spre

bune sfaturi ca să cunoaștem Domnia mea în faptă roduri bune și isprăvi vrednice din ostenele sale și ca să dobândească prin acest mijloc și de la Domnia mea milostiviri și bune răsplătiri ale slujbelor și ostenelelor sale și de la Dumnezeu ajutorul vieții și izbăvire sufletelor, iară când nu le va urma acestea și vor lăsa în lenevire și nesilintă trebile și binele obștesc sau se vor dovedi în vreuna necredincioși, atunci ca un vinovat și Domniei mele și patriei se va osândi în adevăr și cu lepădare de cinste și cu cădere în urgie și va avea a da seamă și lui Dumnezeu /.../.

1798 ianuarie 22

București

(V.A. Urechia, **Istoria Românilor**, tom VII, București, p. 465 – 471).

Hrisovul Orfanotropiei din orașul București

Zem. Vlahscoie. Între toate bunătăți cu care se deosebește omul de alte zidiri Dumnezești ce sunt pre pământ, una acesta este mai mare, adică a izvodi nescine celea ce n-au fost mai înainte, dar îi sunt de datorie a le face, care lucru îl asemenează cu Dumnezeirea și-l face ziditor de lucruri în faptă, și din toate ce s-ar apuca firea omenească să facă ori din iubire de cinste a se procopsi la învățătură, ori din iubire de slavă a câștiga dregătorii sau din mare râvnă a face lucruri vitejești, cel mai mare și cel mai bun este milostivirea: de a sprijii și a ocroti pe cei lipsiți, milostenie la cei scăpați, milă la copiii cei săraci de părinți; această bună faptă împreună cu toată biserica Domnului Hristos o avem Domnia mea cea mai mare și cea mai înaltă facere de bine, care aceasta o socotim din tot cugetul Domniei mele că este cea mai mare și mai temeinică din multe bunătăți prin care nu numai fieșcare cetate și oraș se oblăduiește cu dreptate și se sporește cu bună orânduire, ci și cei mai mari Domni printr-însa se întăresc neclintii și cu cuviință se slăvesc printr-această faptă a milostivirii și necazuri și obidă contenește uneori și însăși moartea se mută și se schimbă în bucurie și în viață, iar mai vârtos că printr-însa cea mare și poslăvită bunătate întoarce spre milostivire și îmblânzește pe Dumnezeu și tot orice păcat se șterge și orice greșală se iartă și orice Dumnezească urgie încetează, fiindcă milostenia acopere mulțimea păcatelor; această bunătate poate și a să spori cât de mult și a aduce nemăsurat folos, nu numai într-această vremelnicească viață ci și la veșnica viitoare, dar când și în ce chip poate să fie aceasta? Zicem Domnia mea că va fi când se va iconomisi și se va așeza cu întemeiere și cu mare înțelepciune un neconținut părau curgător de milă și un izvor neîncetat de faceri de bine; aceste dar folosințe trupești și sufletești luându-le aminte Domnia mea și cu deamănuntul cercetându-le și cu râvnă creștinească socotindu-le hotărâm printr-acest Domnesc hrisov al Domniei Mele, așezarea și întemeierea veșnică a Orfanotropiei, adică a casei hrănitoare de copii cei sărmani, fără de părinți /.../:

1798 mai 29

București

(V.A. Urechia, **op. cit.**, tom VII, p. 383 – 390.)

1. Alegem pentru exemplificare din bogata literatură referitoare la problemele legate de sărăcie, în secolul XVIII, lucrarea lui Jean Pierre Gutton, **La société et les pauvres en Europe**, 1^{ère} édition, 1974, P.U.F., Paris. Autorul amintește că, în secolul XVIII, săracul, în măsura în care nu constituie un pericol pentru societate are dreptul la ajutor din partea statului, căruia îi revine obligația de a practica virtutea binefacerii. Aceasta (care pentru Voltaire în **Dictionnaire philosophique** este virtutea însăși) și cuvântul care o denumește sunt noi. Binefacerea, înlocuiește caritatea. În timp ce cea din urmă își trage seva din pietate și din dorința de a fi un bun administrator al bunurilor pământești încredințate de Dumnezeu în această viață, cea dintâi se revendică de la dragostea de oameni – filantropia – și din dorința de a fi util societății. În plus, binefacerea răspunde unei alte mari preocupări a secolului XVIII, aceea a căutării fericirii. Practicarea binefacerii înseamnă a-ți asigura fericirea proprie ca și pe aceea a celorlalți, ceea ce e în același timp o îndatorire a statului și a persoanelor particulare (p. 166 – 167).
2. François Bluche, **L'Ancien Régime. Institutions et société**, Ed. de Fallois, Paris, 1993, p. 72.
3. J.P. Gutton, **op. cit.**, p. 87 – 90.
4. Apud Christine Chapalaine – Nougaret, **Misère et assistance dans le Pays de Rennes au XVIII^e siècle**, CID édition, 1989, p. 265.
5. J.P. Gutton, **op. cit.**, p. 152 și urm.
6. Giovana Procacci, **Gouverner la misère. La question sociale en France 1789 – 1848**, Ed. du Seuil, Paris, 1993, p. 242 – 243.
7. Pentru exemplificare: Voltaire: „Ceux qui sont occupés a gagner leur vie ne peuvent l'être d'éclairer leur esprit“ sau La Chalotais (în 1763 în **Essai d'éducation national au plan d'études pour la jeunesse**) „Le bien de la société demande que les connaissances du peuple ne s'étendent pas plus loin que ses occupations“, apud J.P. Gutton, **op. cit.**, p. 168.
8. J.P., **op. cit.**, p. 168.
9. **Ibidem**, p. 175 – 176.
10. **Ibidem**, p. 190.
11. Roland Mousnier – Ernest Labrousse, **Le XVIII^e siècle. L'époque des lumières (1715 – 1815)**, P.U.F., 6^{ème} ed., Paris, 1985, p. 143.
12. Hrisovul e publicat în varianta grecească în Eudoxiu Hurmuzaki, **Documente privitoare la istoria Românilor**, vol. XIV – 2, București 1917, p. 270 – 278, într-o variantă românească în George Potra, **Documente privitoare la istoria orașului București (1634 – 1800)**, Ed. Academiei R.S.R., București 1982, doc. 220, p. 257 – 262, iar două traduceri ale variantei grecești au fost

- publicate de V.A. Urechia în **Istoria Românilor**, tom I, București, 1891, p. 83 – 89 și tom II, București, 1892, p. 154 – 160.
13. Theodor Codrescu, **Uricariu cuprinzătoriu de hrisoave, anaforale și alte acte din secolul XVIII și XIX**, vol. II, Iași, 1852, p. 53.
 14. Emanuela Popescu – Mihuț, **Ideologie politică și propagandă în actele cancelariilor domnești din Țările Române (1775 – 1821)**, în vol. **Sud – Estul european în vremea revoluției Franceze. Stări de spirit, reacții, influențe**, coordonator Al. Duțu, Academia Română, București, 1994, 73 – 95.
 15. V.A. Urechia, **op. cit.**, tom VIII, București, 1897, p. 437.
 16. **Idem**, tom VII, București, 1895, doc. din 15 iulie 1798, p. 442 – 444.
 17. **Ibidem**, p. 59 – 64 (doc. din 5 octombrie 1797) și p. 465 – 471 (doc. din 22 ianuarie 1798); este vorba despre hrisoavele pentru Departamentul Epitropiei.
 18. Pentru binele public (sau de obște) în secolul XVII – XIX (și în general despre imaginea cârmuirii ideale) vezi Alexandru Duțu, **Cărțile de înțelepciune în cultura română**, Ed. Acad. RSR, București, 1972, p. 41, 69.
 19. Gh. Potra, **op. cit.**, doc. 215, p. 248 – 252.
 20. „Pentru aceia și toate cetățile cele bine prăvăluite făcând providență de acest bine de obște folositor sistesesc și întemeiază cu tot cuviinciosul mijloc luminate academii de științe. Văzut lucru este cum că și fapta milosteniei cei de obște la locuri scăpătate și vrednice a să ajutori iaste din ceale trebuincioase să să lucreze pururea ca un plăcut lui Dumnezeu și pricinuitor de multe bune răsplătiri“ (doc. din 17 martie 1775, vezi nota precedentă).
 21. G. Potra, **op. cit.**, p. 248 – 249.
 22. **Ibidem**, p. 250.
 23. Informația o avem prin bunăvoința d-nei Emanuela Popescu – Mihuț care se ocupă în prezent de cercetarea acestor documente.
 24. Pentru prezența activă a filosofului în viața socială la sfârșitul secolului XVIII – începutul secolului XIX și pentru raportul dintre formarea filosofului modern și cea a patriotului vezi Al. Duțu, **Cultura română în civilizația europeană modernă**, Ed. Univers, București, 1978, p. 47 – 84.
 25. Publicat în **Historia tês Vlachias** (atribuită banului Mihai Cantacuzino) ed. Tunusli, Viena, 1806, p. 217 – 241 și de Dionisie Fotino, **Historia tês palai Dacia**, vol. III, Viena, 1819, p. 558 – 568.
 26. Pentru ambele doc., V.A. Urechia, **op. cit.**, tom VII, p. 59 – 64, respectiv 465 – 471.
 27. **Ibidem**, p. 59 – 64.
 28. Th. Codrescu, **op. cit.**, vol. I (ed. II) Iași 1871, p. 123 – 126.
 29. **Pravilniceasca Condică**, 1780, ed. critică, Ed. Acad. RPR, 1957, p. 105.
 30. **Ibidem**, p. 108 – 110.

31. **Codul Calimah**, Ed. critică, Ed. Acad. RPR, 1958, p. 141 (cap. 244), respectiv, p. 143 (cap. 253).
32. **Ibidem**, p. 151 (cap. 273).
33. **Ibidem**, p. 151 (cap. 275); p. 157 (cap. 288).
34. **Ibidem**, p. 157 (cap. 289).
35. **Ibidem**, p. 157 (cap. 290).
36. **Ibidem**, Anexe, p. 151.
37. **Legiunea Caragea**, ed. critică, Ed. Acad. RPR, București, 1955, p. 96, cap. 21.
38. **Ibidem**, p. 100, subcap. 16.
39. **Ibidem**, p. 100, subcap. 25, 27, 28.
40. **Acte judiciare din Țara Românească 1775 – 1781**, ed. întocmită de Gh. Cronț, Al. Constantinescu, A. Popescu, Th. Rădulescu și C-tin Tegăreanu, Ed. Acad. RSR, București 1973; doc. 719, p. 779 – 780.
41. **Ibidem**, doc. 34, p. 38 – 39.
42. **Ibidem**, doc. 497, p. 550– 551.
43. **Ibidem**, doc. 922, p. 981.
44. **Ibidem**, doc. 321, p. 353– 354.
45. **Ibidem**, doc. 215, p. 235.
46. **Ibidem**, doc. 445, p. 493– 494.
47. **Ibidem**, doc. 522, p. 580– 581.
48. **Ibidem**, doc. 780, p. 829– 830; doc. 326, p. 362 – 363; doc. 516, p. 574 – 575.
49. V.A. Urechia, **op. cit.**, tom VI, București, 1893, p. 482.
50. **Acte judiciare...**, doc. 401, p. 443 – 444.
51. **Ibidem**, doc. 890, p. 958.
52. V.A. Urechia, **op. cit.**, tom VII, p. 21.
53. **Idem**, tom I, p. 385.
54. **Ibidem**, p. 387 – 388.
55. **Idem**, tom VII, p. 383 – 390. (Acest doc. e reprodus parțial în anexe.)
56. **Idem**, tom VIII, p. 30.
57. **Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695 – 1754**, ed. îngrijită de Nestor Camariano și Adriana Camariano – Cioran, Ed. Acad. RSR, București, 1965, p. 623.
58. V.A. Urechia, **op. cit.**, tom IX, București, 1896, p. 342 – 343.
59. **Idem**, tom X – A, București, 1900. U. 394.
60. Th. Codrescu, **op. cit.**, vol. I, p. 317 – 320.
61. V.A. Urechia, **op. cit.**, tom I, p. 144 – 146.
62. Vezi nota nr. 12.
63. V.A. Urechia, **op. cit.**, tom IV, București 1892, p. 25 – 26.
64. **Idem**, tom VII, p. 442 – 444.

65. **Idem**, tom VIII, p. 449 – 450.
66. **Ibidem**, p. 443 – 445.
67. **Idem**, tom V, București, 1893, p. 60 – 62.
68. **Idem**, tom VII, p. 33.
69. **Ibidem**, p. 34.
70. **Idem**, tom I, p. 267.
71. **Idem**, tom VII, p. 31.
72. **Idem**, tom VIII, p. 186.
73. **Idem**, tom I, p. 91 – 92.

Arhitectură efemeră și imaginea identității. O istorie a pavilioanelor României la Expozițiile universale pariziene

1. „Le monument qui s'élève dans le Parc, entre la mosquée de Brousse et le temple mexicain, est le diminutif d'une cathédrale roumaine. Ces trois coupoles surbaissés, qui seront peintes comme celles du trophée de la nef des machines, nous représentent une architecture qu n'est plus Byzance et qui n'est pas ecore Moscou. On salt que les Roumains relévent du culte grec-uni.Étranges destinées des peuples! Leur croynces sont les plus souvent ce que les font les événements. Pourquoi les Roumains ont – ils penché vers l'Eglise greque, pendant qu'ils conservaient dans l'usage les traditions de la langue latine, qu'ils parlent encore aujourd'hui comme par un don naturel? Pourquoi des Roumains schismatiques, entre la Pologne catholique et la Turquie mécréante? Pourquoi le Danube, qui n'a pas servi de frontière en amont, du côté de Pesth, a-t-il rompu l'unité des croyances en aval, du côté de Bucharest?

Ce serait une thèse plus historique encore que théologique a développer, et dont la place n'est pas ici. Prenons l'église roumaine pour ce qu'elle est, une transition entre l'art byzantin et l'art oriental. Il manque `a cette triple coupole une aiguille a aimant comme temple de la Mecque. Encore une fois, il y a de la mosquée et du Kremlin dans cette architecture, mi – partie importée, mi – partie imposée; c'est un art mitoyen, si je puisse ainsi parler, qui cherche son milieu et ne le trouve pas, comme le pays qu'il représente.

Ah! le milieu! c'est la ce qui décide le plus souvent de la vie d'un peuple est de la destinée des individus. Telle manière d'être qu'on croît inhérent `a l'esprit d'un homme ou d'un pays, dépend de la position qu'il occupe ou de la latitude où il se meut.

Que vous semble de l'église roumaine du Champ de Mars? C'est curieux `a voir comme spécimen; mais vous aurez beau en étendre les proportions, cela ne sera jamais grand.⁴¹

Era greu de înțeles de pe malurile Senei o artă care nu era nici bizantină, nici rusă. Identitatea ei era ambiguă, cum ambiguă era și poziția unei țări de-abia ieșite

de sub tutela otomană și țaristă. România se prezenta așadar, în anul de grație 1867, la Expoziția universală de la Paris, ca o țară puțin cunoscută, care încerca, fără prea mare succes (se vede și din textul reprodus mai sus) să se desprindă de caracteristica orientală ce adesea i se atribuia². Dacă limba și obiceiurile aveau un strămoș ilustru (Imperiul roman), arhitectura pavilionului românesc trimitea într-o cu totul altă direcție. Atributul de „oriental” schismatic avea însă aici o conotație religioasă (expresie a solidarității tradiționale ortodoxe) care nu-i făcea pe români să-l respingă. Dimpotrivă, ei vor cultiva imaginea Bisericii răsăritene ca model al pavilionului central și cu ocazia Expoziției universale din 1900. Era firesc, pentru că o întreagă istorie s-a scurs în jurul religiei ortodoxe, a Bisericii de rit grec; o istorie care nu putea fi ignorată, căci își găsea sursa glorioasă în Bizanț. Or, întregul secol XIX este plin de istorii și origini ilustre care au servit la construirea unor identități pentru popoarele ce n-aveau un stat propriu.

Orientale erau însă și moravurile, și costumele românești după cum susțineau unii observatori³. În plus, nu trebuie uitat că românii se găseau în „Europa turcească” după cum arăta Dinicu Golescu în **Însemnare a călătoriei mele**⁴, înțelegând împărțirea Europei dincolo de schisme religioase și apropiindu-se mai mult de o realitate geo – politică. Așadar, avem a face pe de o parte cu o tradiție exhibitată propagandistic și pe de altă parte cu o receptare mai mult sau mai puțin apropiată (funcție de prejudecăți) de imaginea propusă.

Textul care deschide eseul nostru n-a fost ales pentru a fi o frumoasă introducere ci, mai degrabă, pentru a fixa limitele demersului ce-l vom avea în vedere. Deci, pornind de la arhitectura efemeră a pavilioanelor românești vom încerca să arătăm cum s-a constituit o anumită componentă a identității naționale. Ne vor interesa doar Expozițiile universale pariziene la care România a participat (1867, 1889, 1900, 1937) și pentru care deținem câteva mărturii care pot să dea măsura unei eventuale receptări.

În încheierea acestei scurte introduceri țin să mulțumesc d-lui arhitect Cristian Marin pentru bunăvoința cu care mi-a oferit o parte din desenele făcute după ilustrații de epocă, reprezentând diverse pavilioane expoziționale⁵. Am să le reproduc cu acordul domniei sale în anexele articolului nostru.

2. Într-o carte publicată în 1979 (**The Signature of Power. Buildings, Communication and Policy**) Harold Lasswell analiza conexiunile ce se stabilesc între autoritatea politică și arhitectură. El distingea în acest context două perioade istorice: una în care războiul era elementul dominant în societate, iar autoritatea politică se vedea constrânsă să-și organizeze ambientul după regulile acestuia și o alta, a formării statelor naționale, când simbolul arhitectural se construia exclusiv în jurul prestigiului legitimant al istoriei. Dincolo de posibilele întâmpinări critice pe care le-am putea face acestei disocieri, mai cu seamă în ceea ce privește cronologia ambiguă pe care o practică autorul, merită reținută ideea unei simbolistici identitare pe care arhitectura o vehiculează.

Într-un capitol special intitulat **Symbolizing Identity**, politologul american ia în discuție mai pe larg ideea simbolului arhitectural, inventariind o seamă de procedee prin care acesta ar exprima sau nu identitatea unui grup⁶. De exemplu, referindu-se la clădirea parlamentului din Toronto el spune că folosirea liniilor verticale și a ferestrelor mici creează iluzia unei construcții mai înalte decât în realitate. Sau, pentru a sugera continuitatea istorică și culturală, o nouă elită politică se recomandă de la prestigiul alteia mai vechi ocupându-i clădirile pe care aceasta le construisese și locuise odinioară⁷.

Așadar, uzând de astfel de simboluri, arhitectura poate fi înțeleasă ca o interpretare oficială a trecutului sau ca o proiecție, de asemenea oficială, în viitor⁸.

Dar arhitectura nu se caracterizează numai prin simbolistică politică. Ea este o artă înainte de toate. În secolul XIX ea era reprezentată printr-un amalgam de stiluri, în fapt imitații ale unora mai vechi (grec – clasic, roman, bizantin, gotic etc.). Acest „formalism dezordonat” era cauzat după cum spune Daniel Rabreau⁹ de trei fenomene, și anume: schimbările politice care au dus la dispariția ordinii sociale a Vechiului Regim; noul sistem de învățământ în domeniul arhitecturii și al artelor frumoase; și, în final, afirmarea individualității arhitectului în contextul disputei sale cu inginerul, în cadrul mai larg al redefinirii statutului profesiunilor liberale. Două dintre aceste idei ar trebui accentuate: în primul rând, ar fi vorba de încercarea puterii politice de a conserva demnitatea unei arhitecturi oficiale (neo – clasicismul secolului XVIII) în condițiile adaptării acestei arhitecturi la noile tehnici industriale. În consecință neo – clasicismul se prelungea în secolul XIX și ajungea să se confrunte cu noile tendințe ideologice afirmate în epocă, tendințe istoriste, nostalgice, naționale. În același timp progresele făcute de arheologie marcau decisiv profilul unei arhitecturi care-și căuta stilul. Ideea reconstituirii cât mai aproape de realitate a sitului arheologic și-a făcut loc și în arta construcției, așa încât s-a ajuns pe nesimțite la o dictatură a modelului, la o recreare a vechilor forme, pe scurt, la imitație și reproducere, caracteristici care țin mai degrabă de structura unei producții la scară industrială.

În al doilea rând, învățământul artelor frumoase a favorizat o anumită concepție asupra istoriei, care s-a fondat pe arheologia științifică și a întărit ideea de identitate națională. Un capitol esențial în cadrul acestui tip de învățământ îl constituia domeniul monumentelor istorice care devenise între timp o ramură de sine stătătoare față de arhitectură. Curentul acesta a influențat întoarcerea către arhitectura greacă, romană, bizantină, gotică și a dus la re-crearea vechilor monumente în termenii unei stricte reconstituirii.

În ceea ce privește prima jumătate a secolului XX trebuie spus că istoria, arheologia nu par să mai dea vreun sens arhitecturii, modernismul și așa – numitul „stil internațional” fiind rupte efectiv de un model care ar fi putut fi luat drept „clasic”. Arhitectura nu mai miza așadar pe reconstituire, ci pe creație.

Am reținut din aceste scurte note două idei care pot să clarifice demersul ce-l întreprindem. Întâi este vorba de proiecția simbolică oficială cu care poate fi investită o construcție, iar apoi de gustul pentru reconstituire istorică al secolului XIX. Amândouă conturează, în opinia noastră, armătura teoretică a unei strategii identitare

pusă în circulație de arhitectura efemeră a pavilioanelor naționale ridicate cu prilejul Expozițiilor universale.

3. Ultimul deceniu al secolului XIX aducea în discuție două concepții expoziționale diferite izvorâte desigur din două ideologii tot atât de diferite. Într-un studiu publicat recent, pornind de la arhitectura expozițională, Simona Corlan face o inspirată comparație între Expoziția universală de la Chicago (1893) și cea de la Paris (1900) accentuând profilul fiecăreia dintre ele: mesianism, peste ocean, apoteoză naționalistă pe bătrânul continent¹⁰.

Expoziția de la Paris din 1900 readucea în prim plan vechea **Rue des Nations** care își făcuse pentru întâia dată apariția în 1878. Până atunci uzanța era ca țara organizatoare să construiască un mare edificiu care să găzduiască în compartimente special amenajate fie categorii de produse (până în 1873, la Viena), fie produse aparținând aceleiași țări. Astfel se năștea ideea pavilionului național¹¹. În 1878, când se revenea la sistemul expoziției unice (modelul **Crystal Palace** de la Londra din 1851), apărea o noutate care va capta de la început atenția vizitatorilor: **Strada Națiunilor**. Fiecare țară participantă la Expoziție avea un pavilion oficial pe o stradă a orașului gazdă care devenea astfel un fel de panoramă universală. Aerul pitoresc și cosmopolit al acesteia avea să-i câștige foarte repede pe francezi, așa încât în 1900 vom regăsi de-a lungul Senei, pe **Quai d'Orsay**, aglomerarea stridentă de turnuri, minarete și cupole reprezentând arhitectura din toate colțurile lumii. Ideea **Străzii Națiunilor** a aparținut lui Georges Berger, comisar însărcinat cu secțiunile străine la Expoziția din 1878. La baza ei stătea desigur gustul secolului XIX pentru reconstituire. Douăzecișisapte de palate care nu aveau aproape nimic în comun au constituit prima **Stradă a Națiunilor**. Amintim câteva dintre ele: fațada Spaniei era o sinteză (desigur, redusă ca dimensiuni) între trei monumente considerate de Comisia regală drept reprezentative pentru arhitectura și istoria spaniolă: Alhambra, Alcazar și Khalifa, în timp ce Comisia Belgiei a ales și îmbinat trei specimene de case din secolul XVI provenind din Anvers, Liègeș și Gand¹². Reconstituirile, ca și caracterul public al unei Expoziții făceau posibilă legătura directă între artă și vulgarizare. Diferitele tehnici folosite pentru construcția fațadelor naționale, apelul la stiluri specifice fiecărei țări, construirea unor decoruri care mimau până la urmă originalitatea creau o iconologie arhitecturală¹³, un clișeu mai mult sau mai puțin penetrant pentru un public largit (era vremea când tocmai se năștea cultura de masă). Acest public putea sesiza sau nu valențele ideologice, naționale cu care pavilioanele erau investite.

Încheiem acest excurs bibliografic spunând că și alți cercetători interesați de Expozițiile universale au dezvoltat în studii cuprinzătoare relația ce se stabilește între arhitectură și simbolistica identității naționale. Amintim aici pe Pascal Ory¹⁴, care privește arhitectura **Străzii Națiunilor** în contextul mai larg al întregului ansamblu expozițional și pe Paul Greenhalgh¹⁵ care se oprește asupra câtorva studii de caz (Franța, Marea Britanie, Statele Unite ale Americii, Germania și Rusia). Desigur că arhitectura Expozițiilor face și obiectul unor capitole din diverse istorii universale

ale arhitecturii (Ragon, Geidion, Hautecoeur etc.), dar perspectiva este cu totul alta. În 1983, Wolfgang Friebe publica la Leipzig un studiu¹⁶ care lua în discuție fiecare Expoziție în parte analizând atent construcțiile grandioase care se ridicaseră cu acel prilej. Este vorba de **Crystal Palace**, construit la Londra în 1851 după planurile arhitectului John Paxton; **Palais de l'Industrie**, conceput de arhitecții J. Barrault și J.M. Viel pentru expoziția de la Paris din 1855; **Palais elliptique du Champ-de-Mars** din 1867 la al cărui proiect au colaborat F. Le Play, Michel Chevalier, J.B.Krantz și G. Eiffel; **Rotunde des Industriepalast** de la Viena din 1873 (planuri realizate de englezul Scott Russell), **Palais du Trocadéro** de la Paris din 1878 proiectat de Hardy și Krantz; **Galerie des Machines**, proiectată de Louis Dutert, **Palais des Beaux-Art**, opera lui Jean Camille Formigé și **turnul Eiffel** din 1889; **Grand Palais** și **Petit Palais** din 1900; **Palais de Chaillot** din 1937, construit pe amplasamentul celui din 1878; precum și o seamă de pavilioane care au făcut vogă în arhitectura timpului, cum ar fi **pavilionul Barceloniei** din 1929 sau **pavilionul finlandez** din 1937 opere ale marelui arhitect A. Aalto. Puține din aceste construcții monumentale au rămas până astăzi (a se vedea **turnul Eiffel**, **Grand Palais**, **Petit Palais**, **Palais de Chaillot**). De obicei, după Expoziție, ele erau demontate. Micile pavilioane de pe **Strada Națiunilor** aveau un destin asemănător. După ce erau demontate, în general, materialele folosite se vindeau. Erau însă și situații când pavilioanele luau drumul țării de origine, unde erau reconstituite și reinvestite cu noi funcționalități. Așa s-a întâmplat, de exemplu, cu pavilionul Greciei din 1900 care, după Expoziție, a devenit la Atena Muzeul de Arte frumoase¹⁷.

4. 1867

Istoria pavilioanelor naționale ale României începe în 1867. Ne referim la construcția din parcul expozițional de pe **Champ-de-Mars** din 1867, executată după planurile arhitectului francez Ambroise Baudry¹⁸. Redăm în continuare descrierea pe care textul catalogului Comisiei princiare române o face acestui pavilion:

„Le pavillon de la Roumanie, construit dans le parc de l'Exposition universelle, n'est pas une reproduction exacte et complète d'un édifice célèbre dans le pays qui le fit élever; c'est plutôt un spécimen d'architecture greco – roumaine, destiné à donner une idée du mode de construction et du style usité dans les monuments religieux et civils des Principautés, en dehors des influences artistique des pays voisins.

Ce style, qui pourrait être un champ de curieuses études archéologiques, garde, malgré certaines analogies avec les construction religieuses de la Russie et quelques détails d'origine arabe, une physionomie qui lui est toute particulière (...).

Les détails d'architecture que l'on trouve dans ce spécimen proviennent en grande partie des dessins et croquis relevés dans les différents districts de la Roumanie, dans les excursions archéologiques entreprises pour rechercher des antiquités roumaines.

Le monument du Champ-de-Mars est précédé, sur une face principale, d'un portique composé de trois arcades découpées en forme de trèfles aigus au sommet:

les ornements qui recouvrent les colonnes et les tympanes des arcades, ceux qui se déroulent sur la frise supérieure bien qu'empruntés `a des constructions byzantines de la Roumanie, ne donnent qu'une idée imparfaite de la richesse des enroulements et des bandes gravée qui décorent certains porches d'église, celui de Stavropoléos `a Bucarest, par exemple, dont tous les refouillements sont accentués par des ors, des tons bleus ou rouges qui accompagnent de la façon la plus heureuse les délicatesses de la sculpture (...).

Le pourtour extérieur du pavillon n'a reçu que des tons fort simples dont le lait de chaux forme toujours la base. On s'est appliqué `a éviter tout ce qui pouvait donner `a ce pavillon une apparence religieuse que la composition du plan ne comportait pas, et l'on a supprimé, par suite, les figures de saints et les scènes religieuses qui garnissent presque toujours les murales extérieures des églises des plus petits villages.

Un grand toit saillant `a plafond, dessiné en dents de loup et peint de couleurs vives, projette son abri sur tout le pourtour; au-dessus et appuyées sur des bases carrées, s'élèvent trois tourelles de formes et de couleurs différentes (...).

Cette disposition singulière et qui n'a, nous le croyons, aucun similaire dans l'architecture ancienne, est celle des clochers placés sur l'avant-corps de l'église épiscopale de Curtea d'Ardgèche, en Valachie (...).

Les bases de ces coupoles sont tracée sur un plan carré, et leurs faces latérales portent la décoration or et bleu qu'on remarque sur le modèle de Curtea d'Ardgèche (...).

Le vide intérieur de la coupole est richement décoré dans le style byzantin; sa coupole, tracée en demi – sphère est bleue, semée d'étoiles d'or; des ornements d'or sur fond rouge entourent chaque fenêtre; un riche entrelac s'étend au-dessus des pendentifs: tous ces détails, ainsi que ceux qui se développent sur les arcs doubleaux, sur les chapiteaux, sur le fût des colonnes, sont inspirés directement par les décorations en usage dans le pays (...)"¹⁹

Aşadar modelul acestei construcţii a fost Biserica episcopală de la Curtea de Argeş. În corespondenţa dintre Alexandru Odobescu, Comisarul general al Principatelor Unite pentru Expoziţia universală şi Ioan (Iancu) Alecsandri, Comisarul delegat la Paris, se pomenea adesea de o lucrare a lui Ludwig Reissenberger având ca subiect tocmai acest monument. Respectivul studiu, care trebuia să se găsească în mâinile lui Ambroise Baudry la Paris când începuseră lucrările pentru construcţia pavilionului, după cum precizează Alexandru Odobescu într-o scrisoare a sa²⁰, a fost tradus în limba franceză şi distribuit vizitatorilor odată cu catalogul expozanţilor. Era proiectată în aceleşi timp şi o traducere în limba engleză, însă aceasta nu s-a mai realizat²¹. Ambroise Baudry a folosit de bunăseamă lucrarea lui Reissenberger pentru edificarea pavilionului din **Champ-de-Mars**. De la Bucureşti i se trimiteau totodată paisprezece fotografii ale Bisericii de la Argeş²², precum şi două reproduceri fotografice şi un desen al Bisericii Stavropoleos din Bucureşti. Lor li s-au adăugat şi alte ilustraţii înfăţişând o seamă de biserici din Bucureşti şi câteva mănăstiri (multe figurează în catalogul obiectelor expuse în galeria **Histoire du travail**) toate putând fi folosite de arhitectul francez pentru detaliile exterioare şi interioare ale construcţiei

din parc, după cum explicit spunea Alexandru Odobescu într-o scrisoare adresată colaboratorului său de la Paris²³.

O machetă a Bisericii de la Curtea de Argeș redusă la 1/14 din original, executată de sculptorul bucureștean Storck după propriile planuri și după cele ale lui Reissenberger și Burelli se găsea și în palatul expozițional, alături de câteva desene ale lui Ștefan Emilian din Iași reprezentând ctitoria lui Vasile Lupu, Trei Ierarhi. Se mai găsea de asemenea și un **Album pitoresc și arheologic** al mănăstirilor din România cu șaizeci de planșe executate de H. Trenk, precum și numeroase obiecte de cult (cruci, cărți bisericești etc.) provenind de la Bistrița, Căldărușani, Cotroceni, Govora, Horez, Văcărești etc.²⁴.

Rațiunea pentru care Comisia princiară a optat pentru Biserica de la Argeș ca simbol identitar se regăsește în **Notice sur les antiquités de la Roumanie**. Inventariind aceste antichități, Alexandru Odobescu construia o continuitate ideală de la epoca romană (ale cărei vestigii erau de găsit peste tot pe teritoriul vechii Dacii²⁵) la cea a ortodoxiei medievale, cu pandantul ei bizantin. Înainte de a discuta arhitectura religioasă de pe teritoriul României, Alexandru Odobescu se oprește îndelung asupra tezaurului de la Pietroasele – Buzău. Concluziv el sugerează o anume influență bizantină care se leagă în economia textului respectiv de afirmația potrivit căreia prin arhitectura religioasă s-ar reface firul întrerupt al tradiției artistice în România²⁶. Nota bene, o tradiție de anvergură având în vedere capodoperele de la Pietroasele, respectiv Argeș, chiar dacă între ele s-au scurs mai bine de zece secole de tăcere. Reînnoarea tradiției artistice văzută din această perspectivă pune în circulație o altă componentă a simbolisticii identitare: religia și Biserica. Potrivit opiniei arhitectului D. Berindey (care părea să aibe statutul unei autorități în materie și publicase în 1862 un studiu despre edificiile religioase din Principate), istoria Bisericii române, legată strâns de Biserica orientală, precum și relațiile românilor cu Imperiul răsăritean au făcut ca în arhitectura religioasă să prevaleze tipul specific bizantin față de oricare alte tipuri. Și era firesc să fie așa, continuă D. Berindey, căci Imperiul bizantin era focarul civilizator²⁷. Așadar Bizanțul putea deveni pentru români un pașaport de prestigiu în fața Europei, mai ales din perspectiva unei religiozități secular asumate, care părea să definească istoric ideea națională:

„La religion a été pour les Roumains la base sur laquelle ils ont appuyé leur existence nationale (s.n.). Dès les temps les plus anciens, nous les voyons attachés à conserver, comme un palladium sacré, les croyances de leurs pères; il en résulta pour eux une force de résistance contre laquelle vinrent se briser, comme sur un rocher, les flots des barbares; les hordes envahissantes passèrent sur eux sans les abattre. Plus encore, ils parvinrent en 846 à convertir au christianisme les Bulgares, qui s'étaient établis près d'eux et avec lesquels ils vécurent longtemps étroitement liés. **Les droits de la nation, basés sur la foi** (s.n.) s'affirmèrent encore davantage dans le temps plus modernes. En face de l'islamisme conquérant, ils se sont donné la tâche de défendre leur indépendance et de lutter pour la civilisation: aussi le signe de la conquête, la mosquée mahométane, ne put – elle jamais s'élever sur la sol de la Roumanie.“²⁸

În încheierea Notiței, Alexandru Odobescu scria câteva pagini despre istoricul artelor minore și despre tipografiile din România. El ordona astfel un posibil muzeu al artei vechi românești. Deci românii se puteau revendica atât de la antichitatea romană, cât și de la strălucirea bizantină a evului de mijloc. Între ele, trona fără tăgadă capodopera artei gotice (tezaurul de la Pietroasele), liantul unei istorii continue. Sigur că o asemenea construcție putea avea coerență pentru Comisarul general al României, dar pentru un François Ducuing nu rămânea decât întrebarea, lăsată după cum însuși mărturisește în seama istoricilor, cum s-a putut ca un popor latin să opteze pentru Biserica de rit grec?²⁹

Dacă unii observatori au rămas cu întrebările, mulțumindu-se să accentueze caracterul bizar al pavilionului românesc³⁰, majoritatea recunoșteau fără echivoc tradiția bizantină a arhitecturii religioase din Principatele dunărene. Nu scăpau din vedere nici componentele orientale mai mult sau mai puțin pronunțate (mai ales în ceea ce privește stilul ornamentației, care era fie hispano – maur³¹, fie pur și simplu arab³² sau oriental în general³³). Erau însă unii care îndepărtau arhitectura pavilionului de aria sa culturală găsindu-i analogii în goticul flamboiant occidental, așa cum făcea de exemplu Théophile Bilbaut în articolul său despre România din *Revue de l'Exposition universelle*³⁴. Cu toții însă subliniau că pavilionul românesc era expresia tipică a unei arhitecturi aflate între două lumi³⁵.

Deși era conceput să exprime altceva, deși avea în spatele său o ideologie care trimitea mai degrabă către izvorul civilizației creștine, pavilionul României din **Champ-de-Mars** a consacrat totuși un clișeu care avea în realitate alte surse. Sigur că intenția Comisiei princiare era să îndepărteze pe cât posibil caracteristica orientală adesea atribuită României și românilor. Însă arhitectura nu putea nicidecum servi acestei intenții. Se știe că la începutul preparativelor pentru Expoziția universală s-a discutat amplasarea în parc a unei gospodării țărănești. Ideea s-a materializat doar în câteva planșe ce au fost prezentate alături de celelalte exponate ale României³⁶. Pendularea între aceste două universuri, cel al sacralului, al ortodoxiei și cel al lumii rurale, păstrătoare a vechilor tradiții romane³⁷ constituie, în opinia noastră, miezul propagandei identitare românești la Expozițiile universale din secolul XIX. Riscul asumat al orientalismului aducea cu sine câștigul unei idei prestigioase: sursa artistică bizantină. Pe când acareturile primitive ale unei gospodării țărănești, chiar cu plugurile lor din vremea lui Virgiliu³⁸ nu arătau nicidecum de la sine că acei țărani își aveau strămoșii în vechea Romă.

1889

Anul 1889 era pentru francezi anul Centenarului Revoluției. Sub semnul acestei aniversări a fost organizată și Expoziția universală, motiv pentru care majoritatea regatelor europene n-au onorat invitația guvernului francez³⁹. Doar Grecia, Norvegia și Serbia dintre acestea au venit la Paris în mod oficial; restul, printre care și România, n-au făcut-o, lăsând însă loc inițiativelor particulare⁴⁰.

În fruntea Comisiei române pentru Expoziția universală s-a aflat prințul George Bibescu. În mai puțin de un an (august 1888/mai 1889) el a organizat o expoziție

națională despre care s-a vorbit îndelung⁴¹. Și aceasta în ciuda unor dificultăți financiare și șicane politice deloc de neglijat⁴².

În 1889, Comisia română a mizat mai mult pe convivialitate decât pe o prezență sobră, încărcată de simboluri. Sigur că fațada monumentală a secțiunii românești din palatul expozițional pune în valoare câteva specimene de domuri și portice caracteristice arhitecturii religioase. Înăuntru erau reproduse interioare de biserici, iar exponatele se găseau rânduie în vitrine de un curat stil bizantin⁴³. Dar ceea ce a făcut deliciul publicului au fost cele două pavilioane naționale aflate în prelungirea unei mari atracții a Expoziției (**Rue du Caire**): restaurantul și pavilionul vinului. George Bibescu inaugura expoziția română cu un dineu (30 mai 1889) la care a invitat, printre alți notabili, pe însuși președintele Consiliului de Miniștri al Franței din acea vreme (Tirard). Dineul a avut un succes enorm, presa ocupându-se pe larg de el⁴⁴.

Restaurantul românesc ca și pavilionul vinului reconstituiau la Paris specimene de arhitectură rustică. Dacă pentru **Republique illustrée**, restaurantul era o reproducere fidelă a vieții naționale⁴⁵, pavilionul vinului, construit din trunchiuri de brad suprapuse, cu un acoperiș de paie, avea ceva din casa țaranului român, dar și din izba rusă⁴⁶ (opinie împărtășită de **L'Exposition de Paris de 1889**). Am dori să ne oprim mai mult asupra restaurantului. Acesta era, potrivit jurnalelor vremii (**L'Indépendance belge**⁴⁷, **Le Figaro**⁴⁸, **L'Illustration**⁴⁹ etc.), o casă (cabană) țărănească având ziduri și turnuri proprii, cu streășină, prispă, lambriuri și grinzi de lemn detașate de corpul propriu-zis al construcției. Ferestrele mici, împreună cu acoperișul de paie, ca și cu toate celelalte elemente îi dădeau o notă rustică, extrem de originală. Înăuntru, pereții erau împodobiți cu covoare și stoffe viu colorate, țesute de țărânci, precum și cu ceramică sau vase de lut ars de forme și ornamentații curioase aduse din toate colțurile României (Brătești, Câmpulung, Gorgota, Oboga, Vaslui etc.). În preajma teighelei se găseau rafturile pline cu sticle de țuică și vin care încingeau atmosfera, de îndată ce lăutarii începeau să cânte și femeile frumoase, îmbrăcate în costume naționale, turnau în cămile mereu goale ale oaspeților.

Renunțând la combinații arhitecturale care puteau da un pavilion hibrid (precum cel din 1867), Comisia română a optat de această dată pentru reprezentativitatea casei țărănești, dublată de ambianța specifică a unui han. Adăugând aici și fațada monumentală, care aducea în lumină vechile tradiții artistice bizantine, putem spune că nu au existat schimbări evidente de sens în ceea ce privește construcția identitară.

1900

În memoriile sale, Alexandru Tzigara Samurçaș scria despre două din cele patru pavilioane românești de la Expoziția universală de la Paris din 1900. Criticând amplasarea pavilionului central⁵⁰, precum și superficialitatea documentării în România a arhitectului francez Camille Formigé⁵¹, el arăta că edificiul în care se combinau o seamă de elemente heterogene s-ar fi vrut un fel de biserică în stil românesc.

Comentând în continuare raportul Comisarului general al României, Dimitrie C. Ollănescu, Alexandru Tzigara Samurcaș sublinia:

„Comisarul general, care a moștenit o lucrare începută de un predecesor liberal demisionat⁵² ne descrie (Rap. p. 55) că/intrarea principală avea mărirea gingășie (sic!)/a ușilor de la Horezu; ferestrele erau copiate după cele de la Stavropoleos, coloanele intrărilor laterale de la Argeș și Horezu, iar pe fațada principală arcul marelui timpan, a cărui curbă producea un puternic efect, era împrumutat de la Argeș și împodobit cu streășina policromă de la Trei Ierarhi, de la care s-a luat și brâul bogat care încinge întregul monument. Cu toată împetrirea și cu toate turlele de la Argeș, nu am regăsit nici/gingășia mărirea/și nici/simbolul/artei române ce avea pretenția să redea acest mixtum compositum arhitectural.“⁵³

„Aceeși critică era făcută și stilului restaurantului românesc care îmbina elementele unei case țărănești cu pridvor având coloanele împrumutate de la Antim, iar ciubucele și înfloriturile smălțuite de la bisericile din Hârlău și Sf. Nicolae din Iași⁵⁴. De remarcat este faptul că pentru restaurant mai existase un proiect. Acesta aparținea arhitectului român Ion Mincu, recunoscut în literatura de specialitate ca un deschizător de drumuri în ceea ce privește afirmarea specificului național în arhitectura românească de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX. Proiectul său n-a stat la baza pavilionului restaurant al României de la Paris, dar el s-a materializat în 1892 în București. Edificiul va fi cunoscut sub numele de „Bufetul“ de pe șoseaua Kiseleff și se pare că destinul său n-a fost deloc efemer⁵⁵.

Al treilea pavilion al României (Chioșcul Tutunului) a fost executat după planurile lui Petre Antonescu, laureat (ca și Ion Mincu) al Academiei de Arte frumoase din Paris. El a proiectat o construcție „în forma străvechilor fântâni monumentale ce se mai găsesc ici și colo în țară și din care se mai păstrează un frumos model în județul Râmnicul Vâlcea, pe lângă Horezu“⁵⁶.

În fine, al patrulea pavilion a fost ridicat în parcul de la Vincennes. Fără a avea o relevanță arhitecturală în sensul pe care îl urmărim aici, el prezenta la intrare un derek monumental ce avea în vârf tricolorul, iar corpul principal avea forma unui rezervor de petrol pe suprafața căruia erau înscrise numele celor mai importante stațiuni de extracție din România⁵⁷.

Aspectul eclectic al pavilionului central, deloc surprinzător pentru tendințele arhitecturii vremii nu va rămâne nebagat în seamă. Atât ghidurile Expoziției, cât și presa se vor opri cu atenție și interes asupra lui. De exemplu, jurnalul *L'illustration* din 2 iunie 1900 sublinia firescul îmbinării atâtor elemente de construcție dar conchidea că rezultatul acestei îmbinări nu este decât o mostră de arhitectură hibridă:

„...mettons que ce soit une église byzantine tronquée et désaffectée“⁵⁸.

Construcția de tip bizantin era specifică și Serbiei și Greciei. Fiind deja trei țări care se revendicau de la această tradiție artistică, era firesc să se repropoaze celei din urmă că nu a optat pentru un model antic din epoca lui Pericle⁵⁹. Nu trebuie să ne închipuim însă că pavilionul grec nu avea și câteva elemente din arhitectura antichității. Remarcăm totodată că Grecia a pendulat întotdeauna între cele două tradiții ilustre în ceea ce privește construcția pavilioanelor sale și în general în concepția identitară vehiculată cu prilejul Expozițiilor universale de la sfârșitul

secolului XIX. În 1878 și 1889 predomina modelul antic cu frize înfățișând scene de pe Acropole, cu construcții având coloane înalte și bine fasonate, cu capiteliuri dorice, ionice sau corintice care au făcut deliciul neoclasicismului. În fapt, neoclasicismul era în secolul XIX curent internațional, Atena însăși integrându-se în acest peisaj arhitectural⁶⁰. Ceea ce putea să însemne că Grecia istorică era mai degrabă bizantină.

Revenind la pavilionul României trebuie să spunem că percepția lui a perpetuat un vechi clișeu; stil bizantin, dar în același timp și stil oriental:

„Le style religieux du monument frappe le visiteur. Ses dômes et ses clochetons, artistiquement ornés, sont en effet, la reproduction de ceux de très anciens monastères et cathédrales roumains, ainsi que la porte et les fenêtres de la façade principale. L'architecture orientale roumaine se retrouve dans les motifs de décoration polychrome qui ornent les différentes façades”⁶¹.

1937

Operă a arhitectului Duiliu Marcu⁶², pavilionul central al României de la Expoziția universală de la Paris din 1937 nu mai era doar o simplă îmbinare arhitecturală retrospectivă, așa cum fuseseră cele anterioare, modelate eclectic după bisericile românești din secolele XVI și XVII. De această dată pavilionul era o construcție în sine și chiar dacă unii observatori vedeau în el semnele unei specificități naționale⁶³ sau romano – bizantine⁶⁴, el se integra perfect în curentul modernist din România anilor '30 și '40, care-i avea ca promotori pe arhitecții Horia Creangă, Octav Doicescu, Duiliu Marcu etc.⁶⁵. Această perspectivă care justifică opțiunea Comisarului României pentru Expoziție (Dimitrie Gusti) era susținută și de spiritul care domnea în acea vreme în arhitectura mondială. Așadar, nu se puteau vedea în preajma **palatului Chaillot (grădina Trocadéro)** decât construcții monumentale care erau expresia netă a modernismului.

Componenta ideologică vizibilă în arhitectura fațadelor la acea dată privea doar propaganda totalitară (spunând aceasta facem referire la impozantele pavilioane ale URSS și Germaniei amplasate unul în fața celuilalt⁶⁶).

În preajma lor se găsea și edificiul reprezentativ al României. El era construit într-un stil sobru din marmoră de Rușchița, avea fațada în arcade, iar intrarea principală era străjuită de un arc înalt de douăzeci și doi de metri. Chiar dacă fațada răspundea unor cerințe noi, frescele din interior ca și decorația (nu vorbim de exponate) vădeau clar recursul la ideea de identitate națională. Ne gândim afirmând aceasta la basoreliefurile din grădina pavilionului: Romanii (autorul I. Basarab), Dacii (Margareta Cosăceanu), Nașterea poporului român (Paul Scorțescu) sau la lucrările în mozaic ale Norei Steriade care reprezentau legenda raiului și iadului din basmul Ilenei Cosânzene⁶⁷. În interior, pe coloanele hall-ului Fundațiilor Regale erau ilustrate în frescă (autor Magda Iorga) figurile voievozilor și regilor României (Mircea cel Bătrân, Alexandru cel Bun, Ștefan cel Mare, Radu cel Mare, Neogoe Basarab și Doamna sa Mița, Petru Rareș și Doamna sa Elena, Mihai Viteazul, Matei Basarab, Vasile Lupu, Șerban Cantacuzino, Constantin Brâncoveanu, Dimitrie

Cantemir, Nicolae Mavrocordat, Grigore Ghica (cel decapitat în 1777), Alexandru Ioan Cuza, Carol I, Ferdinand I și Carol II)⁶⁸.

Și alte țări au optat pentru același tip de reprezentare a istoriei naționale. Spre exemplu, Polonia. Pavilionul polonez care era construit în formă de turn având în vârf o statuie reprezentând o femeie cu o acvilă albă în mâna stângă (**Polonia restituta**), găzduia în prima încăpere șapte statui monumentale reprezentând eroii a zece secole de istorie: regele Boleslaw, prințul Jagellon, Copernic, Kosciusko, Mikiewicz, Chopin și mareșalul Pilsudski⁶⁹.

Fără să discutăm valențele ideologice ale unui astfel de panteon național care legitima o autoritate în funcțiune ne permitem să subliniem că exemplele de mai sus sunt expresia unei schimbări radicale în ceea ce privește politica expozițională. Arhitectura se integra așadar într-un context care uniformiza stilurile naționale, așa încât ea ajungea să vehiculeze doar obsesiile propagandei totalitare (volumi supradimensionate și înălțimi amețitoare). Nu trebuie uitat totodată că era vorba de prima parte a secolului XX când/stilul internațional/ se impusese, Expoziția din 1937 fiind doar un exemplu.

La Barcelona în 1929, la Bruxelles în 1935 și, mai apoi la New York în 1939 reprezentarea națională s-a repliat în câteva elemente de decorație interioară sau exterioară, ceea ce nu era o noutate, ci mai degrabă o deplasare de greutate a semnului identitar.

5. „Nous sommes venus `a Paris des montagnes et des Bouches du Danube, par des voies que nous connaissons bien (...) Mais ce qui, malgré tout, nous a aidés `a conserver notre originalité et notre puissance créatrice a été la conscience limpide, de faire partie aux côtés de la France, d'une communauté de race, de langue et d'âme. Notre latinité nous donnait le droit sacré de nous rapprocher de la France et lui imposait presque comme un devoir de nous accueillir.

Nous sommes, de l'héritage latin, la branche la plus lointaine.

Dans cet Orient, où nous avons été placés par nos ancêtres romains comme un mur de défense de l'Empire, nous sommes restés jusqu' aujourd' hui accomplissant la même mission en dépit des vagues qui ont déferlé sur nous au cours des siècles. Ces vagues nous ont parfois submergés, mais le mur était de granit et avait été construit, comme les Romains savaient le faire, pour l'éternité. Devant la vague, il est resté inébranlable.”⁷⁰

Tema latinității parcurge, așa cum bine se observă, discursul lui Dimitrie Gusti pronunțat la Paris în 1936, cu ocazia inaugurării lucrărilor la pavilionul României. Accentele sale nu se îndepărtează deloc de cele ale lui Alexandru Odobescu din **Notice sur la Roumanie** (1867). Latinitatea așadar a rămas o constantă a construcției identitare. Alături de tradiția bizantină și prospețimea unei vieți patriarhale⁷¹, ea contura imaginea României la Expoziția universală de la Paris din 1937, reproducând de fapt vechile intenții propagandistice. Numai că atât casele țărănești, cât și bisericile intraseră definitiv într-un muzeu de anticități, într-o clădire funcțională și perfect integrată⁷². Iar într-un muzeu istoria se scrie altfel decât pe pereții exteriori ai unei clădiri efemere.

I. Documentar

1. „Quand, dans le parc, au sortir d'une excursion au temple Mexicain, dont l'aspect sépulchral, coïncidant avec les funèbres images évoquées par le fléau de la guerre, navre le coeur et les yeux, le voyageur se dirige, guidé comme vers un phare, par la flèche de la mosquée de Brousse, il s'arrête forcément dans une oasis de verdure et de fleurs où s'épanouit, avec sa construction gracieuse et ses délicates peintures, une fleur architecturale aux trois minarets, synthèse inspirée à M. Baudry par l'étude des beautés multiples des constructions Roumaines.

Qui a vu cette pimpante et coquette chapelle à la triple coupole, et son porche aux arcades mixtes entre le genre oriental et le gothique flamboyant, avec ses grandes figures peintes, dont l'or et les vives couleurs nous promènent incertains entre les missels gothique et les enluminures Byzantines, qui a vu ces fenêtres, à riches vitraux, autour desquelles s'enlance la feuille et la fleur, comme le cadre autour du tableau, ne peut perdre la souvenance de cette ravissante vision.

Cette image des coupoles Roumaines suffit donc pour que, sans incertitude et en pénétrant dans la galerie des machines, par la porte de Russie, le visiteur se reconnaisse immédiatement, comme en pays ami, à la vue des deux coupoles d'azur, d'or et d'acier qui se dressent, à côté des croissants et des crinières ottomanes, au seuil de la Roumanie: Tels aux fêtes des Tuileries, sous leur armure étincelante, le cimier flottant, l'épée au poing, se tiennent immobiles les cent – gardes de l'Empereur (...).“

(Théophile Bilbaut, **L'Espagne, la Grèce et la Roumanie**, in „**Revue de l'Exposition universelle de 1867**“, (extras) Paris, Dentu, 1867, p. 63)

2. „Un des pays qui a le plus fait parler de lui à l'Exposition est, sans contredit, la Roumanie. Ce résultat est du principalement au gentil chalet – restaurant que le comité roumain a fait installer dans le prolongement de la rue du Caire et qui est un des clous de l'Exposition.

C'est que ce n'est pas simplement un restaurant banal où l'on ne va que pour manger, boire et s'empresse de demander l'addition; le cabaret roumain constitue, au contraire, une véritable exposition nationale et des plus pittoresques. Outre l'architecture du pays, représentée par la construction même, la décoration intérieure avec des tapis, des étoffes et des poteries roumaines très curieuses, le cabaret roumain a cette particularité qu'il reproduit fidèlement une partie de la vie nationale

roumaine et que le public s'y croit vraiment transporté sur les bords du Danube, à trois mille kilomètres de Paris. Tout concourt à donner cette illusion: la musique des **lautars**, cette musique qui fait tourner bien des têtes, a cause de la virtuosité des artistes naturels qui l'interprètent avec autant de sentiment et douceur; les jeunes filles roumaines, qui sont là pour le service et qui sont toutes authentiques, venues de si loin pour nous montrer la beauté de la femme roumaine sous son superbe costume national; enfin les plats et les boissons roumains, prouvent qu'on trouve encore en Europe une bonne cuisine en dehors de la cuisine française et des crus qui valent les nôtres. Les vins de M. Ionescu surtout les blancs, ceux de **Dragashani** et la **tamaiosa**; une espèce de muscat fort agréable à boire, auront beaucoup contribué à faire une grande réputation aux vins roumains (...).“

La succès de cette partie de l'exposition roumaine a été si grand, que toute la société élégante de Paris, tous les artistes et les hommes de lettres, ainsi que les étrangers de distinction ont tenu la visiter; et nous pouvons citer parmi les personnes les plus marquantes, le prince et la princesse de Galles, le roi de la Grèce, le roi Dinah – Salifou, la reine Isabelle d'Espagne etc (...).

(**La Roumanie à l'Exposition**, in „**L'Illustration**“, 47^e année, No. 2427, Samedi 31 Août, 1889, p. 180).

3. „La construction du pavillon de la Roumanie avait été confiée à M. Formigé, l'architecte des palais des Beaux – Arts et des Arts libéraux de 1889. Il s'est inspiré des principaux édifices du pays, tels que les églises d'Argesh et de Jassy et le monastère d'Horezu, pour édifier un monument qui ne pouvait échapper au style byzantin, le troisième de la rue des Nations, mais qui présentait, par un emploi plus large de la pierre et par l'élévation des dômes, d'agréables variantes.

La Roumanie avait réuni dans son pavillon son exposition artistique et industrielle. L'industrie était surtout représentée par des fabriques importantes de pâte de bois et par des mines de sel gemme dont une avait envoyé une sphère massive de 2 mètres de diamètre, reposant sur un piédestal également en sel de 1^m, 50 de hauteur.

L'exposition d'art rétrospectif du premier étage eût été plus intéressante si on n'en avait pas distrait pour les mettre mieux en sûreté au Louvre, les pièces d'orfèvrerie en or massif connues sous le nom de trésor de Petrossa et qui auraient appartenu à Alaric. Il restait au moins, avec d'anciennes broderies religieuses un manuscrit enluminé par la reine elle – même, Carmen – Sylva (...) aussi bon peintre que bon écrivain“.

(**La Rue des Nations**, in A. Quantin, **L'Exposition du siècle/14 avril – 12 novembre 1900**, éditat de revista „**Le Monde Moderne**“, Paris, (f.a.), pp. 157/8.

4. „Pas plus que les proportions territoriale, les voisinages géographiques n'on pas été observés dans la rue des Nations. C'est ainsi que la Grèce a été placée entre la Serbie et ... la Suède: la Perse, entre Luxembourg et Perou. Rien `a apprendre `a cet arrangement fantaisiste, puisqu'il est harmonieux. – A parler franc d'ailleurs, je crois bien que toutes les constructions du Quai d'Orsay auraient pu être groupées indifferemment dans n'importe quel ordre: cela serait toujours arrangé.

Donc nous n'avons pas ici l'image politique du monde civilisé. Nous avons seulement de chaque pays une image architecturale tout `a fait indépendante de sa voisine. Cependant plusieurs des pavillons de la rue des Nations ont entre eux certains rapports étroits qui permettent des rapprochements. Les uns sont construits eu matériaux durables; les autres en staff. Les uns sont le moulage fidèle d'une oeuvre ancienne; les autres sont seulement inspirés des types d'architecture les plus usités dans chaque pays, ou se composent de fragments empruntés `a divers édifices et raccordés avec art. Les uns ne renferment que des galeries de tableaux, des collections artistiques, des salons de réception et sont comme des ambassades luxueusement meublés; les autres contiennent toute l'exposition d'un petit pays, sont remplis de produits commerciaux, sont aménagés en bazars. Dans ces divers ordres d'idée, on pourrait trouver entre les pavillons de la Grèce et de la Perse – s'il était nécessaire – plusieurs points de contact.

Les briques bleues du pavillon de la Grèce se marient `a des briques roses pour un effet d'une grâce charmante, qu'a vivement goûté M. Anatole France...“ Ce qu'il faut louer en cet ouvrage, fait-il dire `a M. Bergeret visitant l'Exposition, c'est que la matière en est précieuse ou tout au moins sincère. Qualité rare en une construction foraine. Aussi voyez comme la couleur en est fine et birillante, comme les bleus et les roses de ces faïences sont doux, et admirez que sous ce porche la marbre des colonnes blanches `a des veines d'agate... Il n'y manque qu'une enceinte de lauriers des colombes sur les tuiles de ses coupoles, et le soleil de l'Attique“ – „Avez-vous vu, repond l'ami qui donne `a M. Bergeret la réplique, avez vous vu sur la route poussiéreuse d'Athènes, dans les gris oliviers, les murs roses du monastère Daphné. Je songe `a Daphné devant ce joli édifice, construit d'une façon très originale sur le thème de l'art byzantin...”

L'ossature des arcs et des coupoles est de fer repoussé. L'architecte, M. Lucien Magne a su réaliser ainsi une oeuvre moderne en mariant de la grâce antique `a un /matériau/ nouveau.

C'est grand dommage seulement que les viticulteurs de Péloponèse, les épiciers et les droguistes d'Atènes ou de Patras n'aient pu trouver place dans les galeries de l'Alimentation. Il fallait bien qu'ils exhibassent quelque part leurs figues, leurs huiles et leurs vins. In en ont rempli le pavillon hellène, dont ils ont fait une épicerie.

Si vous venez demander `a l'Exposition des données certaines sur les ressources des dix nomarchies, sur le raisin de Corinthe et sur la résine des lentisques, franchissez le seuil du joli monastère bleu et rose: vous y trouverez des documents et des échantillons. Mais si vous ne cherchez que des impressions et des images de beauté, si vous vous plaisez au charme particulier qui émane des coupoles et des portiques de M. Lucien Magne, ne courez pas après la désillusion certaine, restez dehors."

(**La Rue des Nations. La Grèce**, in „L'Illustration“, 58^e année, No. 2990, 16 Juin 1900, p. 378.)

5. „Le plus bel emplacement de la rue des Nations était échu `a la Serbie. Dégagé de tout voisinage, `a l'angle du quai et du pont de l'Alma, son pavillon soutenait avec succès la curiosité de tous les regards. Dans le style serbo – byzantin, des assises de pierre et de brique offraient l'alternance heureuse du blanc et de la couleur. Des coupoles de bronze reluisaient au soleil. Les effets n'étaient dus qu'`a la peinture du plâtre, qui apparaissait bien par endroits, mais la construction de l'architecte Baudry était en cela logée `a la même enseigne que la plupart des palais. Le monument n'en était pas moins très brillant et d'une note nouvelle pour nos yeux occidentaux.

On aurait voulu trouver `a l'intérieur, comme en Hongrie et toutes proportions gardées, le rappel d'un passé qui eût ses époques de gloire. Au XIV^e siècle, le tsar Douchan de Serbie possédait tout les Balkans et fût sur le point de conquérir Constantinople. Les peintres serbes Ivanovitch et Murat ont relaté ses exploits dans les salles du Grand Palais. Ils semblaient oubliés ici pour faire place `a une exposition purement agricole et industrielle, plus importante d'ailleurs qu'on n'aurait pu s'y attendre d'une nation encore `a l'aurore du progrès économique.

Les arts décoratifs étaient représentés par les fins dessins de l'Orient, et par une belle collection de costumes nationaux, dont beaucoup sont encore en usage chez ce peuple amoureux des couleurs et de la parure."

(**La Rue des Nations** in A. Quantin, *op. cit.*, pp. 151/2.)

6. „Roumanie, un nom si doux qui chante sur les lèvres, un pavillon de marbre aux portes de bronze, tel est le double aspect que revêt la participation roumaine `a l'Exposition des Arts et des Techniques. Toute la poésie et toute la force d'un pays ami et allié.

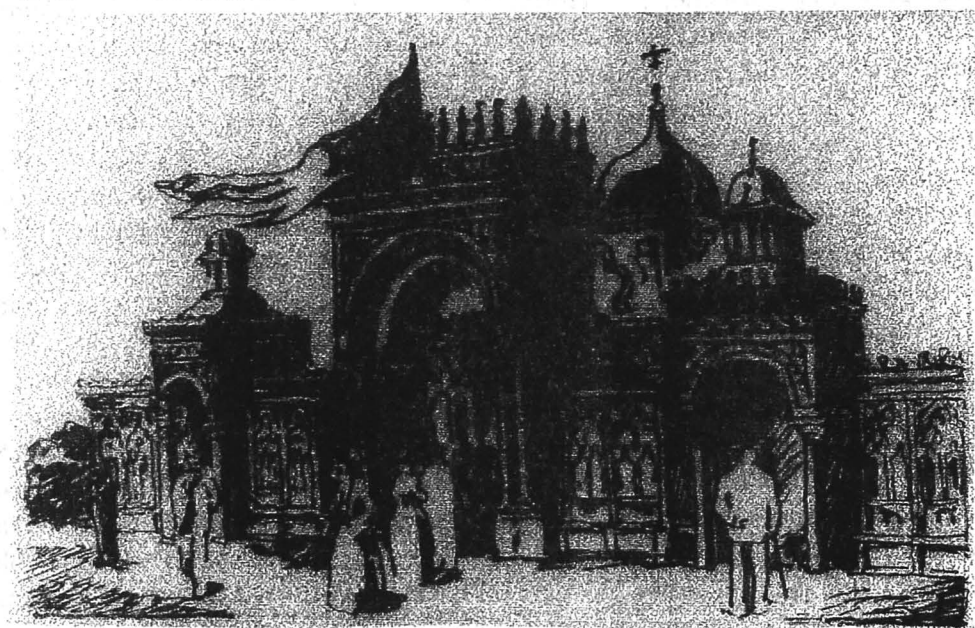
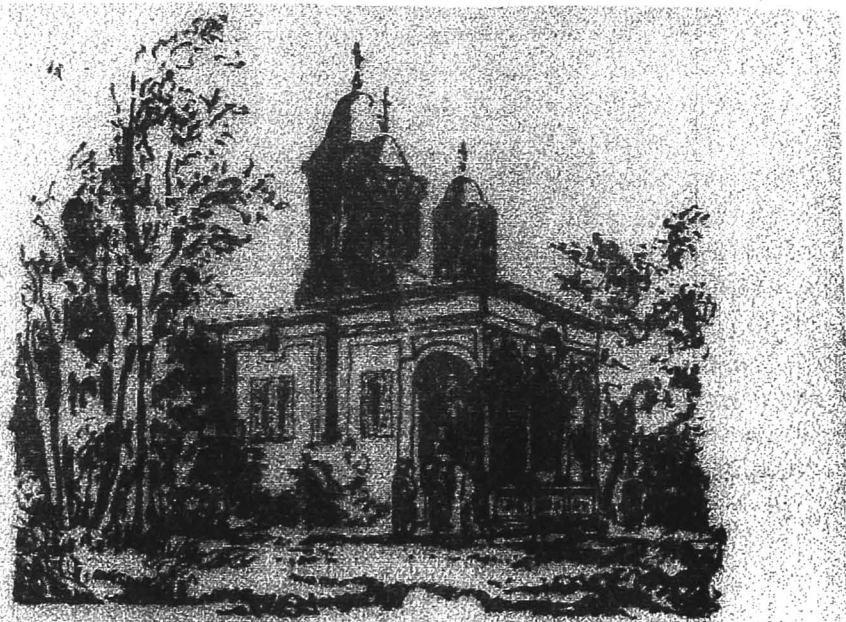
Ce n'est pas sans raison que pour bâtir la Pavillon de la Roumanie, on a choisi le marbre, cette pierre qui symbolise mieux la durée de la beauté. //A thing of beauty is a joy for ever//, disait Keats. Solidement construit en marbre roumain de Ruschița par l'architecte Marco Duilliu, dans un style très sobre aux lignes pures, le Pavillon de la Roumanie est un des ceux que l'on voudrait ne pas voir disparaître quand l'Exposition prendra fin. En attendant on le visite et on le fait. (...)

Mais, quel que soit l'attrait du passé et de la nature, quand on a pris contact avec le folklore roumain dans les villages, quand on a visité les vieux monastères et les vieilles églises, quand on a rêvé devant la séduction sans pareille des eaux du Danube, dans cette vallée que suivirent les légions de Trajan, quand on a gravi les pentes des Karpates au sommets neigeux c'est à Bucarest qu'il faut revenir. Bucarest, la //capitale sans faubourgs//, n'est pas seulement la //ville des jardins// toujours fraîche et accueillante. Elle est vraiment le centre politique et intellectuel du pays. Il faut y aller pour juger à quel point la volonté royale rayonne de cette capitale. Il faut y aller aussi pour admirer le développement de l'actuelle école roumaine de peinture, si intéressante, si vivante dans ses recherches. On pense à tout cela en parcourant les salles réservées à la peinture et au tourisme; on y pense et on en parle. On en parle, ne serait-ce qu'en savourant la bonne chère et les vins du pays au restaurant roumain, construit tout près du pavillon; et nul doute que des nombreux visiteurs ne se rendent pas bientôt à l'appel d'un peuple dont on connaît l'exquise politesse et la remarquable courtoisie."

(**Nos alliés chez nous. La Roumanie**, in „L'Illustration“, 95^e année, No. 4917, 29 mai 1937, Supplément LXX.)

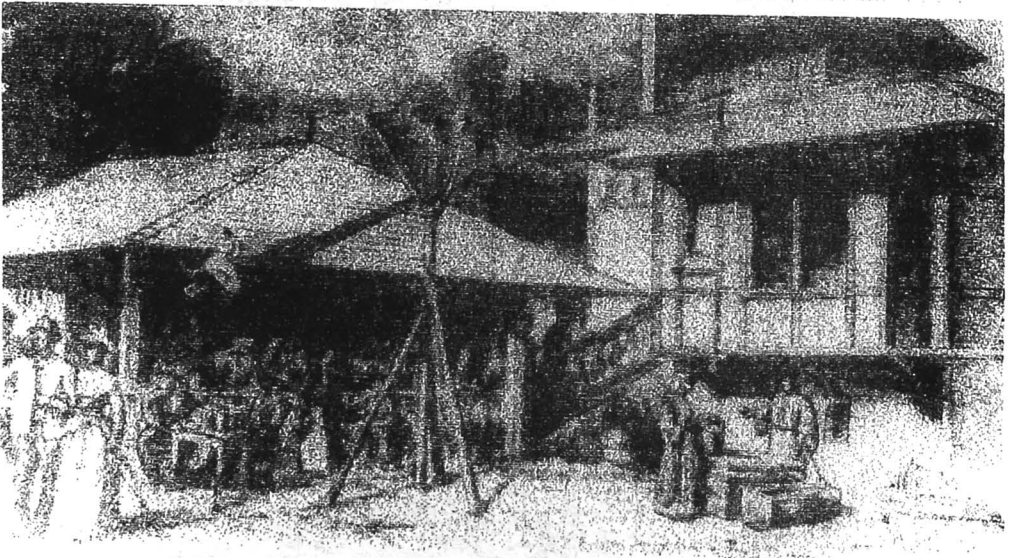
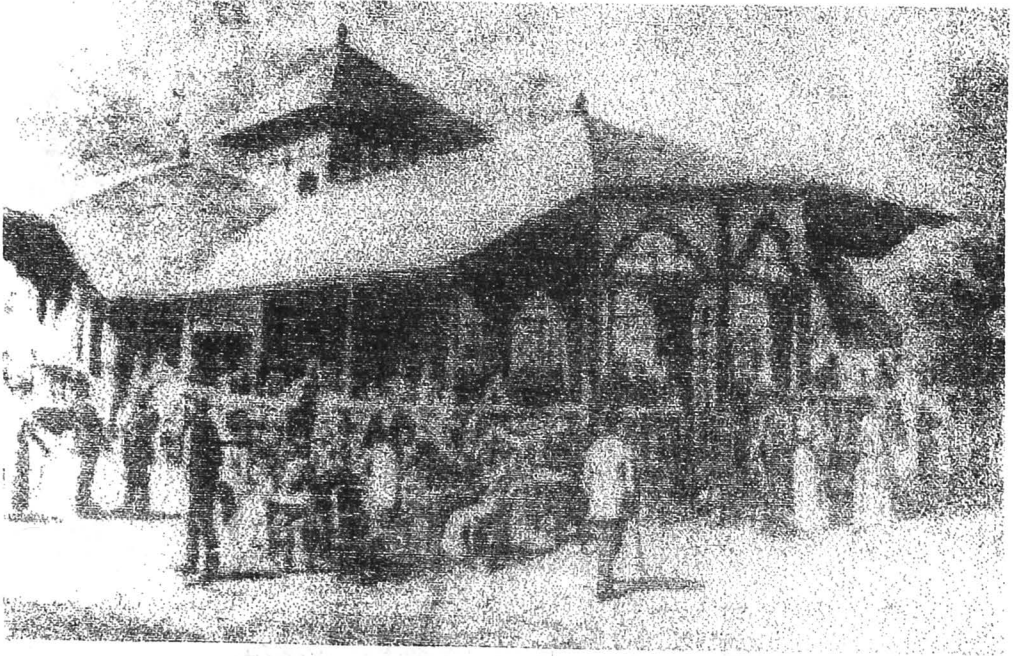
7. „Les quatre architectes polonais, qui ont présidé à la conception de ce pavillon, ont érigé un ensemble de bâtiments unis par des portiques et des galeries. La rotonde de pierre blanche, qui en forme l'antrée, est surmontée d'une statue cuivrée, emblème de la Victoire. Le hall d'honneur, panthéon en miniature, évoque les faits historiques glorieux de cette nation. Il met en évidence le lien entre le passé et le présent. Sept statues représentent les Polonais réputés les plus illustres: Le roi Boleslas le brave vient en tête, en sa qualité de principal fondateur de l'indépendance; le prince de Lithuanie, qui unit pacifiquement son pays à la Pologne par son mariage avec la reine Hedwige; Copernic, qui renouvela l'astronomie par sa publication sur les révolutions des globes et fit ainsi comprendre le véritable système du monde; Kosciuszko, le vaillant chevalier, qui prit part à des insurrections contre la Russie; le poète romantique Mickiewicz, professeur de littérature slave au Collège de France, et dont la statue s'élève sur la place de l'Alma; le célèbre compositeur Chopin, né près de Varsovie, d'origine française; le Marechal Pilsudski, restaurateur de l'indépendance après la grande guerre et premier Président de la République. Si Jean Sobieski n'a pas sa statue, il n'en est que mieux honoré comme héros national, puisque trois épisodes de ses victoires sont brodés en relief sur une tapisserie de valeur inestimable, de trente mètres carrés, suspendue au plafond: travail admirable sur une trame genre Gobelin. Un merveilleux dais de plusieurs mètres de longueur porte les armes des rois de Pologne, bel ouvrage sur cuir repoussé (...)."

(Paul Dupays, **Voyages autour du monde. Pavillons étrangers et pavillons coloniaux à l'Exposition de 1937**, Paris, Henri Didier, 1938, pp. 168/9.)

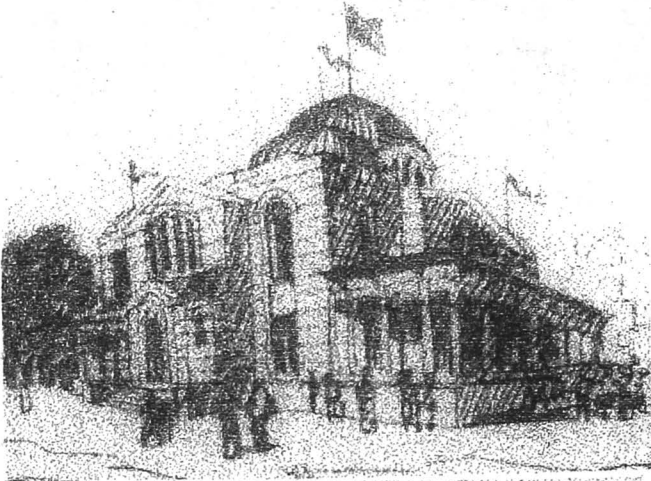


1. Pavilionul României de pe Champ-de-Mars/1867; reproducere după „*L'Exposition universelle de 1867 illustrée*“

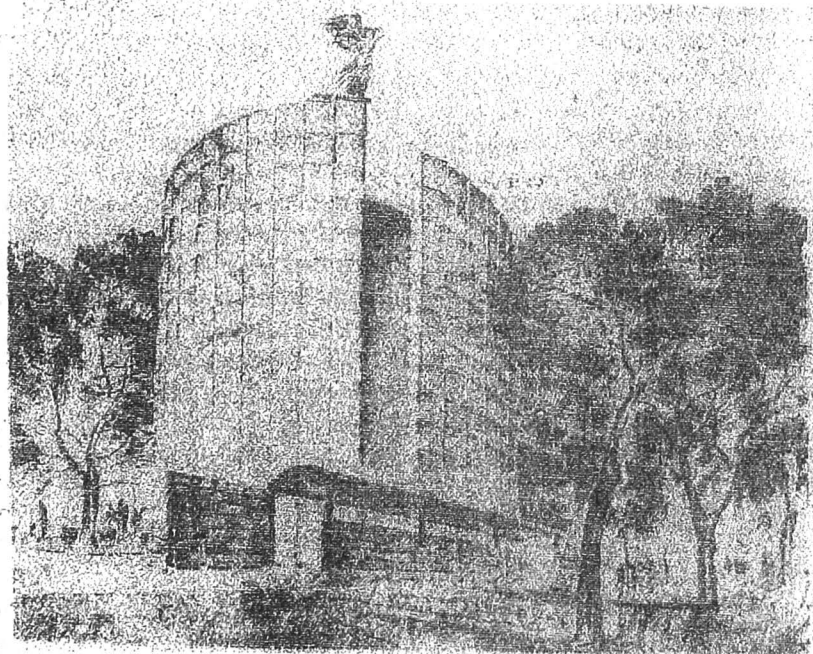
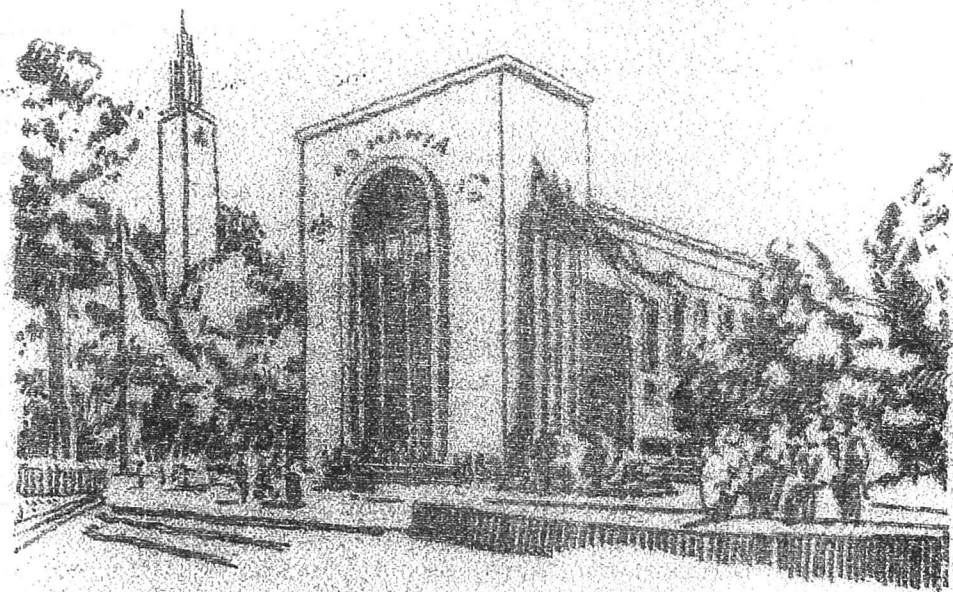
2. Poarta monumentală a României din Palatul expozițional/1889; reproducere după Georges Bibesco, 1889. *Exposition universelle. La Roumanie. Avant. Pendant. Après*, Paris, J. Kugelman, 1890 desen: arh. Cristian Marin



3, 4. Pavilioanele României din parcul expozițional/1889; reproduceri fotografice după Georges Bibesco, *op. cit.*



5, 6, 7. Pavilioanele României, Greciei și Serbiei de pe *Rue des Nations*/1900; reproduceri după *Guide illustré du Bon Marché. L'Exposition et Paris au vingtième siècle*, Paris, Le Bon Marché, 1900; desene: arh. Cristian Marin



8, 9. Pavilioanele României și Poloniei din **Jardin de Trocadéro**; reproduceri după **Exposition internationale. Paris 1937. Catalogue général officiel**, Paris, R. Stenger, 1937; desene: arh. Cristian Marin

1. François Ducuing, **L'Eglise roumaine**, în „**L'Exposition universelle de 1867, illustrée**“, publication internationale autorisée par la Commission impériale, 4e livraison, p. 52.
2. „Tant par les objets qui sont exposés dans notre section que par les notions que nous avons réunies ici, nous croyons avoir représenté la Roumanie sous sa véritable physionomie. Ce pays, que bien des personnes, même instruites, identifient volontiers avec les autres contrées de l'Orient, est, sous le triple rapport de son développement économique, de son Etat social et de ses origines, un état sui – generis, qui ne peut être confondu avec ceux dont il est entouré. Enclavés au milieu de peuples de race slave (Russes, Serbes, Bulgares et Polonais), ouralienne (Magyares) et mongole (Turcs), les Roumains ont cependant conservé, plus que bien d'autres peuples latins, le type de leurs ancêtres, les Romains: le costume, les traditions, les moeurs, la langue, tout chez eux affirme cette parenté. C'est ainsi par exemple que, dans bien des localités, on retrouve aujourd'hui encore les mêmes formes de charrues et les mêmes procédés d'assolement que ceux qui étaient en usage du temps de Virgile“; **Notice sur la Roumanie, principalement au point de vue de son économie rurale, industrielle et commerciale**, Paris, Librairie A. Franck, 1868, p. 198.
3. De exemplu D. Kaempfen scria în **Paris Guide**: „...Rome, singulier hasard, regarde la Roumanie, qui lui a emprunté son nom, mais qui ne lui a pas pris ses magnificences et ses délicatesses. Une exposition presque sauvage, rudes fourrures, des échantillons empaillés de la faune des bois et des montagnes, des vêtements d'hommes en peaux brodés, des laines de couleurs diverses, vives et tranchées, quelques robes de femme où déjà l'on pressent l'Orient, et c'est tout“, apud **Enciclopedia României**, vol. IV, 1943, p. 307.
4. Dinicu Golescu, **Însemnare a călătoriei mele**, în **Scrieri**, ed. Mircea Anghelescu, București, Ed. Minerva, 1990, p. 61.
5. Reproducerile au fost făcute după ilustrațiile din **L'Exposition universelle de 1867 illustrée**; Georges Bibesco, **1889 Exposition universelle. La Roumaine. Avant, pendant, après**, Paris, J. Kugelmann 1890; **Guide illustré du Bon Marché. L'Exposition et Paris au vingtième siècle**, Paris, Le Bon Marché, 1990; **Exposition internationale. Paris, 1937. Catalogue général officiel**, Paris, Stenger, 1937, (2 vol.).
6. Harold Lesswell (colaborator Merritt B. Fox) **The Signature of Power. Buildings, Communications and Policy**, New Brunswick, New Jersey, 1979, pp. 89/92.
7. **Ibidem**, p. 91 („The president of Mexico, for exemple, still occupies the Spanish palace built by Cortes in 1540 and later used by the prerevolutionary Mexican government“).
8. **Ibidem**, p. 90.
9. Daniel Rabreau, **Le XIXe siècle**, în **Le Grand Atlas de l'Architecture Mondiale**, Encyclopedia Universalis France S.A., 1988, pp. 337/8.
10. Simona Corlan, **American Messianism and European Nationalism. World Exhibitions: Chicago 1893 – Paris 1900**, în „**Analele Universității București**“, Seria Istorie, Anii XLII – XLIII, 1993/1994, pp. 113/9.
11. Linda Aimone, Carol Olmo, **Les Expositions universelles, 1851/1900**, traducere din italiană de Philippe Olivier, Paris, Berlin, 1993, pp. 53/62.

12. apud **Ibidem**, p. 124.
13. **Ibidem**, p. 124 „Les reconstitutions historico – artistiques sont, elles, indubitablement, un des terrains d'échange les plus complexes, dans toute l'histoire des Exposition, entre les cultures professionnelles et la vulgarisation, entre le spectaculaire et la recherche scientifique“.
14. Pascal Ory, **Les Expositions universelles de Paris**, Ramsay, 1982, pp. 72/109.
15. Paul Greenhalgh, **Ephemeral Vistas. The Expositions universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851 – 1939**, Manchester University Press, 1988, pp. 112 – 141.
16. Wolfgang Friebe, **Architektur der Weltausstellungen, 1851/1900**, Leipzig, 1983.
17. A. Quantin, **L'Exposition du siècle**, 14 avril – 12 novembre 1900 editată de revista „**Le Monde Moderne**“, Paris, fără dată, p. 151.
18. Arhitect și arheolog francez. S-a născut la Roche-sur-Yon la 1 iulie 1838. Elev al Școlii de Arte frumoase a început să fie cunoscut după succesele pe care le-a avut la Saloanele din 1866 și 1876 și la Expozițiile universale de la Paris (1867, 1878) și Viena (1873). A participat la o misiune arheologică în Principatele dunărene alături de profesorul Gustave Boissière făcând săpături alături de Cesar Bolliac la Sucidava (Celei) și la piciorul podului lui Traian de la Turnu – Severin. În 1870 a devenit cavaler al legiunii de onoare. apud **La Grande Encyclopedie**, t. V, Paris, p. 887, Alexandru Odobescu, **Opere**, t. II, ed. critică și variante de Marta Anineanu; Note de Virgil Cândea, București, Ed. Acad. 1967, pp. 633 – 634.
19. **Notice...**, pp. 317 – 319.
20. Alexandru Odobescu, **Opere**, t. VIII (Correspondență, 1847/79) introducere de prof. univ. Al. Dima, text stabilit, note și indice de Nadia Lovinescu, Filofteia Mihai, Rodica Bichis, București, Ed. Acad., 1979, nr. 83, scrisoare din 11/23 oct. 1866 către Ioan Alecsandri, p. 151.
21. **Ibidem**, notele editorului, p. 476.
22. **Ibidem**, nr. 83, p. 151.
23. **Ibidem**, nr. 99, 9/21 dec. 1866, p. 168.
24. Cf. **Catalogue des exposants**, în **Notice sur la Roumanie...**
25. **Notice sur les antiquités de la Roumanie**, Paris, A. France, 1868, pp. 6 – 8.
26. **Ibidem**, p. 55.
27. **Ibidem**, p. 55 – 56.
28. **Ibidem**, p. 56.
29. François Ducuing, **art. cit.**
30. **Expozițiunea Universală. România**, art. preluat după „**L'Univers Illustré**“ (autor Henri Berthoud), în „**Romanulu**“, 31 oct. 1867, p. 928.
31. **Exposition universelle de 1867 `a Paris. Rapports du Jury International**, sub conducerea lui Michel Chevalier, Paris, Paul Dupont, 1868, t. I, p. 307 (raportorul Armand Saint – Yves face referire chiar la Biserica episcopală de la Curtea de Argeș).
32. Ferdinand de Lasteyrie, **Histoire du travail `a l'Exposition universelle**, Paris, Librairie archéologique de Didrou, 1867, p. 44 (cu referire expresă la macheta din galeria **Histoire du travail**).
33. Charles de Linas, **Histoire du travail `a l'Exposition universelle de 1867**, Paris, Didrou – Arras, Rousseau – Leroy, 1868, p. 203.
34. Theophile Bilbaut, **L'Espagne, la Grèce et la Roumanie**, în „**Revue de l'Exposition universelle de 1867**“, extras, Paris, Dentu, 1867, p. 63.

35. A se vedea de exemplu articolul preluat după „**Le Siècle**“ (autor Léon Plée): **Expozițiunea universală. România**, în „**Romanulu**“, 22 oct. 1867, pp. 903 – 904. „În fine gustulu arților, cari în evulu mediu și'n primele secle ce l-au urmatu a produsu în România capeted' opere forte originali, începe a se răspândi din nou. Elu se simpte în arhitectură și archeologiă, în pictură și sculptură. Pavilionulu românulu din galeria macinelor și minunata reducere a bisericei de Argeșiu care a atrasu pe toți artiștii universului, potu da ideia de stilulu jumetate oriintale, jumetate europianu alu monumentelor.“
36. Alexandru Odobescu, **Opere** (t. II) **România la Expozițiunea universală din 1867, la Paris. Memoriu asupra participării sale** – extrase din circularele și instrucțiunile către consiliile județene și comunele, către prefecti, către agricultori și industriași, p. 333.
37. **Notice sur la Roumanie...**, p. 198.
38. **Ibidem**.
39. Brigitte Schroeder – Gudehus, Anne Rasmussen, **Les fastes du progres. Le guide des Exposition universelles 1851/1992**, Paris, Flammarion, p. 114.
40. Întâi guvernul lui Ion Brătianu, iar apoi (în aprilie 1888) guvernul lui Petre Carp au declinat rând pe rând invitația. Primul a invocat slaba dezvoltare a industriei române, cel de-al doilea a justificat refuzul prin încărcătura ideologică aniversară a Expoziției universale (Centenarul Revoluției franceze) apud Georges Bibesco, **1889. Exposition universelle. La Roumanie. Avant. Pendant. Après**, Paris, J. Kugelman, 1890, p. 10.
41. A se vedea de exemplu articolele din presa franceză a timpului. (**Le Temps**, **Le Figaro**, **La Republique illustrée**, **L'Exposition de Paris de 1889**, **Petit Moniteur illustré**, **L'Illustration** etc.)
42. Georges Bibesco, **op. cit.**, pp. 10/97. S-ar putea face o schiță a cheltuielilor de propagandă pentru Expozițiile universale de la Paris. De exemplu în 1867 guvernul român alocă suma de 592.262 lei, pentru anul 1889, chiar dacă guvernul Brătianu și Carp refuzaseră invitația ca România să participe la Expoziția universală, Camerele aprobau un credit de 200.000 lei și dreptul de a se institui o loterie cu un capital de 300.000 lei. În 1900, bugetul alocat pentru participarea României la Expoziție a fost de 900.000 lei, în timp ce în 1937 el s-a ridicat la 121.300.371 lei (dintre care 7.750.000 lei erau contribuții particulare, iar 3.500.000 lei contribuții ale statului francez, ceea ce reprezenta 1/100 din excedentul balanței comerciale din acea vreme. apud **Enciclopedia României**, t. IV, pp. 306 – 325 și **L'Illustration**, 95^e année, no. 4917, 29 mai 1937, supplement, LXX. Datele obținute din alte surse nu corespund însă cu cele de mai sus (probabil diferențele se datorează schimbărilor monetare ce au avut loc între timp). De exemplu, pentru Expoziția din 1867 guvernul român alocase cca. 564.000 FF (aprox. 1.500.000 lei) ceea ce însemna în epocă o cincime din venitul obținut din exportul de vite, sau o treime din cel de oi, sau o șesime din cel de porci (a se vedea **Notice sur la Roumanie...**, p. 160 și **România la Expoziția universală din 1867 la Paris – Memoriu asupra participării sale**, în Alexandru Odobescu, **Opere**/t. II, p. 319.
43. A se vedea „**L'Indépendance belge**“, 19 Juillet 1889, apud Georges Bibesco, **op. cit.**, p. 112.
44. Georges Bibesco, **op. cit.**
45. „**La République illustrée**“, apud Georges Bibesco, **op. cit.**, p. 119.

46. **Le pavillon de dégustation des vins**, în „L'Exposition de Paris de 1889”, journal hebdomadaire, no. 37, 21 septembrie 1889, p. 295 (gravură înfățișând pavilionul la p. 296).
47. „L'Indépendance belge”, 19 Juillet 1889, apud Georges Bibesco, **op. cit.**, p. 118.
48. „Le Figaro”, 31 mai 1889, apud Georges Bibesco, **op. cit.**, p. 122.
49. **La Roumanie à l'Exposition**, în „L'Illustration”, 47^e année, no. 2427 Samedi 31 Août 1889, p. 180; gravuri reprezentând pavilioanele românești la p. 172 și Adolphe Aderer, **La musique à l'Exposition** în „Idem”, no. 2433, Samedi 12 octobre 1889, pp. 303/5.
50. **Quai d'Orsay**, primul pavilion pe dreapta de pe **Strada Națiunilor** venind dinspre **podul Alma** spre **podul Invalizilor**.
51. Arhitect francez. S-a născut în 1845 (de Bouscat, Gironde). A restaurat abația de Conques, bisericile din Poitiers, Saint – Savarin, Chauvigny precum și numeroase monumente galo – romane din Midi. A fost arhitect al orașului Paris din 1885, iar în 1889 a proiectat **Palais des Beaux Arts libéraux** pentru Expoziția universală. Însoțită de doi arhitecți români (G. Sterian și C. Băicoyanu), C. Formigé a vizitat vechile mănăstiri și biserici din România făcând numeroase schițe și desene care vor sta la baza proiectelor sale pentru pavilioanele românești din 1900. A murit în 1926 la Montfermeil apud **Grand Larousse Universel**, Paris, Libraire Larousse, 1983, t. 6, p. 4408 și Dimitrie C. Ollănescu, **op. cit.**, p. 55.
52. Este vorba de Petru Poni (apud Dimitrie C. Ollănescu, **op. cit.**, p. 55).
53. Alexandru Tzigara – Samurcaș, **Memorii** (t. I), 1872 – 1910, ed. critică de Ioan Șerb și Florica Șerb, București, /Grai și Suflet/ – Cultura Națională, 1991, pp. 139/40.
54. Dimitrie C. Ollănescu, **op. cit.**, p. 56.
55. Grigore Ionescu, **Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor**, București, Ed. Academiei, 1981, pp. 550/1. „Compusă din elemente tradiționale caracteristice caselor populare de deal și locuințelor boierești, în general, clădirea ne înfățișează o plastică arhitecturală micșorată și o mare, dar echilibrată bogăție de decor (...). În ansamblul clădirii, accentul de plastică arhitecturală este pus pe foisorul de la etaj, la care urcă o scară monumentală, exterioară, protejată de o mare poală a învelitorii a cărei pantă urmărește pe cea a scării însăși”, p. 551.
56. Dimitrie C. Ollănescu, **op. cit.**, p. 62.
57. **Ibidem**, p. 63.
58. M.N., **Les pavillons de la Roumanie et de la Bulgarie**, în „L'Illustration”, 58^e année, no. 2988, 2 juin 1900, p. 346.
59. A. Quantin, **op. cit.**, p. 151. Pavilionul grec, operă a arhitectului francez Lucien Magne, a fost construit după modelul bisericilor Sf. Gheorghe și Sf. Teodosie. Numai cinci sau șase din același tip mai existau în acea vreme la Atena, care se pare că prin secolul IX avea nu mai puțin de trei sute.
60. Jean Travlos, **Athènes au fil du temps**, Jöel Cuénot éditeur, 1972.
61. **Guide illustré du Bon Marché. L'Exposition et Paris au vingtième siècle**, Paris, 1900, p. 58.
62. Duiliu Marcu (1886/1966), după ce a experimentat procedeele și formele academismului de școală franceză (casa particulară din b-dul Ana Ipătescu nr. 54) și pe acelea ale arhitecturii în forme naționale (Teatrul Național din Timișoara), se integrează total în curentul modernist al deceniilor patru și cinci ale secolului XX (Palatul Victoria, Academia Militară etc.) apud Grigore Ionescu, **op. cit.**, p. 598.
63. Grigore Ionescu, **op. cit.**, p. 598.

64. **Exposition internationale des Arts et des Techniques dans la vie moderne. Paris 1937. Catalogue général officiel**, t. II, p. 177.
65. Grigore Ionescu, **op. cit.**, pP. 597/8.
66. Paul Greenhalgh, **op. cit.** (cap. **The National Profile**).
67. **Enciclopedia României**, t. IV, 1943, p. 317.
68. **Ibidem**, pp. 306/7, 318.
69. **Exposition... Catalogue...**, p. 120.
70. Discursul lui Dimitrie Gusti din 18 decembrie 1936 cu ocazia inaugurării lucrărilor la pavilionul României de la Paris. **La pose de la première pierre du pavillon de la Roumanie (le 18 déc. 1936)**, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1937.
71. „**Journal des Débats**“ din 14 iulie 1937 citat de **Enciclopedia României**, t. IV, 1943, p. 319 – „Pavilionul României evocă, odată cu splendorile unei civilizații bizantine, imaginile proaspete ale unei vieți patriarhale...”
72. N.N. Petrașcu, **Paris 1937. L'Exposition internationale**, conférence tenue `a la „Fondation Dalles“, collection de la Société „La pensée européenne“, sous la présidence de M-lle Vacaresco, bilingv, Bucarest (f.a.), pp. 50/1.
 „Înainte de a încheia aceste constatări, vă rog să-mi permiteți să precizez o concluzie generală ce se desprinde din ansamblul acestei Expoziții. Suntem (în) mai toate țările, grație culturii și civilizației comune, ajunși aproape la o uniformizare a vieții, mergem spre crearea unei mentalități internaționale, ce tinde să devie universală. Singure, aspectele artistice au interes de a rămâne mai izolate, păstrând parfumul local respectiv.
 Cu toate piedicile ce mai sunt în cale, cu toată aparenta lor acuitate, progresăm rapid spre realizarea idealului lui Aristide Briand, spre Uniunea Europeană.
 „Frontierele se spiritualizează“ a zis marele nostru Nicolae Titulescu, și a exprimat un mare adevăr.“

Erudiție și jurnalism.

Despre publicistica lui Mircea Eliade

în anii 1926 – 1928

În numărul său din martie 1926, **Revista universitară** din București publică un articol al lui Mircea Eliade intitulat „**Sinteza istorică a d-lui Iorga**”. Având pe atunci 19 ani, Eliade se număra printre redactorii revistei și era, de câteva luni, student al Facultății de litere și filosofie. Mai mult decât o simplă recenzie, articolul în cauză era o adevărată acuzație de ignoranță și de superficialitate intelectuală lansată împotriva lui Nicolae Iorga cu ocazia apariției la începutul anului, la Paris, a primului volum din **Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité**.

Tânărul Eliade reproșa, printre altele, lui Iorga, faptul că trecea sub tăcere, în mod „neexplicabil”, mai multe lucrări recente de istorie a Orientului antic, Egiptului și Greciei. „Nu cunoaște, nici din auzite, scria el, cea mai recentă, aproape definitivă, lucrare asupra persanilor: **A history of Persia** a lui Sykes. De asemenea, nici studiile lui Jackson și Clemen asupra religiei persane... D-sa se mulțumește cu volumele lui Prasek, care nu sunt puse la curent cu ultimele cercetări.

În mitologia greacă a rămas la Gruppe (...). Nimic despre studiile lui Reinach, Frazer sau recenta sinteză a lui Petazzoni.

Apoi, explicația asupra zeilor egipteni e prea superficială. În zadar citează d-sa cele opt volume de arheologie și mitologie egipteană – pentru că nu le-a citit. Nu cunoaște – lucru de mirare – nici minunatele cărți ale lui Moret.

Și iarăși asupra problemei sumero – accadiene alunecă în grabă. Domnia sa mărturisește că n-a putut consulta (...) studiul lui Charles Jean: **Summer et Accad**, dar nu poate motiva faptul că nu cunoaște, nici nu citează, admirabila **Istorie a Sumerului și Accadului** a asiriologului englez King, apărută în 1910...”

Indicarea limitelor concrete ale erudiției lui Iorga a demonstrat, prin efectele sale, că Eliade țintise prea sus. Părăsirea redacției „**Revistei universitare**”, retragerea premiului obținut pentru o lucrare citită în seminarul lui Mircea Florian¹, amenințarea sancțiunilor din partea rectoratului, pe care le va evita, pare-se, datorită intervenției lui Nae Ionescu², au fost principalele urmări ale publicării acestei recenzii.

Eliade mărturisește, în amintirile sale, că, fiind pe atunci un admirator al lui Iorga, a scris textul sub imperiul dezamăgirii convertite în furie iconoclastă³. Nu

mai regăsim, însă, aceeași spontaneitate a reacției critice în articolul intitulat „Noi și Nicolae Iorga”, publicat în „Cuvântul”, în 6 noiembrie 1926. Eliade anunță cu acest prilej o critică sistematică a operei istoricului care ar fi trebuit să ia forma unei cărți⁴. Tot în acest text va fi dezvoltată, pentru prima dată, ideea existenței unei „noi generații” intelectuale, caracterizată, în acest context, prin faptul că nu datorează nimic modelului cultural întruchipat de Iorga.

Termenul de generație apare la Eliade cu cel puțin doi ani înaintea acestui articol, într-un text publicat în „Vlăstarul”, revista liceului „Spiru Haret” și intitulat **Epictet și Marc Aureliu**. Cei cărora Eliade li se adresează în acest articol sunt „frații săi întru tinerețe”, „frații săi întru ignoranță”, în sfârșit „frații săi întru suferință”, care alcătuiesc „majoritatea generației (ce) poartă în trupuri bolnave un suflet uscat sau fărâmițat de viermii oboselii și îndoielii”⁵. Reactivarea acestui termen și încercarea de a defini o „nouă generație”, în opoziție cu N. Iorga, par să fie legate de urmările publicării recenziei din „Revista Universitară”.

Punerea lui Iorga în opoziție cu acest subiect colectiv care este „generația”, caracterizată prin „dezvoltarea spiritului critic, interesul pentru știință și pentru cunoaștere, în general, și în al treilea rând, frământările de esență mistică”, este însoțită de transpunerea, avantajoasă, a opoziției înseși pe terenul problematicii „culturii”.

„Nicolae Iorga, scrie Eliade, se ridică în fața noastră, nu numai sub aspectul unei personalități, ci al unei probleme de cultură. Înțelegându-l, înțelegem o bună parte din trecutul nostru cultural...”. Și, mai departe: „Suntem, poate, cei dintâi cari putem înțelege (...) complexe fenomene de cultură manifestate în personalitatea și opera lui Nicolae Iorga.”

Transformându-l pe Iorga, într-o „problemă de cultură” pentru „noua generație”, Eliade se poate opune el însuși figurii istoricului pe un teren mai larg și anume acela al problemei, atât de dezbătute în epocă, a identității culturale românești. Mai mult, sugerând, la începutul articolului, ambiguitatea raportului dintre cultură și politică, pe care o încarnează după 1918 șeful partidului național – democrat, Eliade își plasează critica pe același fundal pe care se produsese „despărțirea de Iorga” a apărătorilor tradiționalismului spiritualist de la „Gândirea” și „Cuvântul”⁶.

Devalorizarea explicită a erudiției lui Iorga și a erudiției istorice în general va putea fi făcută, astfel, în condiții mai favorabile.

„Cultura unei țări e amenințată dacă educația tineretului e predominant istorică”, va scrie Eliade, câteva luni mai târziu, într-un alt articol dedicat lui Iorga, în care, „noua generație” este din nou evocată, chiar dacă printr-o aluzie⁷. Acest lucru s-a datorat limitelor intelectuale inerente naturii cunoașterii istorice. Istoria rămâne apropiată de „manifestațiile imediate ale vieții”, înrundindu-se, astfel, cu literatura. Ea lasă prea mult loc sensibilității și imaginației, iar studiul ei nu cere „sfortări, disciplină cruntă, precizări cristalizate în legi”. De altfel, accentuează Eliade, „un istoric nu poate și nu trebuie să citească tot. Datoria lui este să cunoască unde se găsește tot materialul. Și să consulte volumele și revistele, pe măsură ce are nevoie de ele”. Astfel se explică de ce Iorga, în ciuda „mitului erudiției sale”, nu a citit tot. „A vorbi despre cărți pe care nu le-a cetit până la capăt e una din marile însușiri ale

erudiției lui Nicolae Iorga. E chiar mai mare decât aceea de a ceti, harnic, toată bibliografia pe care o citează. Pentru că dovedește o nesecată **imaginație** (s.n.), o formidabilă putere de a reconstitui o monografie după câteva pagini culese la întâmplare". Limitare a lecturii, limitare a erudiției, pe care istoria o împiedică să fie enciclopedică. Iorga, însuși, afirmă Eliade, nu a citit decât istorie și literatură, iar raporturile sale cu filosofia sunt inexistente.

Devalorizată, în acest fel, erudiția lui Iorga încetează de a mai fi exemplară. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că acest adevărat atentat simbolic se produce în paginile unui important cotidian și nu în cele ale unei reviste de specialitate sau într-un volum publicat de o editură bine cotate⁹. Denunțarea spectaculoasă a golurilor unei erudiții mitice și a eticii intelectuale din spatele ei se adecvează cadrului oferit de jurnal și conferă, fie și teoretic, unei astfel de critici, o publicitate pe care tipărirea într-o revistă sau într-un volum nu i-o putea asigura. Pe de altă parte, ziarul „Cuvântul”, unde Eliade este redactor, unele hebdomadare culturale, precum „Adevărul literar și artistic”, „Universul literar” și „Viața literară” la care el colaborează, îi vor permite acestuia să facă mai vizibilă propria sa definiție a erudiției, ca manifestare a excelenței intelectuale.

Eliade va căuta să impună o nouă reprezentare a erudiției, ca erudiție enciclopedică, îndeosebi, prin intermediul a două categorii de articole. Una dintre ele, demonstrează preocuparea sa de a înfățișa exemple de erudiție puțin cunoscute în România și, în măsura posibilului, de erudiție precoce! Astfel, alături de figura lui Hașdeu, revendicat ca precursor al „generației”⁹, regăsim portretele lui Papini, Arturo Farinelli, Menéndez y Pelayo sau Adolf Bonilla y San Martín¹⁰. Evocând aceste din urmă personalități, Eliade pune în valoare cunoștințele sale privitoare la cultura italiană sau la cea spaniolă, mult mai puțin prezente în România, decât cea franceză sau cea germană. Dar, mai mult decât atât, el dă un chip acestei noi erudiții, care aspiră la enciclopedism și este încărcată de promisiunea cunoașterii exotice, ba, chiar ezoterice. Ei îi corespunde un ethos intelectual nou, spectaculos, prin voluntarismul său. Inventându-l, Eliade îl poate atribui, în paginile ziarului, după voie, erudiților, și nu numai lor. Celebrându-l în diversele personalități pe care le admiră, Eliade se autocelebrează.

Pe acest teren este posibilă cunoscuta sa autoidentificare cu Papini sau cea, mai cunoscută, cu Marcelino Menéndez y Pelayo: „Între 1875 – 1880, Spania culturală a cunoscut cel mai formidabil fenomen al veacului. Un tânăr, aproape un adolescent, a neliniștit publicul, l-a iritat cu o înspăimântătoare erudiție, l-a atârnat în cea mai autentică luptă de idei, s-a războit împotriva unei armate de învățați și i-a învins. Înainte de a împlini douăzeci de ani, Marcelino Menéndez y Pelayo (n. 1856) era o glorie a Spaniei”¹¹.

Eliade cunoaște secretul erudiției precoce, pe care o încarnează tânărul spaniol. El constă în cele „șaisprezece ore de lectură zilnică, disciplinată și potolită”, de care, majoritatea intelectualilor români sunt incapabili. Aceleași șaisprezece ore de lucru zilnic vor fi atribuite încă unui spaniol, „masculul(ui) întăritat, neodihnit, aspru cu el însuși, sfidând surmenajul”, Blasco Ibanez¹².

Noul chip al erudiției se conturează, pe de altă parte, în acele articole ale lui Eliade, de care Emil Cioran, avea să-și amintească, în **Exercices d'admiration**. În anii 1926 – 1928, acesta era licean la Sibiu și „se repezea”, în fiecare dimineață, la chioșc, pentru a cumpăra „**Cuvântul**”. „C'est ainsi, scrie el, que j'ai pu me familiariser avec les noms inégalement insolites d'Asvagosha, Csoma de Körös, Buonaiutti, Eugenio d'Ors et tant d'autres. Je préférerais de loin les articles sur des étrangers, parce que leurs oeuvres, introuvables dans ma petite ville, me paraissant mystérieuses et définitives, le bonheur pour moi se réduisait à l'espoir de les lire un jour”¹³.

La acest nume, Cioran ar fi putut adăuga pe cele ale lui Kierkegaard, Julius Evola, Rudolf Steiner, Henri Massis, Milarepa, Zhuang Zi, Lao Tî etc. Temele abordate nu erau mai puțin variate, judecând după o foarte mică parte din articolele publicate în „**Cuvântul**”: „Dinamismul religios în India”, „Poezia alexandrină”, „Orient și Occident”, „Jean Henri Fabre”, „Metodele gourmontiene”, „Marcelin Berthelot și alchimia” etc.

Enciclopedismul, a cărui dovadă vrea să o facă Eliade, presupune ceea ce el însuși numește „inițiativă bibliografică”. El nu se va opri, așadar, în articolele sale, asupra autorilor cei mai citiți și discutați în rândurile intelectualității românești. Nu va scrie despre Proust sau Valéry, ci despre Alfredo Panzini sau Blasco Ibanez. Nikolai Berdiaev, Herman Keyserling, Oswald Spengler îl interesează mult mai puțin decât Ernesto Bounaiutti, Giovanni Gentile sau Sören Kierkegaard. Aplecarea asupra unor figuri culturale ignorate la noi a putut fi motivată și de dorința de a avea prioritatea unor semnalări, ceea ce se putea obține mai lesne prin intermediul articolului de ziar. Comparația, favorabilă sieși pe care o face între el și Julien Benda¹⁴, deziluzia pe care o încearcă, citind **Un om sfârșit**, de Papini și, descoperind, că „el cuvântase lumii ceea ce voiam să cuvânt eu”¹⁵, sugerează apetitul pentru individualizare și prioritate intelectuală. Mai târziu, scriindu-și amintirile, Eliade consideră că articolul său asupra lui Kierkegaard este „le premier article en roumain”, consacrat filosofului danez, lucru, dealtfel, inexact¹⁶.

Dacă nu reușește să aibă prioritate în prezentarea unor personalități culturale, așa cum reușește în privința lui Julien Evola, Eliade utilizează capacitatea sa de identificare cu unele dintre acestea, ajungând la o interpretare foarte personală și la un fel de apropiere cvasiagresivă a figurii personalității respective. Este cazul cu figurile lui Papini, Unamuno, Blasco Ibanez ș.a.

„Que d'érudition, de verve et de vigueur furent dépensées dans ces articles qui n'ont duré qu'un jour!” exclamă Cioran în textul menționat mai sus. Aceste „articole de o zi” sunt însă considerate de Eliade mai importante decât o carte sau o revistă prin efervescența pe care o pot provoca în jurul unei probleme de cultură. Ele fac posibil „scrisul cultural cotidian” și silesc autorul să se angajeze, iar publicul să reacționeze. Gândirea autorului poate să rămână, astfel, originală și personală¹⁷.

Prin intermediul acestor articole se realizează convergența dintre o erudiție neobișnuită, mai ales, prin varietatea deconcertantă a reperelor culturale pe care le propune și jurnalism. Eliade etalează în paginile ziarului capitalul său cultural bine individualizat, mai ales, prin prezența cunoștințelor de istorie a religiilor, încercând

astfel să îl facă cunoscut și să obțină pentru el o recunoaștere pe care ar fi așteptat-o mai mult timp în cadrul strict al vieții universitare. Valorificându-și în mod original erudiția cu mijloacele jurnalismului, încercând, cu aceleași mijloace, să impună o nouă definiție, avantajoasă a erudiției legitime, Eliade găsește o cale rapidă de convertire a capitalul său cultural în capital simbolic și își creează, în scurt timp, o identitate intelectuală inconfundabilă¹⁸.

Indicarea unor noi repere culturale nu are, așadar numai o funcție informativă, de multiplicare a cunoștințelor. Eficacitatea obținută, chiar dacă nu întotdeauna căutată în mod conștient, este o eficacitate simbolică. Problematika istoriei religiilor, care constituie partea cea mai originală a capitalului cultural al lui Eliade, nu pare să fi dus la apariția, în jurul tânărului erudit, a unei adevărate rețele de intelectuali și aceasta, în ciuda faptului că Eliade însuși vorbește cu oarecare insistență lui Raffaele Petazzoni, în primele scrisori pe care i le adresează, în 1926, despre interesul cu care sunt citite cărțile sale de către colegii lui¹⁹. Rețeaua interlocutorilor savanți ai lui Eliade va fi exterioară României. Cercul din jurul său, nucleul viitoarei „generații '27”²⁰, se va realiza printr-o serie de întâlniri, pe terenul mai primitiv al problematicii spirituale, tratate tot cu mijloacele jurnalismului.

Mărturiile converg în a sublinia rolul pe care erudiția lui Eliade l-a avut în constituirea imaginii sale publice, mai ales, în rândurile celor care se vor recunoaște în trăsăturile „noii generații”. Încă din perioada liceului, notează mai tânărul său coleg Alexandru Ciorănescu, biblioteca sa specializată în istoria religiilor se bucura de reputație printre elevi. Pe de altă parte, scrie el, „nous savions tous que Mircea Eliade, écrivait dans des revues' (...). Nous connaissions tous, au moin par ouï-dire, l'orientation de ses recherches, les commentaires courraient de haut en bas, des classes supérieures jusqu'à nous et nous le songions dans la mesure de nos possibilités: un de mes camarades, très brave garçon et qui avait de l'argent, avait acheté tout le **Rameau d'Or** de Fraser, dont je suppose qu'il n'a jamais lu la première ligne”²¹.

Într-un articol publicat la câteva luni după plecarea lui Eliade în India, Petru Comarnescu îl descria pe acesta ca pe „tânărul cel mai popular și, până la un punct, cel mai general aprobat... (căruia) îi datorăm... dorul de cunoaștere... dorul de carte”²².

Mărturia lui Eugen Ionescu situează prestigiul enciclopedismului reprezentat de Eliade în contextul fascinației pe care acesta o exercita ca „inițiat” sau chiar „geniu” asupra adolescenților din acei ani: „Mircea Eliade avait une puissance encyclopédique très grande; il nous a conseillé `a nous autres qui en étions dépourvus, de lire quelques livres fondamentaux. C'est ainsi que j'ai pu connaître Chamberlain, Spengler, Papini, Unamuno, Keiserling, Berdiaev, Maritain et quelques autres auteurs et oeuvres essentiels. Mais c'est l'absolu qui nous hantait tous, adolescents que nous étions et qui nous semblait être `a la portée de Mircea Eliade que l'on considérait comme un génie ou un initié”²³.

Redefind erudiția ca erudiție enciclopedică, Eliade participă la tendința de multiplicare a reperelor culturale legitime care se manifestă în lumea intelectuală românească după 1918. Slăbirea presiunii comandamentelor politice și a ideologiilor sociale a permis intelectualității românești să delimiteze din nou teritoriul culturii, evacuând criteriile și reperatele ideologice care se impuseseră în primii ani ai secolului. Multiplicarea reperelor culturale străine, vizibilă mai ales în cazul intelectualității tradiționaliste de la „**Gândirea**” și „**Cuvântul**”, marca pe de o parte, ruptura cu naționalismul cultural dinaintea de 1916, iar pe de altă parte, erodarea preponderenței culturale franceze în rândurile elitei intelectuale românești.

Utilizând, nu întotdeauna în mod conștient, această tendință și folosindu-se de posibilitățile cotidianului, care se dovedește a fi un loc de inovație culturală, Mircea Eliade a putut câștiga o parte din acea autoritate care îi va permite să vorbească în numele unei noi „generații”.

1. Mircea Eliade, **Mémoire I 1907 – 1937. Les promesses de l'équinoxe**, Paris, Gallimard, 1980, p. 167.
2. Mac Linscott Ricketts, **Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907 – 1945**, New York, Columbia University Press, 1988, vol. I, p. 137.
3. Mircea Eliade, **op. cit.**, p. 165.
4. „**Cuvântul**“, an III, nr. 604, 6 noiembrie 1926. Cartea s-ar fi intitulat „Cetind pe Iorga“, v. și Mircea Handoca, **Mircea Eliade. Câteva ipostaze ale unei personalități proteice**, București, ed. Minerva, 1992, p. 208.
5. Mircea Eliade, **Epictet și Marc Aureliu**, în **Vlăstarul**, an II (1924), 1 aprilie.
6. Apariția acestor publicații era și o reflectare a acestei despărțiri de care nu erau străine rezervele pe care intelligentsia tradiționalistă demobilizată le nutrea față de contextul politic de după 1918. Întemeierea „**Cuvântului**“ a fost în mod direct legată de părăsirea „**Neamului Românesc**“, în 1924, de către Nichifor Crainic, Cezar Petrescu, Pamfil Șeicaru, incapabili să imprime politicii iorghiste o orientare fundamentată „cultural“.
7. Mircea Eliade, **Cetind pe Iorga. Lecturile în „Cuvântul“**, an III, nr. 724, 1 aprilie 1927. „...Nu ne putem încrede în cele ce se spun despre Iorga de un sfert de veac. Trebuie să ne apropiem noi și să cercetăm („**Noi și N. Iorga**, în „**Cuvântul**“ nr. 604).
8. Pentru acest articol Eliade va fi tratat cu asprime chiar în interiorul redacției „**Cuvântului**“; v. Mircea Eliade, **op. cit.**, p. 172 – 173.
9. **O carte asupra lui Hasdeu**, în „**Cuvântul**“, an III, nr. 835, 13 august 1927.
10. Despre Papini v., printre altele, „**Cuvântul**“ nr. 640, 18 dec. 1926, nr. 643, 22 dec. 1926, nr. 661, 16 ianuarie 1927; despre Farenelli v.: „**Universul literar**“ an XLIII, nr. 25, 19 iunie 1927 și „**Cuvântul**“, nr. 974, 3 ianuarie 1928; despre Menéndez y Pelayo, v. „**Cuvântul**“, nr. 1078, 25 aprilie 1928.
11. Vezi nota 10.
12. **La moartea lui Blasco Ibanez** în „**Cuvântul**“, an IV, nr. 1009, 7 februarie 1928.
13. Emil Cioran, **Exercices d'admiration. Essais et portraits**, Paris, Gallimard, 1986, p. 124 – 125.
14. **Osândirea clericilor**, în „**Cuvântul**“, an IV, nr. 1051, 26, martie 1928.
16. Mircea Eliade, **Romanul adolescentului miop**, București, Muzeul literaturii române, 1988, p. 179.
16. Despre acest articol, intitulat **Sören Kierkegaard, logodnic, pamfletar și eremit**, apărut în „**Cuvântul**“, an IV, nr. 1035, 4 martie 1928, v. Mircea Eliade **Les promesses de l'équinoxe**, p. 186. Mihai Ralea publicase deja un articol despre Kierkegaard, în „**Viața Românească**“, an XIX, nr. 6 – 7, 1927.
17. Mircea Eliade, **Psihologia foiletonului**, în „**Cuvântul**“, an III, nr. 918, 6 noiembrie 1927.
18. Termenii de „capital cultural“ și „capital simbolic“ sunt în mod curent utilizați de sociologul Pierre Bourdieu. „Le capital symbolique n'est pas autre chose que le capital économique ou culturel lorsqu'il est connu et reconnu...“, scrie Bourdieu în „Espace social et pouvoir symbolique“. Pentru introducerea în problemă, v. acest text în Pierre Bourdieu, **Choses dites**, Paris, Les Editions de Minuit, 1987, p. 147 – 166.

19. Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, **L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926 – 1959**, Paris, Les Editions du Cerf, 1994, p. 89 – 97.
20. Apelativul „generația '27” este folosit de Dan C. Mihăilescu, **„Dilema”**, anul III, nr. 113, 10 – 16 martie 1995.
21. Alexandru Ciorănescu, **A Bucarest, un lycée**, în **Cahiers de l'Herne. Mircea Eliade**, Paris, Editions de l'Herne, 1978, p. 263.
22. **Peisagiul generațiilor tinere**, în **„Ultima oră”**, an I, nr. 45, 20 februarie 1929.
23. Eugène Ionesco, **Mircea Eliade**, în **Cahiers de l'Herne. Mircea Eliade**, Editions de l'Herne, Paris, 1978, p. 268 – 269.

Regimul negustorilor străini în 'ahdnâme-lele otomane (secolele XV – XVII). O radiografie (II)*

4.5. **Rezidența.** Una dintre cele mai evidente discordanțe dintre *șariat* și 'ahdnâme-lele s-a manifestat în legătură cu dreptul de rezidență al străinilor în Imperiul otoman și scutirea de *djizye*. În virtutea dreptului hanefit, *müste'min*-ii nu beneficiau decât de o protecție temporară din partea suveranului musulman. Un locuitor al „Casei războiului“ (*harbî*) putea rămâne în „Casa Islamului“ pe durata specificată în *amân* (salv-conduct), dar care durată nu trebuia să depășească un an. În această timp, *harbî* avea pe teritoriul statului musulman statutul unui veritabil străin, numit *müste'min* în textele juridice musulmane, respectându-i-se condiția de supus al unui principe străin. În această calitate, *müste'min* nu era obligat să plătească *djizya*, impozit impus de *șariat* supușilor nemusulmani ai statului islamic (*dhimmî*). Această scutire rămânea, de altfel, diferențierea fundamentală între infidelul *dhimmî* (supus al statului islamic) și infidelul *müste'min* (supus al statului creștin, cu statut de străin în „Casa Islamului“)¹. *Șariat*-ul s-a ocupat și de condițiile în care un *müste'min* putea deveni *dhimmî* sau, cu alte cuvinte, de conjuncturile în care străinul nemusulman era asimilat supușilor nemusulmani ai *imâm*-ului, plătitori de capitație. O asemenea posibilitate se ivea la expirarea termenului de valabilitate a *amân*-ului. În cazul în care protecția temporară fusese acordată pe o durată de câteva luni, *müste'min*-ul putea cere prelungirea *amân*-ului, dar numai până la un an. Când anul permis de *șariat* se împlinea, *müste'min*-ul devenea – conform hanefiților – *dhimmî*, în mod automat, fiind obligat să plătească *djizya*. În completare, Abu Yusuf Ya'kub preciza: „Beneficiarul unui *amân* care se stabilește la noi și își prelungeste șederea este invitat să se reîntoarcă (în „Casa războiului“ – n.ns.); dacă și în urma acestei avertizări el rămâne un an întreg, eu îl supun la plata *djizye*-lei “². Alți juriști au optat pentru codificarea altei practici întâlnită în Califatul arab: conducerea *müste'min*-ului la frontiera dintre „Casa Islamului“ și „Casa războiului“, la împlinirea termenului de un an³. A doua situație în care *müste'min*-ul putea deveni *dhimmî* era legată de cumpărarea și cultivarea unui teren agricol. Chiar dacă *amân*-ul fusese acordat pe o durată minimă (1 – 3 luni) și chiar dacă acest

termen de valabilitate nu expirase, un *müste'min* care devenea „proprietarul“ unei bucăți de pământ din „Casa Islamului“ trebuia să plătească nu numai impozit funciar (*kharâd*), dar și *djizya*. În consecință, străinul devenea supus al statului islamic⁴.

Otomanii au fost confrunțați cu realitatea constituirii comunităților de *müste'mini*, începând mai ales cu secolul XVI. În aceste condiții, pentru a evita o exprimare deschisă a contradicției dintre *șariat* și tratatele de pace și comerț încheiate cu statele creștine s-a optat pentru două soluții: *'ahdnâme*-le în care nu se specifica nimic despre rezidența străinilor în Imperiul otoman, cum este cazul tratatelor osmano-polone; *'ahdnâme*-le în care era inclusă o clauză în care se consemna dreptul negustorilor de a rămâne în teritoriile otomane, fără plata capitației, fără a se preciza însă durata limită de un an, permisă de *șariat* (în *'ahdnâme*-le acordate statelor occidentale). După o perioadă de tatonări, scoasă în evidență de tratatele osmano-venețiene de la începutul secolului XVI, otomanii vor reuși, în cele din urmă, să salveze aparențele, prin impunerea unei clauze standard, cu o terminologie vagă, care să nu contravină în mod flagrant *șariat*-ului. Astfel, pornindu-se de la premisa că negustorii – prin specificul activității lor – vin și pleacă (*gelüb gidüb*) în mod continuu, în textele tratatelor de pace și comerț nu se va specifica nici un termen limită pentru dreptul de rezidență în Imperiul otoman al supușilor unui stat creștin. În mod explicit se afirma doar scutirea acestora de plata capitației (numită în textele osmane, fie *haraç*, fie *cizye*):

„Atât timp cât cei ce sunt rezidenți (în Venetia) – fie celibatari, fie căsătoriți – vin din Venetia și pleacă, făcând comerț, sosind, să plece înapoi (și) să nu se stabilească (definitiv) în Țările mele bine păzite; de la ei să nu se ceară tribut” (*ve Venedikten gelüb temekkün iden kimesneler evli olsun ergin olsun mâdâm ki gelüb gidüb rencberlik idüb benim Memâlik-i Mahrusemde yerleşmiye varub girü gide anlardan haraç taleb olunmıya*), se specifica în *'ahdnâme* din 1540 pentru Venetia⁵.

Mai mult, în *Capitulațiile* acordate statelor occidentale începând cu a doua jumătate a secolului XVI, precum Franța, Anglia, Olanda, realitatea existenței unor comunități de *müste'mini* care rezidau în orașe-porturi ale Imperiului otoman, a impus formula *mütemekkin olanlar* („cei care sunt rezidenți“, „cei care s-au stabilit“), evitându-se astfel formula „atât timp cât fac comerț“ (*mâdâm ki...*)⁶. Fără a se marca vreun termen limită care să impună străinilor întoarcerea în statele europene de unde veniseră, în *'ahdnâme*-le s-a înscris doar privilegiul acestora de a nu plăti capitație: „de la cei care s-au stabilit în Țările noastre bine păzite... și care fac comerț, să nu se ceară tribut” (*Memâlik-i Mahrusemizde mütemekkin olanlar... rencberlik edenler anlardan harâc taleb olunmıya*)⁷.

În tratatele de pace și comerț încheiate cu statele din zona de frontieră nu se face, de regulă, nici o referire specială la problema rezidenței. Cazul *'ahdnâme*-lelor poloneze este ilustrativ în această privință. Atitudinea este explicabilă, având în vedere specificul comerțului polono-moldo-otoman, care nu necesita prezența negustorilor din Polonia în Imperiul otoman mai mult de un an⁸.

4.6. **Comerțul.** Ținând cont de realitățile istorice ale lumii musulmane, în care negoțul juca un rol de prim rang, tratatele de drept islamic nu au adus restricții drastice tranzacțiilor comerciale cu infidelii. Singura excepție notabilă în textele juridice, care în practică era eludată frecvent, consta în prohibirea scoaterii din „Casa Islamului” a armelor și a materialelor folosite pentru producerea armelor, a animalelor de călărie și a sclavilor⁹. Motivul esențial, subliniat de jurisconșulții musulmani era: „ducând sclavi, arme și alte lucruri (în „Casa războiului” – n.ns.), puteau ajuta inamicii să-i atace pe musulmani” (subl. ns.)¹⁰. Această interdicție nu avea însă nimic original. Comerțul medieval era în general guvernat de dictonul „să nu fie pus în slujba dușmanilor”¹¹.

În tratatele de pace și comerț încheiate de otomani cu principii creștini există o clauză generală, de regulă prima din șirul de clauze referitoare la negoț, în care dreptul de a intra și circula era garantat supușilor creștini cu un scop precis: activitățile comerciale. Pentru argumentare să reluăm exemplele din capitoul consacrat libertății de a circula și să le completăm. Conform tratatelor din 1430 și 1446, negustorii venețieni „puteau intra și ieși” în și din teritoriile otomane, dar în același timp „puteau... vinde și cumpăra” (*possano... vender e comprar*)¹². În tratatul osmano-ungar din 1451 există o clauză generală despre comerț, formulată în regim de reciprocitate, conform căreia libertatea de circulație a negustorilor celor două părți era completată cu dreptul de a face negoț: „și să facă piață fără nici o piedică” (*et facient forum sine ullo impedimento*)¹³. Acest drept va fi de fapt și rațiunea de a fi a *Capitulațiilor* acordate Franței, Angliei, Olandei în secolele XVI – XVIII, dar și Austriei sau Rusiei în secolele XVII – XVIII: negustorii francezi puteau veni în Imperiul otoman „pour vendre et acheter, faire trafic des marchandises”, în *Capitulațiile* acordate Franței, începând cu 1569¹⁴; „și negustorii și interpreții și alți oameni ai acelei țări... să vândă și să cumpere și să facă comerț” (*bey’ ve şira ve ticaret idüb*), în *berât*-ele cu privilegii acordate Angliei, începând cu 1580¹⁵; negustorii olandezi „să vândă și să cumpere” (*alış veriş eyleyüb*), în *‘ahdnâme*-lele din 1612¹⁶ și 1680.

Dreptul de a face comerț era asociat, în clauza generală din *‘ahdnâme*-le, fie cu dreptul de circulație, fie cu dreptul de rezidență, dar întotdeauna cu garantarea protecției negustorilor străini. În același timp, această clauză era completată cu alte stipulații, care se refereau, în esență, la protecția activităților comerciale și la regimul vamal¹⁷. Articolele în care se consemna, mai mult sau mai puțin detaliat, protecția negoțului aveau drept obiectiv a-i feri pe negustorii străini de orice abuz comis de otomani în timpul activităților comerciale. Totodată, ele reflectau o practică mult mai dură decât teoria, în care abuzul era prezent la tot pasul.

Totodată, în *‘ahdnâme*-le se insistă pe respectarea regimului vamal, atât de către autoritățile otomane, cât și de către negustorii străini. Principala taxă consemnată în textele tratatelor de pace și comerț, pe care negustorii străini trebuiau să o plătească la intrarea sau ieșirea în și din teritoriile otomane, era numită *gümrük*.

Termenul a fost preluat de la bizantini, care numeau acest impozit *kommerkion* (derivat, la rândul-i, din latinescul *commercium*)¹⁸. Ca impozit pur fiscal, *gümrük resmi* era impus pe valoarea bunurilor importate (sau exportate), diferențierea dintre cantumuri făcându-se numai după naționalitatea sau locul categoria juridică a proprietarului¹⁹. În tratatele de drept islamic, cantumul vămiei era invariabil și favorabil musulmani: 10% pentru negustorii *harbî*; 5% pentru negustorii *dhimmî*; 2,5% pentru negustorii musulmani²⁰. În *kanunnâme*-lele emise de Mehmed II (1451 – 1481)²¹ și urmașii săi, cantumul taxelor vamale nu este uniform, ci reflectă cutumele vremii, dar proporțiile din *şeriat* rămâneau, în linii mari, aceleași (deși se produce o apropiere între musulmani și tributari²²): 4 – 5% pentru creștinii netributari (*harbî*); 1-3% pentru nemusulmanii tributari (*haraçgüzar*)²³; 1 – 2% pentru musulmani²⁴. Privitor la cantumul *gümrük* -ului și a altor taxe impuse negustorilor, în textele '*ahdnâme*-lelor se folosește cel mai adesea formula „potrivit obiceiului și legii” (*'adet ve kanun üzere*), care scoate în evidență adevăratul izvor al regimului vamal, *cutuma*. Nu se preciza – până în secolul XVII – nici un procent. Se insista, însă, asupra percepției *gümrük*-ului doar o singură dată în timpul activităților comerciale: la intrare, în cazul importurilor; la ieșire, în cazul exporturilor. Din secolul XVII, cantumul *gümrük*-ului va fi precizat și în textele *Capitulațiilor* acordate statelor occidentale și fixat, ca un privilegiu, la 3%: pentru negustorii englezi încă din 1601, pentru cei genovezi în 1665, pentru negustorii francezi în 1673²⁵ etc. Să mai subliniem că, începând cu sfârșitul secolului XVI, în '*ahdnâme*-lele acordate statelor creștine se subliniază, uneori de mai multe ori în același tratat (ceea ce trădează abuzurile autorităților locale otomane), scutirea negustorilor străini de o serie de impozite impuse, de regulă, supușilor otomani, precum *kassâbiyye* (*kasâb akçesi*), *refîiyye* (*refî akçesi*), *bâc* etc.²⁶.

În '*ahdnâme*-lele încheiate între sultani și regii polonezi de-a lungul secolelor XV – XVII era confirmată de fiecare dată – în regim de reciprocitate – o clauză generală, înscrisă pentru prima dată în tratatul din 1494, prin care se garanta negustorilor celor două părți atât dreptul de liberă circulație, cât și libertatea de a face comerț: „să vândă și să cumpere” (*bey' ve şira ideler*)²⁷. Acest drept, specific categoriei negustorilor, dar acordat, uneori, și altor supuși, precum solii²⁸, este reafirmat de mai multe ori în textul unei '*ahdnâme*. Aproape de fiecare dată se pune accent pe respectarea regimului vamal de către autoritățile teritoriale poloneze, moldovești și otomane, dar și de către negustorii înșiși. Până în a doua jumătate a secolului XVII, nici în tratatele osmano-polone nu se pomenește nici un cantum pentru vămi sau alte impozite. Nici măcar pentru *gümrük*, care – aidoma negustorilor occidentali – trebuia să se perceapă o singură dată la venire și o singură dată la plecare (de regulă, la Istanbul, Adrianopol sau Brusa, dar și la Chilia sau Cetatea Albă). Erau indicate, generic însă, izvoarele juridice ale regimului vamal: „potrivit obiceiului și legii” (*'adet ve kanun üzere*); în Moldova, „să se dea în chipul și în cantumul în care se dau de obicei” (*ne-vecihle ve ne-mikdar viregelmişler ise ana göre vireler*); „potrivit vechii legi” (*kanun-ıkadim üzere*)²⁹. În mai multe clauze

sunt enumerate sau chiar reluate privilegiile fiscale acordate negustorilor veniți din Polonia: scutirea de a plăti *reft akçesi* și *kasab akçesi*; scutirea de a plăti vamă pentru *guruş-ii*³⁰ introduși în imperiu³¹. Începând cu *'ahdnâme* din 1607, apar alte două dispoziții referitoare la negoțul polonezilor în teritoriile otomane: libertatea de a aduce și vinde mărfuri, oricât și oricui, la Adrianopol și Brusa; interdicția de a introduce monedă cu titlu (*ayar*) depreciat, în special *guruş-ul* leonin (talerul olandez)³².

4.7. **Litigiile.** Problemele pe care dreptul internațional privat trebuie să le rezolve sunt determinate – în viziunea unor juriști – de faptul că în același moment și într-o anumită zonă geografică există mai multe sisteme de drept. În aceste condiții, dilema majoră se manifestă în domeniul alegerii sistemului de drept (ce lege i se va străinului?) și a instanței de judecată (cine va aplica legea?)³³. În istoriografia consacrată *Capitulațiilor*, acest aspect, definitoriu pentru regimul străinilor în Imperiul otoman, a fost consacrat și comentat sub numele „imunitate de jurisdicție”³⁴. Cu alte cuvinte, rezolvarea litigiilor în care erau angrenați, într-un fel sau altul, străinii se baza pe o cutumă medievală, numită în știința juridică „principiul personalității legilor”, conform căreia străinul rămânea, în orice loc s-ar găsi, supus legii suveranului propriu³⁵.

După categoria juridică a părților aflate în conflict, criteriu care urma să determine și modalitățile de rezolvare a acestuia, se disting, în principal, două tipuri de litigii: litigii între străini și supușii otomani (musulmani sau *dhimmî*); litigii între străinii conaționali³⁶.

Litigii între străini și supușii otomani (musulmani sau *dhimmî*). Ele au creat, din punct de vedere juridic, starea dilematică pomenită mai sus. Cum *șariat-ul* nu oferea soluții detaliate asupra modului de rezolvare a acestor conflicte, nici *'ahdnâme-urile* nu se avântă în a da soluții clare și precise în acest domeniu. Este adevărat că litigiile care puteau surveni între străini și supușii otomani se bucură de o atenție mai mare în *Capitulații*, dar nu se poate vorbi de impunerea, prin aceste acte, a unor reguli de drept. Ele se limitează la a consacra obiceiurile în vigoare prin formularea sumară a unor reguli practice, de urmat pentru o rezolvare echitabilă și amiabilă a litigiilor dintre cele două părți³⁷. Apare, astfel, invariabil, una sau mai multe clauze care se referă la principalele elemente ale „judecării proceselor”:

– „instanțele de judecată” (*kadı-ül*; „judecătorul aceluși loc”/ol *yerin hakimî*)³⁸; Divanul imperial/*Divân-ı Âlişân*) se stabileau în funcție de caracterul și gravitatea conflictului³⁹.

– „acuzarea” trebuia să invoce, iar „instanța” să ia în seamă, numai dovezi scrise (*sicil, hücet, temessük*)⁴⁰.

– „apărarea” împincinaților trebuia să se manifeste prin prezența ambelor părți, a „interpretului” (*terccüman*) și chiar a consulului, în cazul negustorilor occidentali⁴¹.

– „mărturia mincinoasă” (*şahid-i zûr ile*) nu trebuia acceptată de cei ce judecau litigiul⁴².

Analizând seria tratatelor osmano-poloneze dintre 1489 și 1699, se observă că o clauză cu un asemenea subiect a fost înscrisă pentru prima dată în 'ahdnâme-aua din 1502⁴³, fiind impusă de înmulțirea litigiilor dintre otomani și polonezi, mai ales dintre creditorii și debitorii. În Polonia, rezolvarea acestor litigii urma să fie de competența „judecătorului aceluia loc“ (*ol yerin hakimî*):

„Și dacă cineva din Țările mele bine păzite ajunge datornic față de cineva din țara regelui, oriunde s-ar întâmpla aceasta, atunci să se deschidă proces la judecătorul aceluia lui, și după ce se va face cercetare și se va stabili (adevărul), să se înapoieze de îndată stăpânului (*sahib*), dreptul său“⁴⁴.

Începând cu 1553, în privința litigiilor dintre supușii regelui polon și supușii otomani, apar noi precizări, ce-i drept sumare și cu caracter preventiv, pe care le-am amintit deja mai sus. Clauza se va menține neschimbată de-a lungul întregii perioade analizate de noi. Iată-o:

„Și diferendul unui negustor cu cineva pentru (treburi de) vânzare și cumpărare să fie înregistrat (la tribunal). Atâta vreme cât nu arată *sicil* și *hüccet* să nu se aplece urechea (la acuzații). Dacă este (vorba de) garanție (*kefalet*) și de împrumut (*karz*), la prezentarea plângerii și cererii să se ia în considerație (numai) *sicil*-ul și *hüccet* -ul. În absența uneia din cele două părți, să nu se falsifice adevărul prin mărturie falsă (*şahid-i zûr ile*). Din partea regelui, de asemenea (*kural canibinden dahi*) să nu se aplece urechea (la acuzații), până când (acestea) nu sunt aduse la cunoștința judecătorilor din țara sa“⁴⁵.

Printre cele mai importante clauze înscrise în 'ahdnâme-le se numără și abolirea responsabilității colective, prevedere considerată adesea un „privilegiu juridic“ acordat străinilor. În evul mediu, a existat întotdeauna tendința de a-i trata pe străinii de aceeași naționalitate ca un grup cu reponsabilitate colectivă. O dovadă în acest sens o constituie însăși invocarea sa în textele oficiale, încercându-se, astfel, să se impună respectarea **principiului responsabilității individuale**⁴⁶. Abolirea responsabilității colective este una din primele stipulații înscrise în tratatele de pace și comerț încheiate încă din secolul XII, între statele musulmane și cele creștine din bazinul Mării Mediterane⁴⁷.

Otomanii au încercat la rândul-le să impună acest principiu, aidoma predecesorilor lor din Marea Mediterană, în reglementarea statutului negustorilor străini, întrucât securitatea comerțului și a fiecărui străin în parte depindea de abolirea responsabilității colective. O clauză cu acest subiect o vom găsi încă din primele tratate de pace și comerț încheiate de sultanii otomani cu principii creștini⁴⁸. În textul osman al 'ahdnâme-lei din 1482, acordată de Bayezid II Veneției, ea suna astfel:

„Dacă cineva din Veneția a venit în Țările mele bine păzite și pleacă după ce a devenit dator sau a comis o pagubă, să nu fie reținut un alt venețian în locul lui“ (*Eger Venedik'den bir kimesne benim Memâlik-i Mahruseme gelüb borç veyahûd bir ziyân idüb giderse anun gayrı Venediklü kimesneyi tutmıyalar*)⁴⁹.

Ulterior, în toate 'ahdnâme-*lele* acordate Veneției, Franței, Angliei, Olandei, Poloniei etc. erau incluse una sau chiar două clauze în care se afirma abolirea responsabilității colective.

Conjuncturile în care începea să se producă abuzul, deși ar fi trebuit să funcționeze principiul responsabilității individuale se rezumau, conform 'ahdnâme-*lelor*, la două: străinul datoric (*borç idüb, borcı içün, se trouve debiteur, medyun olsa* etc.) sau vinovat de un delict (*günahı içün, bir ziyân idüb, shall commit any great crime* etc.) dispărea fără a-și plăti datoria sau fără a da socoteală pentru „infracțiunea” comisă (*giderse* = „dacă pleacă”); nu exista garant/chezaș pentru achitarea datoriei (*kefil olmayacak, eger kefil degil ise*). Afirmarea responsabilității individuale în fața autorităților otomane încheia clauza standard: „să nu fie arestat și supărat cineva pentru datoria altuia” (*gayrı kimesne borçı içün anı tutub incitmiyeler*); „pentru datoria lui să nu reținut atcineva și să nu se ceară de la altul” (*anun borçı içün âher tutulmıya ve âherden taleb olunmıya*)⁵⁰.

La fel ca în toate 'ahdnâme-*lele* acordate statelor occidentale, și în tratatele osmano-polone găsim – în regim de reciprocitate – dispoziții privind responsabilitatea individuală, atât în privința împrumuturilor neachitate, cât și a unor infracțiuni cu caracter penal (*günah*). O primă stipulație cu acest conținut apare încă din 1525, reflex al abuzului, întâlnit des în evul mediu, de a considera negustorii străini ca o comunitate (*tayfe*) cu responsabilitate colectivă. Bineînțeles, abuzul nu dispăre odată cu înscrierea în tratat, a unei clauze care îl combate. Mai mult, în cazul tratatelor osmano-polone, dublarea vechii clauze cu o stipulație aproape identică, începând cu 1577, trădează o intensificare a abuzurilor la care erau supuși negustorii:

„Să nu fie reținută tagma negustorilor pentru datoria altcuiva se preciza în 'ahdnâme-*aua* din 1598 – atât timp cât nu există chezaș pentru paguba avutului” (*Ve bir gayrı kimesnenin borçı içün zarar-ı mala kefil olunmıya tüccar tayfesi tutulmıya*)⁵¹.

Litigii între străinii conaționali. O clauză care să exprime direct modul de rezolvare a litigiilor dintre străini apare pentru prima dată în tratatele osmano-venețiene din prima jumătate a secolului XVI. Astfel, în 'ahdnâme-*lele* din 1503, 1517, 1521 și 1540 ea sună invariabil: „Dacă apar litigii între venețieni, bailul lor să le rezolve, potrivit obiceiurilor lor, (și) nimeni să nu se amestece” (*ve Venediklünün birbiri arasında niza'ları olsa baylosları 'adetlerince dinleye kimesne mâni' olmıya*)⁵². Ulterior, această practică va fi înscrisă ori de câte ori noi 'ahdnâme-*le* vor fi acordate unor state europene. Vom găsi deci acest privilegiu în 'ahdnâme-*lele* acordate Franței, Angliei, Olandei, dar și Poloniei, de la o anumită dată.

Clauza standard avea deci în vedere diferendele ce se iveau între negustorii conaționali, pe durata cât ei se aflau în teritoriile otomane: „între venețieni” (*Venediklünün birbiri arasında*); „între francezi” (*Françelülerin birbiri arasında*); „între cei ce sunt din ținuturile Olandei” (*Nederlanda vilâyetlerinden olanların*) etc.⁵³. Litigiile nu erau precizate, vorbindu-se despre ele la modul general. Se

subînțeleg însă atât litigii de natură civilă cât și litigii de natură penală. Câteva formule: „dacă se ivesc certuri“ (*nizâ'ları olsa*); „dacă se comite o crimă sau un alt act mârșav“ (*kân veyhud gayn şena'at*); „fiind sau ceartă sau dispută pentru o problemă“ (*bir husus içün ya kı ve kal olub*); „dacă se ivesc plângeri și conflicte, sau apar cazuri de crimă și jaf“ (*da'vâ ve husumet vâki' olub ve dem ü-diyet da'vaları olur ise*)⁵⁴.

Dilema soluționării litigiilor apărute într-o comunitate de străini era rezolvată printr-o clauză, care codifica de fapt o cutumă amenințată tot mai des de abuz, în care se prevedea: a) „sistemul de legi“ aplicat străinului („potrivit obiceiurilor lor“/ *'adetlerince , ayınları üzere, selon leurs lois et coutumes, according to their own customs*) și b) „instanța de judecată“ a litigiului (șefii comunităților de *müste'mini/ baylos, elçi, konsolos, karbân – başı; les ambassadeurs et consuls d'icelle nation puissent*); c) „imunitatea de jurisdicție“ („nimeni să nu se amestece“/ *kimesne mâni' olmiya; kimesne dahl etmiye*)⁵⁵.

Rezolvarea litigiilor dintre negustorii care formau o caravană venită din Polonia în Imperiul otoman de către șeful acesteia era o practică cutumiară. Atâta timp cât nu era încălcată, înscrierea acesteia în textul *'ahdnâme*-lelor osmano-polone apare a fi fost fără rost. Situația se schimbă către sfârșitul secolului XVI și începutul secolului XVII. În condițiile în care abuzul devine tot mai frecvent, se încearcă înlăturarea ingerințelor autorităților otomane prin înscrierea unei clauze speciale în *'ahdnâme*-le. Ea apare pentru prima dată în 1607: „Dacă se ivește ceartă în tagma negustorească pentru o problemă (și) se ajunge la plângeri între ei, răspunsul corespunzător să fie dat de șeful caravanei lor“ (*tüccar tayfesi yanında bir husus içün ya kul ve kal olub da'vaları düşürse aralarında kârban – başılar kim olursa ol göre ve lâzım olana cevab vire*)⁵⁶.

4.8. Teoretic, Capitulațiile ofereau suficiente garanții privind protecția negustorilor străini și libertatea comerțului practicat de aceștia în teritoriile otomane. Esențiale erau, însă, recunoașterea și respectarea privilegiilor și imunităților de către autoritățile otomane, în special cele locale. Căci, practic, stipulațiile din *'ahdnâme*-le erau răstălmăcite adeseori de funcționarul otoman pentru a legitima abuzul, „part of the normal experience of the little factories in the Levant“⁵⁷. În aceste condiții, una din misiunile principale care revenea ambasadurilor de la Istanbul și consulilor din marile centre comerciale otomane, unde existau comunități de străini (*müste'min*), consta în a determina autoritățile otomane să respecte drepturile acordate negustorilor străini prin *Capitulații*. Arzurile ambasadurilor și consulilor, precum și firmele sultanale⁵⁸, scot în evidență această realitate dură, marcată fie de abuzurile autoritățile otomane locale (impunerea unor taxe vamale excesive sau chiar a unor impozite ilegale) și ale negustorilor autohtoni (impunerea prețului în schimburile comerciale efectuate cu străinii), fie, pur și simplu, de jefuirea, înrobirea sau asasinarea negustorului străin.

Pe de altă parte, se simte influența practicii în textele 'ahdnâme-urilor și, mai ales, ale kanunnâme-urilor. De exemplu, abuzurile s-au reflectat direct în terminologia și conținutul 'ahdnâme-urilor. Hüküm-urile sultanale trimise beylerbey-ilor, sancakbey-ilor, kadî-ilor și altor demnitari otomani pentru a-i atenționa asupra respectării privilegiilor comerciale de care beneficiau negustorii străini deveneau – în momentul negocierii și acordării unei noi 'ahdnâme– parte integrantă a acesteia. Trebuie spus, de asemenea, că practicile cutumiare continuă a juca un rol important în definirea regimului negustorilor și comerțului și în secolele XV – XVII, funcție de spațiul geografic și timpul istoric.

Note

- ¹ Prima parte a acestui studiu a apărut în „Sud – Estul și contextul european. Buletin” II, 1994, pp. 100 – 114
- ² Vezi, „Capitolul despre străini” (*Bâb al-müste'min*) din al-Halebî, *Multeka*, 2 Cild, p. 593 – 6; d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 38; Inalcık, *Imtiyâzât*, p. 1210.
- ³ Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 293.
- ⁴ Peters, *Islam*, p. 29 – 30.
- ⁵ d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 38.
- ⁶ Gökbilgin, *Belgeler I*, p. 126. Aproape la fel în 'ahdnâme din 1521 (Şakiroğlu, 1521, p.398).
- ⁷ Ménage, *Capitulation*, p. 379 – 380.
- ⁸ Feridun, *Münşe'at*, II, p. 384 ('ahdnâme din 1601 pentru Anglia); p. 403 ('ahdnâme din 1604 pentru Franța; Groot, *OEDR*, p. 241 ('ahdnâme din 1612 pentru Olanda).
- ⁹ Comerțul polono-moldo-otoman era practicat, de regulă, prin intermediul caravelor. Vezi, pentru detalii, P.P. Panaitescu, *La route commerciale de Pologne a la Mer Noire au Moyen Age*, în RIR, III, fasc. II – III, 1933, pp. 172 – 193; C. Georgieva, *Les rapports de commerce entre l'Empire Ottoman et la Pologne et les terres bulgares au XVIe siecle*, în BHR, 3, 1978, pp. 38 – 49.
- ¹⁰ Khadduri, *War and Peace*, p. 227 – 8.
- ¹¹ Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 292.
- ¹² Afirmație făcută și de Ștefan cel Mare într-o scrisoare adresată brașovenilor (Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/1, p. 91).
- ¹³ *Diplomatarium VL*, II, p. 344 – 5, 367.
- ¹⁴ DRH, D, vol. I, doc. 305, p. 418 – 420.
- ¹⁵ Testa, *Traités*, I, p. 93.
- ¹⁶ Skilliter, *Harborne*, p. 234.
- ¹⁷ Groot, *OEDR*, p. 236.
- ¹⁸ Câteva aprecieri generale, la Péliissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 167 – 184.
- ¹⁹ H. Antoniadés-Bibicou, *Recherches sur les douanes a Byzance. L'octava, le „kommerkion” et es commerciales*, Paris, 1963, p. 66, p. 104 – 6.

- ¹⁹ Erau, astfel, lipsite de interes caracterul mărfii și locul de origine (Biegan, *Ragusa*, p. 47, n. 5).
- ²⁰ Detalii abundente găsim în as-Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, IV, p. 67 – 81 (4236 – 4271). De asemenea, Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 204, 213; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1, pp. 381 – 2; Morabia, *Gihâd*, p. 469.
- ²¹ Kraelitz, *Kanunnâme*, pp. 13 – 48; Anhegger, Inalcık, *Kanunnâme*, pp. 78 – 9; Mehmet, *Kanunnâme du sultan Mehmed II*, p. 155.
- ²² În *Gümriik Kanunnâmesi* din 886/1481, considerată de A. Akgündüz ca aparținând lui Mehmed II, fiind inclusă în *Kanunnâme*-lele generale, 2% era procentul ce trebuia plătit atât de musulmani, cât și de tributari (*haracgûzar*), față de 4% negustorii „franci” (*Firenk bâzirgâni*) (Anhegger, Inalcık, *Kanunnâme*, pp. 78-9; Beldiceanu, *Actes*, p. 151 – 2; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1, pp. 381 – 2)
- ²³ În 918/1513, se lua: 2 akçe -le la 100 de la musulmani (*müsliman*), 5 akçe -le la 100 de la *harbî* și 4 akçe -le la 100 akçe -le de la *dihmî*. Ragusanii reclamă aplicarea procentului de 2%, conform *'ahdnâme*-lei din 1512, mai ales că, practic, li se cerea când 4%, când 5%. Selim I răspundea afirmativ (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 3, pp. 382 – 4).
- ²⁴ Mehmet, *Kanunnâme du sultan Mehmed II*, p. 155.
- ²⁵ Inalcık, *Imtiyâzât*, p. 1212.
- ²⁶ Feridun, *Münşe'at*, II, p. 382 (*'ahdnâme* din 1601, pentru Anglia); p. 416 (*'ahdnâme* din 1607, pentru Polonia). Inalcık, *Imtiyâzât*, p. 1212.
- ²⁷ Pentru detalii, vezi, V. Panaite, *Comerț și negustori în tratatele osmano-polone . 1494 – 1607*, în RI, 1994 (în curs de apariție).
- ²⁸ Un exemplu din 1585 este oferit de I.H.Uzunçarşılı în *Osmanlı Tarihi*, II. Cilt, Ankara, 1949, p. 678, n. 1.
- ²⁹ Pentru *'ahdnâme* din 1598 (AGAD, Akew – Tureckie, k. 71, t. 280, nr. 518); pentru 1607 (BOA, DED, 55/1, LAD, doc. 2; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 415 – 6).
- ³⁰ *Guruş* (sau *kuruş* era folosit pentru a desemna, în general, moneda străină care circula în Imperiul otoman. De exemplu, *tam guruş* = taler austriac; *esedî guruş* = taler olandez.
- ³¹ Într-o scrisoare din ianuarie 1617 către regele Poloniei, această scutire era confirmată (Hurmuzaki, *Documente*, Supl. II, vol. II, Buc., 1895, doc. CCVIII, p. 423).
- ³² *Arslanlu guruş = rleeuwendaalders*, în lat. *taleri leonis*), bătut pentru prima dată în 1575 (M. Maxim, *O luptă monetară în secolul al XVI-lea: padişahî contra aspru*, în „Cercetări numismatice”, V, 1983, p. 132).
- ³³ O. Kahn-Freund, *General Problems of Private International Law*, în RdC, vol. 143, III, 1974, p. 147 – 150.
- ³⁴ Pélissié du Rausas, *Capitulations*, II, pp. 197 – 322; Rechid, *Étrangers*, p. 176 – 7.
- ³⁵ Geamănu, *Drept*, I, p. 385.
- ³⁶ Cu subvariantele litigiilor dintre străinii care veneau din state creștine diferite.
- ³⁷ Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 201 – 3.
- ³⁸ În textul osman al *'ahdnâme*-lei acordată Poloniei în 1525 (AGAD, AKW – Tureckie, K. 66, t. 19, nr. 41).
- ³⁹ Spre exemplu, litigiile care aveau drept obiect de dispută sume mai mari de 4000 akçe trebuiau înaintate spre rezolvare Divanului imperial (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 382: pentru Anglia – 1601).
- ⁴⁰ Feridun, *Münşe'at*, II, p. 382 – 3, 401 – 2, 415 – 6; Groot, *OEDR*, p. 254 – 5.

- ⁴¹ Şahiroglu, 1503, p. 1568; Şahiroglu, 1521, p. 398; Gökbişgin, *Belgeler I*, p. 125; Testa, *Traités*, I, p. 95; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402, 416; Groot, *OEDR*, p. 237.
- ⁴² Şahiroglu, 1503, p. 1568; Şahiroglu, 1521, p. 398; Gökbişgin, *Belgeler I*, p. 125; Testa, *Traités*, I, p.95; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402, 416; Groot, *OEDR*, p. 237.
- ⁴³ AGAD, AKW-Tureckie, K. 66, t. 11, nr. 26; *MMAH*, nr. 117, p. 169.
- ⁴⁴ În textul osman al 'ahdnâme-lei din 1525 (AGAD, AKW – Tureckie, K. 66, t. 19, nr. 41).
- ⁴⁵ AGAD, AKW – Tureckie, K. 71, t. 268, nr. 498 ('ahdnâme din 1591); AGAD, AKW – Tureckie, K. 71, t. 280, nr. 518 ('ahdnâme din 1598).
- ⁴⁶ Bieşman, *Ragusa*, p. 48, n. 14. Astfel de încercări găşim şi în privilegiile comerciale acordate de voievozii munteni negustorilor braşoveni în secolul XV: „Şi încă, cine îşi dă avutul pe datorie, să-şi caute datornicul sau chezaşii, dacă are; iar pe omul drept să nu bănuiască” (Tocilescu, *534 documente*, doc. 3, pp. 4 – 6).
- ⁴⁷ Mas-Latrie, *Traités*, passim.
- ⁴⁸ De exemplu, în tratatul din 1403 (Iorga, *privilegiul*, p. 18).
- ⁴⁹ Gallotta, *Il trattato 1482*, p. 228.
- ⁵⁰ Şahiroglu, 1503, p. 1568; Şahiroglu, 1521, p. 398; Gökbişgin, *Belgeler I*, p. 126; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 383, 403; Groot, *OEDR*, p.241; Skilliter, *Harborne*, p. 234.
- ⁵¹ AGAD, AKW – Tureckie, K. 71, t. 280, nr. 518. În 'ahdnâme din 1591: „*Ve bir gayrı kimesnenin borcu için tacir tayfesi tutulmıya*” (AGAD, AKW – Tureckie, K. 71, t. 268, nr. 498).
- ⁵² Şahiroglu, 1503, p. 1568; Şahiroglu, 1521, p. 398; Gökbişgin, *Belgeleri I*, p. 125.
- ⁵³ Şahiroglu, 1503, p. 1568; Şahiroglu, 1521, p.398; Testa, *Traités*, I, p. 95 (Franţa – 1569); Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402 (Franţa – 1604); Groot, *OEDR*, p. 237 (Olanda – 1612).
- ⁵⁴ Şahiroglu, 1503, p.1568; Şahiroglu, 1521, p. 398; Testa, *Traités*, I, p. 95 (Franţa – 1569); Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402 (Franţa – 1604); Groot, *OEDR*, p. 237 (Olanda – 1612).
- ⁵⁵ Şahiroglu, 1503, p. 1568; Şahiroglu, 1521, p. 398; Gökbişgin, *Belgeleri I*, p. 125; Testa, *Traités*, I, p. 95; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402, 416; Groot, *OEDR*, p. 237.
- ⁵⁶ Feridun, *Münşe'at*, II, p. 416 – 7.
- ⁵⁷ Pornind de la cazul negustorilor englezi, Wood generalizează: „Francii... erau priviţi de Turci în acelaşi fel ca Evreii în Anglia evului mediu: ei erau oaia ce urma să fie tunsă de lâna de aur pe care o produceau prin comerţul lor” (Wood, *Levant*, p. 16).
- ⁵⁸ Îndestulătoare exemple din secolul XVI ne oferă, Villaine-Gandossi, *Venise*, passim; Bieşman, *Ragusa*, passim; Georgieva, *Commerce*, passim. În arhivele otomane există aşa-numitele *Ecnebî Defterleri* („Registrele referitoare la străini”), în care erau consemnate nu numai aspecte privind relaţiile interstate, ci şi aspecte ale activităţii străinilor, ca rezidenţi în Imperiul otoman. În aceste registre erau copiate, pe lângă 'ahdnâme-tele acordate statelor europene, şi documente emise de sultani în urma arzurilor înaintea Porţii de către reprezentanţii diplomaţi şi/sau consulari ai statelor creştine. Conform unui obicei al cancelariei otomane de a evita emiterea unor acte în cazurile în care arzul fusese respins de sultan sau marele vizir, în aceste *Ecnebî Defterleri* – ca şi alte „condici” realizate la Poartă – nu se găsesc decât documente favorabile negustorilor străini (Faroşhi, *Venetian Presence*, p. 318 – care se referă, în special, la cazul veneţian).

Anexe

Anexa I – Traficul

Din 'ahdname'-a acordate de Murad II Dubrovnikului la 6 decembrie 1430, Adrianopole:

„Ca negustorii onorabilului **knez** al Dubrovnikului și ai întregii boierimi și ai comunității lor să circule liber de-a lungul întregii mele țări, practicând legal comerțul, în care ei să meargă dinspre Vest sau dinspre Est, atât pe pământ, cât și pe mare, în Serbia, în Albania, în Bosnia, sau de-a latul țărilor, orașelor și provinciilor stăpânirii mele care sunt pe harta stăpânirii mele” (Bosko Bojovic, **Dubrovnik et les Ottomans**, p. 140).

Din tratatul încheiat de Mehmed II cu Venetia la 25 februarie 1446:

„Tuti mercandanti, homeni et subditi de la signoria de Veneixia, con le loro mercadantie et coux se che hano, et con li lore namilij, coche ouer fuste, grande et picholo, **habiano libertade de intrar et insir**, compar et vender **in li luegi de la mia Signoria**, regondo **che ere de vsenza de la prima bona et ferma paxe**, che siana salui per terra et per mar, **como era de vsanza pe auanti in tempo di mio padre**“. Simelmente fara el serenissimo padre de la mia signoria con el comun de la gran Signoria de Veniexia“. (**Diplomatarium Veneto – Lavantium**, vol. II, p. 367.)

Din tratatul încheiat între sultanul Mehmed II și Iancu de Hunedoara, guvernatorul regatului Ungaria, la 20 noiembrie 1451:

„Negustorii ambelor părți să meargă prin locurile noastre și prin ținuturile noastre în liniște, pe uscat și pe apă, neținând seama de nici o piedică, și să facă piață fără nici o piedică, plătind vamă după obiceiul locurilor țării.“ (**DRH, D**, vol. I, doc. 305, p. 420).

Din 'ahdname'-a acordată de sultanul Selim I Ragusei în 918/1513:

„Și negustorii acestora să vină și să plece, să facă negoț în Țările mele bine păzite. Și nimeni să nu se amestece și să nu facă necazuri asupra proviziilor, animalelor și altor lucruri ale negustorilor pomeniți mai sus“ (**ve bunlarin bazirgânlar Memalik-i Mahrûsime ticaret edeler geleler ve gideler. Mezkûr bazirgânların rîzkârına ve davarlarına ve sair esbablarına kimesne dahl idüb zahmet vermeye**) (**Bursa Şer'iyе Siçilleri**, A, 20, 387; A. Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Tahlilleri. 3 Kitap. Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri**, Istanbul, 1991, p. 384, 385).

*Din 'ahdname'-a acordată de Süleyman Kanunî Venetiei la 17 **Muharrem** 928/17 Decembrie 1521:*

„Și toți cei care călătoresc dintre negustorii și oamenii beilor menționați să fie în numele Veneției. Și dacă doresc, în orice moment, să vină și să plece, cu galere și cu vase și cu alte nave mici de pe mare și de pe uscat în Țările mele bine păzite, la **Istanbul și Galata și Trobzon și Kefe și Alexandria din Egipt**, și în alte schele din **Arabistan**, și în toate locurile care aparțin Țărilor mele bine păzite, din interiorul și din exteriorul Strămtorilor.“ (M.H. Şakiroglu, **1521 Tarihli Osmanlı – Venedik Andlaşması**, p. 395.)

„**ve Venediklü bâzîrgâni, Brusa'ya ve gayrî yere gitmek istese baylosdan icâzet-nâme almayınca gitmiye eger temerrüd idüb icâzet-nâmesiz, gitmek isterse subaşî baylosa muavent idüb koyuvermiye**“. Și dacă negustorul Venețian dorește să plece la Bursa sau în alt loc, să nu plece până ce nu a luat autorizație de la bail. Dacă, fiind încăpătânat, vrea să plece fără autorizație, subași-ul (intendentul poliției) să-l ajute pe bail /și/ să nu-i dea voie (să plece). (Mahmut H. Şakiroglu, **1521 Tarihli Osmanlı – Venedik Andlaşması**, p. 398.)

Din proiectul de tratat dintre regele Franței, François II și Süleyman Kanunî (1535– 1536):

„Item. Que lesdits sudgets et tributaires desdits Seign^{rs} pourront respectivement achepter, vendre, changer conduire et transporter par mer et par terre d'un pays a l'autre toutes sortes de marchand non prohibées en payant les acconstumées et antiques daces et gabelles ordinaires seulement, assavoir les Turcqs au pays du Roy comme payent les Turcqs, sans qu'ils puyssent estre contraintz `a payer aucun autre nouveau tribut, imposition ou angarie. (Saint – Priest, **Mémoires**, p. 354 – 355.)

Din „Capitulațiile“ ('ahdname-i şerif) acordate de Selim II regelui Franței, Carol IX, în anul 977/1569:

„negustorii și oamenii acestei țări, și interpreții lor pot să vină atât pe mare, cât și pe uscat în țările noastre pentru a vinde, a cumpăra, a face comerț.“ (I. de Testa, op. cit., I, p. 93; Saint – Priest, **Mémoires**, p. 369.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Murad III regelui Poloniei, Ștefan Bathory, la 1 Cemazi ül-evvel 985/17 iulie 1577:

„**ve iki canibin bâzîrgânlarî denizden ve karadan gelüb bey' ve şira ideler. Ve bulunduklar yerlerde 'adet ve kanun üzere rüsumu her ne ise vireler. Kimesnenin malina ve nefsine zarar ve ziyan olmîya**.“ (Și negustorii celor două părți să vină și să plece de pe mare și de pe uscat, să vândă și să cumpere. Și să achite impozitele oricare ar fi ele, potrivit obiceiului și legii din locurile unde se află. Să nu se facă pagubă și stricăciune averii și persoanei cuiva.) (AGAD, AKW – Turckie, K. 71, t 260, nr. 486; Arh. St. Buc., Microfilme Polonia, Rola 1, c. 198.)

Din 'ahdname-aua acordată de Ahmed I regelui Franței, Henric IV, la 20 zilhicce 112/20 mai 1604:

„Ve Françelülerin kendü malları ve sâyr esbabla gelüb gidüb kalyonlar ve sâyr gemileri cemi' zamanda iskeleler ve limanlarda ve sâyr Memâlik-i Mahrusemde emn-ü-aman üzere gelüb gidüb.“ (Și galioanele și alte corăbii ale Francezilor venind și plecând cu mărfurile lor și cu alte materiale, să vină și să plece în orice timp, conform siguranței și iertării, în schele și în porturi și în alte țări ale mele bine păzite.“) (Feridun Bey, *Münşe'at*, II, p. 402.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Ahmed I Olandei la 7 cemazi ül-ewvel 1021/6 iulie 1612.

„Nederlânda vilayetlerine tabi zîkr olunan vilayetlerin (ve) onlara tabi olan yerlerin tüccar taifesi Memâlik-i Mahrusemize gelüb ve gidüb alış veriş eyleyüb...“ (Comunitatea de negustori din ținuturile și locurile aparținând provinciilor olandeze pot veni și pleca, vinde și cumpăra în Țările noastre bine păzite) (A.H. de Groot, *op. cit.*, p. 236.)

Anexa II: Navigația

Din tratatul încheiat de Mehmet II cu Venetia la 18 aprilie 1454:

„Corăbiile unui stat, intrând în celălalt stat sau în ținuturile dependente, să fie binevenite și să nu fie molestate“ (Z.Y. Hershlag, *op. cit.*, p. 294.)

Din *'ahdname*-aua acordată de Murad III reginei Angliei, Elisabeta I, în anul 988/1580:

„Și galioanele și alte corăbii să vină și să plece potrivit iertării și protecției în orice moment, în schelele și porturile și alte /locuri/ din Țările mele bine păzite.“ („Ve kalyonlar ve sayr gemileri cemi' zamanda iskelelere ve limanlara ve sayr Memâlik-i Mahrusemize emn ü-aman üzere gelüb gideler.“)

„Când corăbiile și vasele și flotele care navighează în Țările mele bine păzite se întâlnesc pe mare cu corăbiile Angliei, să-și arate prietenie unul altuia /și/ să nu provoace pagubă și stricăciune.“ (Memâlik-i Mahrusemizde derya yüzüne çıkan gemiler ve kadîrgalar ve donanmalar deryada İngiltere gemilerine buluşduklarında biri birine dostluk idüb zarar ve ziyân etmiyeler) (S. Skilliter, *op. cit.*, 233.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Ahmed I reginei Angliei, Elisabeta I, în anul 1010/1601:

„Ve Sebte Bogâzından vilâyetlerine varub gelmege mecal olmadıgı zamanda Memâlik-i Mahrusemde vakî olan limanlarda ve iskelelerde yatub kendü hallerinde alış – veriş idüb kimesne mânî olmıya.“ (Și înainte de a trece de strâmtoarea Gibraltar, mergând spre ținuturile lor, în momentul în care nu mai pot să navigheze, să ancoreze în porturile și schelele din ținuturile mele bine păzite și să facă comerț pe cont propriu (și) nimeni să nu-i împiedice.) (Feridem Bey, *Münşe'at*, II, p. 382.)

Ajutor pe mare. Naufragiul.

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Ahmed I regelui Franței, Henric IV, în anul 1012/1604.

„Anun gibi deryada furtuna gemilerine mazayka virse ol halde hazır bulunan eger hassa gemileri halkıdır ve eger gayrıdır mu' âvenet ve muzâheret eyleyeler.“ (Dacă o furtună pe mare provoacă greutăți corăbiilor de acest fel, corăbiile care se găsesc de față în acea situație, fie că sunt ale sultanului, fie altele, să dea sprijin și ajutor.) (Feridun Bey, *Münşe'at*, p. 402.)

Controlul corăbiilor

Din 'ahdname-lele acordate Veneției de Süleyman Kanunî în anii 1521 și 1540:

„Și corăbiile venețiene fiind controlate la Istanbul, potrivit obiceiului (**adet üzere**), după plecarea lor sunt controlate încă o dată, potrivit legii vechi (**kanun-î kadim üzere**), la sosirea în dreptul cetățenilor Dardanelelor (**Bogaz Hisarları**). După aceasta li se permite să plece (**gitmege icazet virilür**). Acum, contrar vechii legi (**kanun-î kadim üzere**), se pare că sunt controlate și la Galipoli. De acum încolo, să nu fie controlate la Galipoli, /ci/ să fie controlate numai în fața cetățenilor Dardanelelor, potrivit vechiului obicei (**'adet-i kadime muktezasınca**) /și/ să plece.“ (M.H. Şakiroglu, *1521 Tarihli Osmanlı – Venedik Andlaşması*, p. 399; T. Gökbilgin, *Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalari*, p. 127 – 128.)

Din 'ahdname-ua acordată lui Henric III de către Murad III, în anul 989/1581:

„...Ve Françe gemileri 'adet ve kanun üzere Istanbula aranub gitdikden sonra kanun-i kadim üzere bir dahi Bogaz hisarlar önüne vardıkda aranub icazet virilür imiş. Hâlâ kanun-i kadime muhalif Geliboli' de dahi aranur imiş. Min ba'd adet-i kadime mucibince hemân Bogaz hisarlar önünde aranub gide.“ (Și corăbiile Franceze fiind controlate la Istanbul, potrivit obiceiului și legii, după plecarea lor erau controlate încă o dată când ajungeau în dreptul cetățenilor Dardanelelor, potrivit vechii legi, și li se dădea voie să plece. Acum, contrar vechii legi, sunt controlate, se pare, și la Galipoli. De acum înainte, fiind controlate numai în fața cetățenilor Dardanelelor, potrivit vechiului obicei, să treacă.) (S. Skilliter, *op. cit.*, p. 274.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată Olandei de Ahmed I, în anul 1021/1612:

„ve kalyunları ve gemileri gider olduka Istanbulda aranub ve bir dahi Bogaz hisarlar önlerinde aranub gideler 'ahdname-i hümayunuma muhalif Geliboluda arınmayub ve ol vecihle akçeleri aınmayub rencide olunmaya.“ (Galioanele și corăbiile lor trebuie să fie controlate la Istanbul și încă o dată în fața cetățenilor Dardanelelor. Contra cărții imperiale de legământ, să nu fie controlate la Galipoli și să nu li se ia bani cu acest motiv și să nu li se facă pagubă.) (A.H. de Groot, *op. cit.*, p. 242.)

Anexa III: Viața, libertatea, mărfurile.

Din 'ahdname-i hümayun, acordată de Murad III reginei Angliei, Elisabeta I, în anul 988/1580:

„kendü malları ve سایر esbab ve metaları ile eger deryadan gelen kalyonlar ve سایر gemileri ve içlerinde olan adamlarıdır ve esbab ve metalaridir ve mallarıdır ve eger korudan gelen âdamlar ve dururlar ve esbab ve mallar ve metalarıdır âsla bir ferd dahl ve ta'aruz eylemeyüb kandü hallerinde olalar.” (Nimeni să nu provoace necaz și să atace vreodată galioanele și celelalte corăbii și oamenii care sunt pe ele, care vin pe mare cu bunurile lor și cu alte provizii și mărfuri, și oamenii săi și bunurile și averile și mărfurile lor, care vin pe uscat, și să-i lase să se ocupe de afacerile lor proprii.) (Susan Skilliter, *op. cit.*, p. 233.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Ahmed I Olandei în 7 Cemazi ül-evvel 1021/6 iulie 1612:

„Și cei ce sunt, într-adevăr, olandezi, să nu fie înrobiți cu sila, atunci când este prins cineva dintre **zimmii**, scoțând provizii (**zahire**) din Țările mele bine păzite.”

„Când negustorii olandezi se imbarcă pe corăbiile unor inamici ai Islamului (**ba'zi harbî gemilere girüb**), însă (**lakin**) /numai/ pentru propriul lor comerț, ei să nu fie înrobiți și mărfurile confiscate (**esir ü esbablerin girift eylemeyüb**), zicându-se: „sunteți pe corăbii **harbî**” (**harbî gemilerde bulundugunuz**), atâta timp cât ei sunt pe corabie (într-adevăr) pentru propriul lor comerț (și) nu pentru jaf (**fesâd üzere**), pe o corabie pirat (**kursan gemisindi**). Să nu fie confiscate mărfurilor lor, iar ei să nu fie înrobiți folosindu-se acel pretext (**ol bahane ile**).

Dacă există robi din ținuturile supuse Olandei, să fie eliberați (**itlâk olunub**) și să li se înapoieze bunurile fără lipsă (**malları bi-kusur verile**). Dacă corsarii comit atacuri, sus – menționatele [Stări Generale] să le aducă la cunoștință prin scrisori. În vremea oricărui beglerbeg s-ar întâmpla, acel beglerbeg va fi mazilit (**ma'zul olub**), și bunurile și averile jefuite (**garet olunan emval ü-esbab**) să li se despăgubească (**anlara tazmin itdirile**). Cei făcuți robi să fie eliberați. Dacă nu ascultă porunca mea (**insal itmezlerise**), nici ei să nu fie primiți în cetăți și porturi când ajung în ținuturile olandeze. Să nu strice legământul care a fost încheiat (**'akd olan 'ahde halel gelmeye**) prin atacarea lor. În această problemă, mulțumirile și plângerile sus – menționaților vor fi bine primite (**şürer ve sikayeti makbul-u hümayunum ola**).

Când negustorii inamici (**harbî tüccar taifesi**) imbarcă marfă pe corăbiile Olandei, nimeni să nu le confiște (**bir ferd rencide eylemeye**), zicând: „este marfă inamică” (**meta harbînindir**)...

Și cei ce au fost ținuți prizonieri până acum (**şimdiye degiu esir olanlar**) în Țările mele bine păzite, să fie eliberați. Răscumpărarea lor (**bahâlari**) să nu fie cerută de la olandezi. Dacă (proprietarii) i-au cumpărat, să se ceară răscumpărarea de la olandezi.

Și dacă cei ce sunt olandezi au cumpărat provizii (**zahire**) de pe corăbiile musulmanilor (**ehl-i Islam gemilerinden**), cu consimțământul acestora, <și dacă> le duc în propriile lor ținuturi <și> nu le duc și le vând într-o țară inamică (**harbî vilayetine alub gitmeyüb**), după oprirea lor (**ahizdan sonra**), să nu fie confiscată corabia și să nu fie înrobiți cei ce sunt pe ea (**gemi girift ve içinde olanları esir**).

eylemeyeler). La fel, dacă se găsește vreun rob dintre olandezi să fie eliberat și să i se dea și bunul său (**esbabi dahi virile**).

Dacă se întâmplă să le fie jefuite bunurile și averile (**emval ü esbab yagma olumus bulunursa**), să se dea atenție (**sa'y ü ikdam alinub**) în privința scoaterii la iveală a bunurilor și averii și a oamenilor. Să li se vină de hac jefuitorilor (**ehl-i fesad**) așa cum merită (**geregi gibi**), oricine ar fi ei. (A.H. de Groot, **op. cit.**, p. 239 – 245.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Ahmed I regelui Franței, Henric IV, la 20 zilhice 1012/20 mai 1604:

„Ve Françe tüccarından ba'zi harbî gemilerine girüb kendü halında ticaret üzere iken harbî gemilerinde bulundunuz deyü hendülerin esir ve esbâblarin girift eylemek şer' şerife muhalif olmagın mädâm ki kendü hallerinde ticaret üzere olub korsan gemisinde fesad üzere olmıyalar. Ol bahane ile esbabları girift ve kendüleri esir olunmıya.“ (Atât timp cât negustorii francezi se îmbarcă pe corăbiile **harbî**-ilor pentru a-și exercita propriul lor comerț, ei și mărfurile lor nu pot fi reținute cu pretextul că se află pe corăbiile **harbî** întrucât este contra ilustrului șariat.) (Feridun Bey, **Münşe'at**, II, p. 401.)

Anexa IV: Moștenirea

Din 'ahdname-lele acordată de Süleyman Kanunî Veneției la 17 lui Muharrem 928/17 decembrie 1521 și 1 Cemazi ül-ahir 947/3 octombrie 1540:

„...ve Venediklü'den bir bâzırgân Memâlik-i Mahrûsemde yolda ve izde ve köyde basılıb rizki alinsa veyâhûd basıldika bâzırgân debelenmiş olsa veya gaib olsa vârisi veyahûd vekili gelürse şer'ile görülüb hakk yerine vara.“ (Dacă un negustor dintre Venețieni a fost atacat în Țările mele bine păzite, pe drum... sau în sat, și i s-au luat proviziile, iar negustorul fie că a luptat în timpul atacului fie că s-a pierdut, moștenitorul lui sau reprezentantul său dacă vin, să se cerceteze conform șariatului și să i se pună la loc paguba.)

„ve Venediklü 'den bir bâzırgân veya bir kimesne Mamalik-i Mahrûsemde gelüb ticâret üzere veya kendü yürürken ittifak-i vefat eylese anun metrakâtına beytü'l-malci karışmayub baylosuna teslim oluna.“ (Când un negustor sau o persoană dintre Venețieni, venind în Țările mele bine păzite pentru un comerț sau pentru alt motiv, moare, dacă are testament, atunci **beytülmaci**-ul să nu se amestece în problema/bunurilor rămase de la el, /ci/ acestea să se predea baiului.) (M.H. Şekiroglu, **1521 Tarihli Osmanlı – Venedik Andlaşması**, p. 398 – 9; T. Gökbilgin, **Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar**, p. 126.)

Din 'ahdname-i hümayun acordată de Süleyman Kanunî Florenței, în 1562:

„Când cineva moare, bunurile sale să le ia cel ce are testament. Dacă nu există testament, să le ia baiul lor. **Emin-ul beyt ül-mal** să nu se amestece.“ („**Ve bir kimes fevt oldukda rızkı kime vasiyet iderse ol ala. Eger vasiyetsiz olursa bayloslari ala. Beyt ül-mal emini dahl etmiye.**“) (Feridun Bey, **Münşe'at**, II, p. 395.)

Din „Capitulațiile“ (*'ahdname-i şerif*) încheiate de Selim II cu regele Franței, Carol IX, în 977/1569:

„...Advenant le décès d'aucun d'eux, nul ne fera empeschement `a ses biens et deniers, mais seront baillez `a celui `a qui ilz seront délaissiez **par testament**. Et s'il mourrait **sans tester**, les dicts biens et deniers, du consentement des consulz, seront, baillez `a un copagnon du décédé, estant du pays de France ou des lieux soumis `a la France.“ (Saint – Priest, *Mémoires*, p. 369 – 370.)

Din *'ahdname-i hümayun* acordată de Mehmed III reginei Angliei, Elisabeta I, în 1010/1601:

Și funcționarii care împart moștenirea (**kassamlar**) și kadii să nu ceară impozit de împărțire a moștenirii (**resm-i kismet**).

Dacă cineva (un englez – n.ns.) moare /și/ dacă face testament cuiva, să i se dea acestuia lucrurile și bunurile sale. Dacă moare fără testament, (moștenirea – n.ns.) să fie dată însoțitorului său compatriot prin intermediul consulului lor. Nimeni să nu se amestece. (**Eger biri fevt olsa kime vasiyet iderse esbab ve emvali ana virile. Eger vasiyetsiz fevt olsa consoloslar ma 'ryfetile ol yerlü yoldaşına virile. Kimesne dahl eylemiye.**)

Și dacă cineva dintre Englezi și dintre cei care navighează sub pavilionul Angliei moare, **beytümalci**-ii să nu se amestece, contrar *'ahdname*-lei, în bunurile și proviziile lui, zicând: „Averea este pierdută.“ (**Ve İngiltere ve İngiltere bayragı altında yürüyenlerden biri mürd olsa 'ahdnameye muhalif emval ve erzakına beyt-ül-malcılar mal-i gâibdir deyü dahl etmiyeler.**) (Feridun Bey, *Münşe'at*, II, p. 382.)

Din *'ahdnâme-i hümayun* acordată de Ahmed I regelui Poloniei, Sigismund III Wassa, la 20 Rebi ül-*evvel* 1016/15 iulie 1607:

„**ve vilayet Leh'den gelen bazirgânlardan Menalik-i Mahrusemde fevt olursa müteveffayı mezburun muhalefati bu canibden alınmıyub kârban – başlarına teslim oluna ki vilayetlerine olub gidüb varialerine vire.**“ (Dacă unul dintre negustorii care vin din Polonia moare în Țările mele bine păzite, moștenirea celui defunct să nu fie luată de cei din această parte, /ci/ să fie predată conducătorilor caravanei, care, plecând în țara lor, să o dea moștenitorilor săi.)

„**ve eger bizim bazirgânlarıñızdan Leh vilayetinde kimesne fevt olursa kiral dahi vecih-i meşruh üzere eyleye.**“ (Și dacă cineva dintre negustorii noștri moare în Polonia, și regele să procedeze după cum s-a arătat.)(Feridun Bey, *Münşe'at*, II, p. 44)

Aurel C. Popovici și federalizarea monarhiei habsburgice

Proiectul de federalizare a imperiului habsburgic, dezvoltat pe larg în celebrul studiu al lui Aurel C. Popovici **Statele Unite ale Austriei Mari**, poate fi considerat drept unul dintre proiectele federaliste cele mai temeinic argumentate științific din câte au fost elaborate în Europa centrală și sud – estică până la primul război mondial. Lucrarea a fost publicată în limba germană, la Leipzig în 1906¹. După aproape patru decenii de la încheierea pactului dualist a devenit limpede că dublul centralism austro-ungar nu numai că nu reușise să soluționeze conflictele sociale și naționale, ci, dimpotrivă, le-a agravat, punând în pericol însăși existența monarhiei. Opinia publică austriacă, numeroși parlamentari, dar și diferiți gânditori politici sociologi și istorici din Austro-Ungaria, Germania, Franța, Belgia și din alte țări erau intens preocupați de soarta monarhiei și argumentau necesitatea stringentă a înlocuirii sistemului dualist cu un sistem federal care să corespundă caracterului multinațional și poliglot al imperiului. Ca și în timpul revoluțiilor de la 1848, și cu prilejul restabilirii regimului liberal (1860–1861) și de această dată s-au confruntat două orientări fundamentale opuse în tabăra partizanilor menținerii monarhiei: una, a reprezentanților vechilor stări aristocratice, susținători ai constituirii statului pe baza așa numitului „drept istoric”, și cealaltă, a adeptilor principiului naționalităților. Apărătorii „dreptului istoric” încercau să convingă opinia publică de pericolul pe care l-ar fi reprezentat federalizarea imperiului, implicând în viziunea lor, distrugerea unității statului prin accentuarea tendințelor centrifugale ale cehilor, slavilor de sud, românilor și italienilor. Se acredita ideea potrivit căreia o atare reorganizare statală ar fi dat câștig de cauză fie panslavismului, fie pangermanismului și ar fi condus, în ultimă analiză, la răsturnarea echilibrului european. În această confruntare de idei, Aurel C. Popovici, lider al mișcării naționale române, autor al mai multor studii și pamflete politice privind problema națională, îndeosebi cea a românimii din Austro-Ungaria², a luat apărarea principiului naționalităților. În cea mai importantă lucrare a sa, **Statele Unite ale Austriei Mari**, doctrinarul român demonstra cu solide argumente științifice că adeptii principiului istorico-politic nu urmăreau de fapt salvagardarea monarhiei, ci a intereselor unui grup relativ restrâns de aristocrați și înalți funcționari de stat, care dețineau monopolul puterii.

În concepția lui Aurel C. Popovici, dualismul – asocierea elitelor maghiare la guvernare – a fost sortit eșecului de la bun început, întrucât regimul inaugurat la 1867 se baza pe menținerea privilegiilor „istorice” în detrimentul drepturilor naționale firești ale popoarelor imperiului. În consens cu politologi și sociologi de prestigiu ai vremii ca Adolf Fischof, Emil de Lavelaye, André Chéradame, Henry Michel, A.C.

Popovici dezvăluia șubrezenia teoretică a tezei după care în lupta dintre rase triumfă dreptul celui mai puternic și, în consecință, asimilarea de către „o minoritate triumfătoare” a „majorității înfrânte” s-ar impune cu necesitate în statele multinaționale³. În opinia sa, împărțirea popoarelor monarhiei în națiuni „dominante” și „dominate” sau considerarea unora ca „factori politici” și a altora doar ca „factori etnici” veneau în contradicție flagrantă cu stările de fapt din monarhie, în care, toate cele 11 națiuni își dezvoltaseră puternic conștiința și cultura lor națională.

Că organizarea monarhiei pe baza așa-numitului drept-istoric nu reprezenta soluția problemei naționale, ci, dimpotrivă, agrava criza sistemului politic existent, o dovedea cu prisosință – după Popovici – eșuarea încercării guvernului Hohenwart (1871) de a restabili „drepturile constituționale” ale regatului Cehiei. Proiectul trialist a fost vehement contestat de germanii din Moravia și Silezia, care nu recunoșteau legitimitatea dietei cehe. Faptul că s-au simțit nedreptățite și celelalte popoare ale imperiului, în primul rând românii și sârbii, care-și revendicau și ei, ca și cehii, statut de națiune politică cu drepturi egale, constituia un argument în plus că principiul „dreptului istoric” venea în contradicție cu aspirațiile legitime ale popoarelor monarhiei, care nu mai acceptau „să se lase vârate cu forța în forme medievale și imposibile”⁴.

„Nici un om cu mintea limpede – afirma gânditorul român – nu se poate lăsa legănat de iluzia că acest imperiu se va putea consolida atâta vreme cât națiunile din sânul lui, trezite la o deplină conștiință națională, sunt împărțite în națiuni dominante și dominate. Atâta timp cât dăinuiește dualismul, întregul imperiu stă pe un vulcan în permanență încălzit de patimile națiunilor umilite”⁵. Soluția propusă de A.C. Popovici pentru ieșirea din criza politică în care se afla monarhia era federalizarea imperiului pe baze etno-lingvistice. Sub influența școlii filosofiei politice italiene (P.S. Mancini, Marco Minghetti ș.a.) liderul român considera conștiința națională drept trăsătură fundamentală a oricărei națiuni în înțelesul modern al cuvântului⁶.

În viziunea sa, orice popor, deșteptat la conștiința națională, năzuiește să se administreze singur, tinzând spre autogovernare și spre crearea statului propriu – cadrul cel mai potrivit pentru propășirea sa materială și spirituală. Esența principiului naționalităților consta – în concepția sa – în respectarea năzuinței firești a popoarelor, devenite conștiente de propriile lor valori, la autogovernare. În consecință, A.C. Popovici revendica în numele acestui principiu dreptul națiunilor monarhiei de a crea organisme statale proprii pentru ca ele „să poată mișca liber și, în același timp, să se poată exprima întreaga lor putere de viață; un drept mai sacru decât acesta nu există”⁷.

Statul federal preconizat de autorul proiectului **Statelor Unite ale Austriei Mari** reprezenta o conciliere între federalismul extremist și sistemul supracentralizat, în care se garanta, pe de o parte, individualitatea național-politică a popoarelor imperiului, iar, pe de altă parte, se asigura și unitatea statului.

Ca modele i-au servit constituțiile federale ale Germaniei, Elveției și S.U.A. A.C. Popovici atrăgea atenția asupra faptului că în constituirea unor asemenea federații nu conta numărul statelor membre. Important era ca autonomia statelor federate „să se limiteze până acolo de unde începea competența imperiului sau a uniunii”⁸. Aplicarea proiectului federal presupunea înainte de toate delimitarea „teritoriilor național-politice” și sfărâmarea granițelor istorico-politice. Asemenea altor gânditori politici și antropologi ai vremii, ca Anton Springer, Robert v. Mohl, dr. V. Koerber,

B. Auerbach, A.C. Popovici demonstra falsitatea tezei potrivit căreia în zona centrală și est europeană amestecul raselor și etniilor ar fi făcut imposibilă stabilirea granițelor statale pe baze etno-lingvistice. Această teză, formulată cu decenii în urmă de liderul nobilimii liberale maghiare, baronul Eötvös József, în amplul său studiu despre problema națională în imperiul habsburgic⁹, era reluată de câte ori se puneau la ordinea zilei reorganizarea constituțională a imperiului. Fără îndoială – releva teoreticianul român – apărătorii hegemonismului austro-german și maghiar exagerau în mod intenționat numărul etniilor și amestecul lor pentru a convinge opinia publică de pericolul „sfășierii țării”, ca urmare a aplicării principiului naționalităților. El cita punctul de vedere al unor specialiști¹⁰ care atestau fără putință de tăgadă, că federalizarea monarhiei nu ar fi întâmpinat „greutăți insurmontabile” și că așa-zisul amestec exagerat al naționalităților era de fapt infirmat de realitate¹¹. După A.C. Popovici, delimitarea corectă a teritoriilor așa numitelor blocuri etno-lingvistice ar fi avut drept rezultat constituirea de state naționale în limitele monarhiei și reducerea în acest fel, la minimum a conflictelor între diferitele etnii. Pornind de la aceste premize, autorul proiectului federal argumenta nocivitatea politicii de consolidare a „insulelor etnice” maghiare și germane de pe teritoriile naționalităților, politică dusă de guvernele de la Viena și Budapesta. Colonizarea populației maghiare și germane în sânul populației române, sârbo-croate, cehe și rutene, intenția de a transforma orașele în centre de asimilare a majorităților sub falsa lozincă a civilizării acestora erau măsuri considerate de liderul român discreționare, menite să împiedice procesul firesc de constituire a statelor naționale. În consecință, A.C. Popovici cerea abandonarea imediată a acestei politici, care complica inutil dezlegarea problemei naționale.

Potrivit proiectului său federal, imperiul urma să fie împărțit în **15 state unitare din punct de vedere etno-lingvistic**, în locul celor 19 regate, state și țări câte existau până atunci, delimitate după criteriul „istoric”. Astfel **Austria propriu-zisă** s-ar fi limitat la teritoriile locuite în absolută majoritate de germani, de la granița maghiară apuseană împreună cu ținuturile germane din sud-estul Boemiei și al Moraviei de sud. În afara Austriei propriu-zise s-ar fi creat încă două state germane: **Boemia germană și Moravia germană (Silezia)** care ar fi inclus câteva enclave cehe. Teritoriile locuite de cehi din Boemia, Moravia și Silezia ar fi constituit **statul Boemiei**; **Galația Apuseană** ar fi inclus numai ținuturile poloneze, iar **Galația Răsăriteană**, partea ruteană a țării și comitatele rutene din Ungaria și Bucovina; în **Ucraina** ar fi intrat zonele locuite de slovaci; iar în **Croația**: Dalmația, Istria Croată, Fiume și insula Mur; **Ungaria** ar fi fost redusă la teritoriile populare în majoritatea absolută de maghiari; **Voivodina și Slovenia** ar fi format state aparte ca și **Tirolul și Triestul**, împreună cu Görz italian și Istria italiană. Un alt stat-membru al federației urma să fie **Transilvania**, împreună cu celelalte provincii locuite în majoritate de românii din monarhie, la care ar fi putut să adere benevol și statul român, realizându-se astfel unirea politică a românilor sub sceptrul habsburgic. **Țara securilor** ar fi reprezentat și ea un stat-membru al federației, format din zonele populate de maghiari din comitatele Trei-Scaune, Odorhei, împreună cu părțile învecinate din Mureș – Turda.

Bosnia și Herțegovina ar fi fost direct supuse autorităților vieneze, urmând ca statul lor definitiv să fie stabilit ulterior¹².

Statele membre aveau să se bucure de largi drepturi de autonomie constituțională, dispunând de parlamente, guverne, de organe judiciare proprii și de constituții separate, garantate de către împărat. Fiecare stat național ar fi avut limba sa oficială,

pe care ar fi putut s-o utilizeze și în parlamentul imperial. Limba mijlocitoare ar fi fost limba germană, întrebuințată numai în interesul rezolvării treburilor comune. Problemele de interes general (apărarea țării, afacerile străine, comerțul, transporturile, finanțele etc.) ar fi intrat în competența guvernului central în frunte cu cancelarul imperial, din care ar fi făcut parte cei 42 de reprezentanți ai statelor componente. Puterea legislativă centrală urma să fie exercitată de către împărat, împreună cu parlamentul bicameral, constituit din deputați aleși prin vot universal. Statele-membre ar fi putut avea astfel un rol hotărâtor în luarea deciziilor, fiind asigurată influența reciprocă între ele și puterea centrală.

În acele state, în care existau minorități naționale, drepturile specifice ale acestora ar fi fost garantate prin constituția țării respective. În privința destinului „insulelor etnice”, A.C. Popovici se pronunța împotriva oricărei încercări de deznaționalizare forțată, urmând ca ele să se asimileze în mod natural, pe măsura evoluției firești a societății¹³.

Autorul **Statelor Unite ale Austriei Mari** venea cu argumente greu de contestat pentru a dovedi că din aplicarea proiectului său federal ar fi avut de câștigat toate națiunile și etniile monarhiei. S-ar fi realizat înainte de toate mult râvnita egalitate în drepturi a tuturor popoarelor imperiului. **Austro – germanii** n-ar mai fi avut nici un motiv să se alarmeze de pericolul slav, pentru că, spre deosebire de Austria dualistă, în Statele Unite ale Austriei Mari nici slavii și nici o altă națiune n-ar fi avut preponderență în detrimentul altei națiuni. Găsind în monarhie astfel federalizată condiții superioare de dezvoltare, **slavii** n-ar mai fi gravitat spre Rusia, ci ar fi nutrit doar sentimente firești de simpatie față de confrății lor din afara granițelor. Din aceleași motive – afirma autorul proiectului federal – nici germanii-austrieci nu vor mai alimenta idei pangermane, ci, dimpotrivă, ei vor renunța la hegemonismul artificial și vor câștiga prestigiu în toate domeniile vieții sociale datorită nivelului lor mai ridicat de civilizație.

Un alt rezultat incontestabil al aplicării proiectului ar fi fost **spulberarea imperiului Sfântul Ștefan** și ocuparea de către maghiari a locului care le revenea printre popoarele monarhiei. A.C. Popovici considera ca fiind lipsite de temei obiecțiile lui Deák Ferenc, ale contelui Andrassy Gyula și ale altor reprezentanți ai nobilimii liberale maghiare care susțineau că federalizarea monarhiei ar reduce maghiarimea la proporția unei cincimi din totalul populației și în acest fel ea n-ar mai putea juca vreun rol european. Gânditorul român atrăgea atenția asupra faptului că maghiarii, mai bine zis o elită aristocratică își aroga rolul de hegemon asupra celorlalte patru cincimi din populația Transleithaniei. „Sunt de părere – afirma A.C. Popovici – nu ca maghiarii să fie nimiciți ca naționalitate acolo unde trăiesc, dar ca să li se răpească abuziv și barbarul lor «drept de dominație» a naționalităților. Să fie sfărâmate lanțurile cu care ei țin aceste naționalități în robie.”¹⁴ În opinia sa, națiunea maghiară ar fi avut numai de câștigat de pe urma reorganizării federale a imperiului, prin care s-ar fi creat condiții favorabile înlăturării dominației aristocrației anacronice – obstacolul cel mai serios în calea modernizării societății maghiare.

În viziunea lui A.C. Popovici, proiectul său de federalizare a monarhiei ar fi contribuit la înlăturarea dezideratului poporului român de a se uni într-un singur stat național. Liderul român releva faptul semnificativ că în istoria gândirii politice românești exista formulată cu secole în urmă ideea că numai sub egida Casei de Habsburg și-ar fi putut salva românii și celelalte popoare din Bazinul Dunării identitatea lor națională în fața amenințării otomane și țariste. El cita astfel

studiul monografic al lui I. Sârbu despre Mihai Viteazul, dar și lucrările lui N. Iorga care aduceau dovezi certe că domnitorul muntean recurgea la protecția Austriei în opera sa unificatoare și în luptele cu otomanii. Memoriile înaintate parlamentului de la Frankfurt în 1848 de către delegatul guvernului revoluționar de la București, prof. Ion Maiorescu (în care se propunea unirea tuturor românilor sub sceptrul habsburgic¹⁵) erau prezentate ca argumente în plus în favoarea proiectului său federal.

Constituirea statului național român, ca stat-membru al Austriei-Mari, ar fi reprezentat, în viziunea lui A.C. Popovici, soluția cea mai potrivită a problemei românimii din monarhia habsburgică. Preconizând unirea Transilvaniei cu celelalte provincii românești ale imperiului (Banat, Timiș, Bihor, Maramureș, Bucovina) și în perspectivă cu România, proiectul urmărea crearea cadrului constituțional propice pentru unificarea politică a tuturor românilor. Incontestabil că A.C. Popovici avea în vedere și Basarabia dar, din motive diplomatice, această provincie nu a fost nominalizată în proiect.

Respingând acuzația venită în primul rând din partea exponentilor aristocrației maghiare și germane după care unificarea provinciilor românești în cadrul federației ar fi urmărit asimilarea minorităților, în special a maghiarilor-secui și a sașilor, A.C. Popovici propunea, dimpotrivă, soluții care asigurau un statut privilegiat celor două etnii. Pentru cei aproximativ 200.000 de sași transilvăneni proiectul prevedea autonomie constituțională, deși însuși autorul recunoștea că „în ținutul locuit de ei sunt mai mulți români decât sași. Astfel de pildă în comitatul Sibiu după recensământul din 1900 trăiesc cu totul 47.678 sași, alături de 108.413 români”¹⁶. Din aceleași motive nu se justifica nici proiectul constituirii unui stat al secuilor, ca stat-membru al federației, rupt din corpul statului român.

Autorul proiectului argumenta în fața opiniei publice europene că odată ce românii își vor vedea realizat idealul lor național, ei nu vor mai avea nici un motiv să se desprindă din cadrele imperiului habsburgic. El contrazicea astfel opinia exprimată de Tisza István, Beksics Gusztáv și de alți susținători ai hegemonismului maghiar potrivit căreia românii, asemenea sârbilor și croaților, manifestau tendințe centrifugale pentru că subapreciau „binefacerea constituției milenare maghiare” și nesocoteau fără nici o justificare „protecția oferită de statul ungar”. A.C. Popovici afirma dimpotrivă, că pentru națiunile nemaghiare, „constituția milenară” nu înseamnă altceva decât consacrarea umilirii și asupririi lor. În realitate, așa-zisul „stat național unitar maghiar” – releva omul politic român – nu era capabil „să protejeze” celelalte națiuni. Nici o națiune din Bazinul Dunării nu vedea în întărirea acestui stat garanția propășirii sale¹⁷. În concepția sa, adevărata protecție pentru popoarele din zona central-est europeană nu puteau oferi decât Statele Unite ale Austriei Mari, organizate pe baze constituționale moderne. El își exprima convingerea că sârbii, românii, slovacii, rutenii, odată eliberați de sub hegenomia aristocrației maghiare și integrați în statul federal austriac ar fi avut mari posibilități să facă progrese reale, să se ridice într-un timp relativ scurt, pe trepte mai înalte de civilizație.

Federația statelor libere în locul construcției anacronice a dublului centralism austro-ungar ar fi asigurat – în opinia sa – poziția de mare putere a monarhiei și i-ar fi permis astfel să joace un rol hotărâtor în menținerea echilibrului european. „Menirea Austriei constă în momentul de față în asigurarea echilibrului dintre Germania și Rusia. Aceasta trebuie să devină un imperiu protector al națiunilor mici din centrul și din sud-estul Europei”¹⁸. Monarhia refăcută pe temelii noi, federale, și-ar fi putut extinde sfera sa de influență nu în mod artificial, printr-o politică anexionistă, ci

prin forța sa de atracție¹⁹. Federalizarea ar fi înlesnit astfel și soluționarea corespunzătoare a problemei orientale. Gânditorul politic român acredita ideea că popoarele odată eliberate de sub stăpânirea otomană vor adera benevol la monarhia federală, văzând în ea cheazășia menținerii entității lor naționale și statale în fața expansionismului țarist²⁰.

Proiectul lui A.C. Popovici s-a bucurat de o primire entuziastă în opinia publică din Austria și Germania. Gruparea „Gross-Österreich“ de la Viena a găsit în **Statele Unite ale Austriei Mari** o fundamentare teoretică pentru activitatea acestei grupări profederaliste, care a lansat o chemare către popoarele monarhiei să sprijine înfăptuirea proiectului²¹. Numeroși adepți ai federalizării monarhiei pe baza principiului naționalităților vedeau în proiectul lui A.C. Popovici germenele viitoarei Europe unite. Personalități științifice și culturale comentau elogios în „Deutsches Volksblät“, „Reichpost“, „Kölnische-Zeitung“, „Reichenberger Zeitung“ și în alte publicații germane lucrarea lui A.C. Popovici, considerând-o ca fiind o realizare de excepție a gândirii politice a timpului. Proiectul federalist a fost primit cu interes de anturajul moștenitorului tronului Franz Ferdinand, de către așa numita grupare de la Belvedere, din care făceau parte alături de personalități politice, înalți funcționari de stat ș.a. și o seamă de lideri ai naționalităților printre care conducătorul germanilor din Ungaria, Edmund Steinacker, slovacul Milan Hodza, Al. Vaida-Voievod, Miron Cristea și alții. Se spera ca proiectul lui A.C. Popovici să fie susținut de Franz Ferdinand, care avea o atitudine vădit ostilă față de politica hegemonistă a aristocrației maghiare²². Proiectul Austriei Mari a fost pe de altă parte vehement contestat de cercurile guvernamentale de la Budapesta care îl considerau drept o nouă tentativă de a destrăma „statul istoric ungar“ cu ajutorul Casei de Habsburg. Cartea lui Aurel C. Popovici, declarată lucrare subversivă, a fost interzisă în Ungaria, scoasă din librării și distrusă. Împotriva autorului a fost deschisă o acțiune penală pentru înaltă trădare²³. Contele Bethlen István declara în fața parlamentului în primăvara lui 1906, că federalizarea Ungariei pe baze etno-lingvistice „este o ficțiune“ și urmărește de fapt „sfărâmarea constituției maghiare“ și unirea românilor din monarhie cu frații lor de peste Carpați.

În studiul său consacrat problemei naționale în statul ungar²⁴, dr. Ajtay József, unul din susținătorii fervenți ai statului național unitar maghiar, acredita ideea conform căreia aplicarea proiectului ar fi avut urmări dezastruase pentru națiunea maghiară. Consecința imediată a federalizării statului ungar pe principiul naționalităților ar fi fost impunerea hegemoniei românilor din Transilvania și asimilarea maghiarimii, ceea ce ar fi dus inevitabil la destrămarea Ungariei și, în ultimă analiză, a imperiului în ansamblul său. Ajtay opunea proiectului lui Popovici consolidarea hegemoniei maghiare prin înțărirea „rolului civilizator“ al orașelor pe teritoriile locuite de naționalități și prin alte măsuri, printre care reorganizarea administrativ-teritorială în așa fel, încât să se ajungă la pulverizarea „blocurilor naționalităților“²⁵.

Autorul își exprima convingerea că pe căile indicate de el se vor crea condiții ca maghiarimea să constituie numai în câteva decenii majoritatea absolută a locuitorilor Transilvaniei. Luând apărarea lui A.C. Popovici, Al. Vaida-Voievod a condamnat în fața parlamentului de la Budapesta tezele expuse în lucrarea lui Ajtay pe care a numit-o drept „evanghelie a maghiarizării“ și își exprima îngrijorarea pentru faptul că presa maghiară și cea mai mare parte a opiniei publice maghiare împărțeau aceste idei²⁶. Unul din liderii Partidului independentist – kossuthist, dr. Horváth József Lajos în lucrarea sa **Criza și problema românească**²⁷, argumenta pe larg că federalizarea monarhiei ar presupune bulversarea structurii statului constituțional

care ar pune în pericol întregul continent. Soluția – după autor – ar fi fost întărirea statului ungar prin renunțarea de către români la Transilvania și reconcilierea pe această bază a celor două națiuni, chemate să stea împreună în calea panslavismului și pangermanismului²⁸.

Proiectul lui A.C. Popovici n-a avut ecoul scontat în rândul naționalităților din Ungaria, care, la începutul secolului al XX-lea au adoptat tactica activismului politic, în locul celei pasiviste, încercând să folosească instituțiile regimului dualist pentru obținerea drepturilor și libertăților naționale. Numeroși lideri ai mișcării naționale române și-au pierdut încrederea în dinastie ca urmare a eșecului mișcării memorandiste.

Gruparea tradiționalistă în frunte cu I. Slavici credea posibilă satisfacerea dezideratelor naționale române în cadrele constituționale existente și condamna pe Al. Vaida Voievod, Aurel C. Popovici, I. Maniu și pe alți lideri români, care contestau legitimitatea pactului dualist. De dragul federalizării monarhiei nu poate fi răsturnat echilibrul între puterile europene – afirma întemeietorul „Tribunei” sibiene²⁹.

Gruparea radicală a „tinerilor oțeliți” condusă de Octavian Goga considera drept utopie proiectul lui A.C. Popovici, condamnând încrederea acestuia în posibilitatea înfăptuirii unității politice a românilor sub egida Casei de Habsburg. S-a ajuns la o polemică deosebit de violentă între gruparea profederalistă a lui Al. Vaida-Voievod și „tinerii oțeliți”³⁰, care putea avea consecințe deosebit de grave pentru cauza națională română dacă nu intervenea cu tact C. Stere din inițiativa lui I.C. Brătianu.

Însuși Aurel C. Popovici și-a dat seama că proiectul său federal nu va putea fi realizat decât pe calea unei lovituri de stat, pornită din inițiativa celor din jurul moștenitorului tronului. Franz Ferdinand avea o considerație deosebită față de autorul **Statelor Unite ale Austriei Mari**, văzând în proiectul liderului român o modalitate eficientă de îndepărtare de la putere a aristocrației maghiare și de atenuare a conflictelor naționale. Liderii naționalităților din anturajul arhiducelui au primit asigurări că venirea pe tron a lui Franz Ferdinand va însemna inaugurarea unei noi direcții politice de reformare constituțională a imperiului. La rândul lor A.C. Popovici, Al. Vaida-Voievod, Iuliu Maniu, Milan Hodza și alți lideri, adepți ai federalismului, întrețineau legături permanente cu „atelierul de la Belvedere” și veneau cu numeroase sugestii pentru a pregăti transformările preconizate.

Asasinarea arheducelui în vara anului 1914 a redus considerabil șansele înlăturării regimului dualist și ale reorganizării monarhiei pe baze federale. Dând dovadă de spirit realist, cunoscutul sociolog cu vederi democratice, Jászi Oszkár, autor al unor ample studii și monografii pe problema națională, acuza de miopie politică cercurile guvernamentale de la Budapesta pentru satisfacția resimțită de acestea în urma dispariției moștenitorului tronului. Reformele promise, dar neînfrupte – avertiza Jászi – vor accentua tendințele centrifugale ale naționalităților, grăbind prăbușirea monarhiei³¹.

Convinși fiind că dezideratul național român nu va putea fi înfăptuit decât cu ajutorul Puterilor Centrale, A.C. Popovici și Al. Vaida-Voievod au avut întrevederi și discuții în anii 1914 – 1916 cu personalități politice germane și austriece, au acordat interviuri și au publicat articole pentru a demonstra în fața opiniei publice că atitudinea intransigentă a Budapestei față de problema românească ar fi determinat situarea Regatului român pe poziții de neutralitate în conflagrația europeană. Pe de altă parte, ei stăruiau pe lângă autoritățile de la București – prin intermediul ambasadei române de la Berlin – ca în schimbul respectării de către România a obligațiilor față de Puterile Centrale acestea să garanteze „rezolvarea satisfăcătoare a chestiunii

românilor din Austro-Ungaria", prin care cei doi lideri înțelegeau de fapt federalizarea imperiului. Presiunile făcute de la Viena, Berlin și București asupra guvernărilor de la Budapesta, în frunte cu Tisza István de a satisface revendicările naționale române, formulate cu prilejul tratatelor cu reprezentanții Partidului Național Român (1908 – 1915), au rămas fără nici un rezultat³².

Deși după intrarea României în război de partea Antantei și în urma înfrângerilor suferite de Puterile Centrale părea că proiectul de federalizare a monarhiei își pierduse actualitatea, cartea lui A.C. Popovici **Statele Unite ale Austriei Mari** se afla în centrul atenției cercurilor guvernamentale de la Viena. Noul împărat al Austriei și regelui aulic al Ungariei, Carol I, urcat pe tron în noiembrie 1916, era înconjurat de personalități științifice și de către lideri ai naționalităților, care făceau intense pregătiri politice și diplomatice pentru salvarea monarhiei prin federalizarea ei³³. Și în sânul Puterilor Antantei erau numeroși adepți ai transformării federative a Austro-Ungariei. Astfel Loyd George cerea într-o declarație din 5 ian. 1918 reorganizarea imperiului habsburgic pe baza autonomiilor naționale. Pe aceeași poziție s-a situat și președintele S.U.A. O parte a grupului de experți americani care din inițiativa lui Wilson au adunat un vast material documentar privitor la problema națională din monarhie, (în vederea pregătirii Conferinței de pace), înclinau și ei spre soluția federală³⁴.

În pofida faptului că noul suveran era convins de necesitatea transformărilor structurale imperios cerute, el nu era suficient de energic pentru a impune propriile sale decizii. Căderea imperiului țarist, considerat drept cel mai de temut dușman al libertății popoarelor din centrul și estul Europei, a făcut ca numeroase personalități politice să abandoneze proiectele federale și să opteze pentru respectarea dreptului la autodeterminare a națiunilor monarhiei, până la despărțire de stat.

Când destrămarea monarhiei a devenit evidentă, Carol I a lansat „un manifest către popoarele sale” pe 16 oct. 1918 în care propunea transformarea Austriei într-un stat federal. Manifestul nu făcea însă nici o referire la reorganizarea Translethaniei, specificând faptul că transformările preconizate „nu ating în nici un fel integritatea țărilor coroanei Sfântului Ștefan”³⁵.

Tentativa de federalizare venită cu multă întârziere a fost considerată de popoarele monarhiei ca fiind „un gest disperat al unei împărății osândite să se descompună și să piară”.

Într-adevăr trecuse momentul politic favorabil pentru transformarea imperiului austro-ungar într-un stat federal pe baza principiului naționalităților. Popoarele monarhiei își exprimaseră, la Congresul de la Roma din 8 aprilie 1918, voința lor de a se constitui în state independente și suverane. Deputații naționalităților din reichsrat și din parlamentul de la Budapesta declarau pe față dreptul lor de autodeterminare.

Ca lider al mișcării naționale române, A.C. Popovici recunoștea la rândul său că în condițiile înfrângerii Puterilor Centrale, unirea politică a tuturor românilor era realizabilă pe alte căi decât cele indicate de el în „**Statele Unite ale Austriei Mari**”. Faptul acesta nu scade însă cu nimic valoarea lucrării sale. Omul politic român a încercat și a reușit în mare măsură să elaboreze un model de integrare a statelor naționale din centrul și sud-estul Europei într-o vastă uniune, în așa fel încât să asigure acestora egalitatea în drepturi și să prevină orice tendință de hegemonism artificial, indiferent din ce parte s-ar manifesta. De aceea proiectul lui A.C. Popovici, conceput ca o etapă premergătoare a înfăptuirii unei Europe unite, rămâne și azi o contribuție remarcabilă a gândirii politice contemporane.

1. Aurel C. Popovici, **Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich**, Leipzig, 1906; lucrarea a fost editată în limba română de P. Pandrea sub titlul: **Stat și națiune. Statele Unite ale Austriei Mari. Studii politice în vederea rezolvării problemei naționale și a crizelor constituționale din Austro-Ungaria**, Fundația „Regele Carol II”, Bucureși, 1939.
2. **Cestiunea română în Transilvania și Ungaria. Replica junimii academice române din Transilvania și Ungaria la «Răspunsul» dat de junimea academică maghiară «Memoriului» studenților universitari din România**, Sibiu, 1892; **Principiul de naționalitate**, București, 1894; **Cestiunea naționalităților și modurile soluțiunii sale în Ungaria**, Sibiu, 1894; **Naționalism sau democrație**, București, 1910; **La question roumaine en Transylvanie et en Hongrie**, Lausanne – Paris, 1918.
3. Aurel C. Popovici se situa în opoziție cu sociologul austriac L. Gumplowicz care în lucrările sale consacrate analizei raportului dintre stat și națiune în epoca modernă, justifică dominația unor „rase superioare” asupra altora, considerate de el ca „inferioare”, incapabile de viață statală proprie.
4. Aurel C. Popovici, **Stat și națiune. Statele Unite ale Austriei Mari**, Ed. cit., p. 95.
5. **Idem**, p. 133.
6. **Idem**, p. 167 – 168.
7. **Idem**, p. 175.
8. **Idem**, p. 204.
9. B⁶ Eötvös József, **A nemzetiségi kérdés**, Pesta, 1865.
10. Ernst von Plener, **Eine Kreisordnung für Böhmen**, Wien und Leipzig, 1900; Ernest Denis, **La Bohème depuis la Montagne-Blanche**, Paris, 1903; **Harta lingvistică** întocmită de prof. dr. Rauchberg din Praga.
11. A.C. Popovici dezaproba opinia istoricului și etnografului Hunfalvi Pál, după care în Ungaria ar fi existat 13 etnii cu pretenția ca limbile lor să fie recunoscute drept limbi oficiale. Liderul român afirma, dimpotrivă, că era vorba numai de 6 națiuni: maghiară, română, germană, slovacă, ruteană, sârbo-croată și că limba celor două naționalități din urmă se deosebea de fapt numai în întrebuintarea semnelor grafice.
12. A.C. Popovici, **Statele Unite ale Austriei Mari**, Ed. cit., p. 235.
13. **Idem**, p. 236.
14. **Idem**, p. 258.
15. **Idem**, p. 317.
16. **Idem**, p. 236.
17. **Idem**, p. 131, 303.
18. **Idem**, p. 298.
19. **Idem**, p. 311.
20. **Idem**, p. 313 – 314.
21. Cf. Mérei Gyula, **Föderációs tervek Délkelet – Európában és a Habsburg – monarchia**, 1848 – 1918 (Planurile federale în Europa de sud – est și monarhia habsburgică), Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1965, p. 121.
22. În legătură cu atitudinea grupării din jurul lui Franz Ferdinand față de federalizarea monarhiei vezi detalii în Liviu Maior, **Alexandru Vaida-Voievod, între Belvedere și Versailles** (însemnări, memorii, scrisori), Editura Sincron, 1993, vezi și Kristóffy József, **Magyarország Kálváriája. Az összeomlás útja. Politikai emlékek. 1890 – 1926** (**Calvarul Ungariei. Drumul prăbușirii. Memorii politice**), Budapest, 1927.
23. „Lupta”, nr. 113 din 29 mai/11 iunie 1908.

24. Dr. Ajtay József, **A nemzetiségi kérdés. A magyar társadalomtudományi egyesület nemzetiségi értekezlete eredményeinek összefoglalása** (Problema națională. Sinteză rezultatelor dezbaterii pe teme naționale, inițiată de Societatea de științe sociale), Budapest, 1914
25. **Idem**, p. 10 – 17.
26. Kemény G. Gábor, **Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában** (Documente referitoare la istoria problemei naționale în Ungaria în epoca dualismului) VI, 1913 – 1914, Tankönyvkiadó, Budapest, 1985, p. 136 – 137.
27. Dr. Horváth József Lajos, **A válság és a román kérdés**, Lugoj, 1909.
28. **Idem**, p. 58 – 59.
29. Cf. I. Slavici, **Sbuciumări politice la românii din Ungaria**, 1911, București, p. 8 – 9.
30. Al. Vaida-Voievod, **Mangra, Tisza și „Tribuna“**, Brașov, 1911; O. Goga, **Ce e „Tribuna“ zilelor noastre? Răspuns la broșura „Mangra, Tisza și „Tribuna“**, Arad, 1911; O. Tăslăuanu, **Păcate naționale, atentatul deputatului dr. Al. Vaida-Voievod împotriva poetului Octavian Goga**, „Luceafărul“, XI, Nr. 15, 29 ian. 1912.
31. Cf. Jászai Oszkár, **A délszláv tenger**, in „Világ“, nr. 157, 5 iulie 1914.
32. Cf. **Iratok**, VI, **Ed. cit.**, p. 86 – 141.
33. Șeful de cabinet al împăratului, contele Polzer-Hoditz, profesor de drept internațional, adept al principiului naționalităților, autor al unor proiecte de federalizare a monarhiei, a avut o influență puternică asupra lui Carol I. Al. Vaida-Voievod, Milan Hodza, Rudolf Brandsch, Edmund Steinacher și alți lideri naționali, în strânsă legătură cu șeful cabinetului imperial, și alte personalități științifice și politice elaborau proiecte, întocmeau memorii pentru înlocuirea dualismului cu un regim federal. Cf. J. Dróz, **L'Europe centrale, Evolution historique de l'idée de „Mitteleuropa“**, Payot, Paris, 1960, p. 329 – 332; **Schicksalsjahre Oesterreichs 1908 – 1918. Das Politische Tagebuch Josif Redlichs bearbeitet von Fritz Fellner** (2 vol.), Graz și Cologne, 1953, 1955.
34. K. Hıřchins, **Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania** (1868 – 1918) Editura Dacia, Cluj, 1992, p. 173.
35. Cf. **Magyarország története 1890 – 1918**, VII/2 (Istoria Ungariei) Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978, p. 1210.

Minorități și politică în Balcani: România și Protocolul Kalfov – Politis (septembrie 1924)¹

Existența minorităților etnice, culturale și confesionale în statele Sud – Estului european în perioada interbelică a fost o realitate incontestabilă; numai Turcia kemalistă nu a recunoscut prezența unor minorități **naționale** pe teritoriul ei. Devenirea istorică a comunităților umane din acest spațiu oferă suficiente argumente pentru explicarea acestei situații. După războaiele balcanice și prima conflagrație mondială, care au înregistrat mari mișcări de populație și importante modificări ale frontierelor, statutul minorităților a devenit o problemă internațională. Mai mult, evoluția conflictului armat greco – turc din Asia Mică a determinat exodul unui număr de peste 1 milion de greci (estimările sunt relative) spre Grecia continentală și insulele egeene. Tratatul de pace din anii 1919 – 1923 au inclus prevederi speciale privind protecția minorităților și în unele cazuri schimbul de populații. Faptul nou era acela că drepturile minorităților au fost plasate, pentru prima dată, sub protecție internațională; Secția Minorități și Consiliul Societății Națiunilor (SDN) erau chemate să vegheze la respectarea acestor drepturi. A fost stabilit un întreg mecanism de soluționare a plângerilor. Ideea centrală era găsirea modalităților care să favorizeze un acord amiabil între părțile în litigiu, pentru că disputele au fost numeroase. Ele au fost provocate atât de politicile naționale, cât și de dinamica situației internaționale. La Geneva prevala concepția realizării unei apropieri între comunitățile dintr-o țară și nu adâncirea divergențelor. A fost o experiență cu totul nouă în practica internațională: primul director al Secției Minorități, norvegianul Erik Colban, a străbătut întreaga Europă, inclusiv Balcanii, pentru a se întâlni cu șefii statelor legate prin acorduri speciale în acest domeniu, cu responsabili politici și religioși ai minorităților, îndemnând la înțelegere, predicând pacea².

În seria frecventelor dispute care au opus state din zonă în problema minorităților, implicând intervenția SDN, s-a aflat litigiul dintre Bulgaria și Grecia, aparent soluționat prin acordul Kalfov – Politis³ de la Geneva (29 septembrie 1924), anulat însă formal în iunie 1925 din motive **politice**. Este vorba de un caz interesant, cunoașterea lui nuanțată oferind bune repere pentru înțelegerea – chiar dacă parțială – a dinamicii raporturilor interbalcanice la mijlocul anilor "20. Deși acest „dosar” a beneficiat de o analiză pertinentă⁴, unele informații noi ne determină să revenim asupra lui și să ne oprim succint asupra unui aspect încă neexplorat, cel al poziției României.

Raporturile bulgaro – elene au fost determinate de prevederile tratatului de pace de la Neuilly și ale Convenției privind emigrația voluntară și reciprocă, anexă a tratatului (27 noiembrie 1919). În virtutea articolului 48 din tratat, Aliații garantau Bulgariei un deșeu economic la Marea Egee, modalitatea împlinirii clauzei urmând a fi decisă prin negocieri bilaterale⁵.

Acordul privind emigrația voluntară și reciprocă a generat litigii legate de bunurile refugiaților și protecția minorităților. Aceste dispute au fost agravate și de activitățile Organizației Revoluționare Interne Macedonene (ORIM) desfășurate pe teritoriul elen. În fapt, chestiunea centrală a fost aspirația cercurilor influente bulgare de a avea

asigurată cel puțin o parte a teritoriului Traciei, deci ieșirea la Marea Egee, obiectiv împlinit după tratatul de la București din 1913, dar ratat din punct de vedere militar în septembrie 1918, și politic la Conferința păcii. Bulgaria învinsă nu s-a consolată în perioada imediat următoare cu pierderea Traciei, ca și a Macedoniei și Dobrogei. În anii '20 factorii de decizie de la Sofia au considerat că numai restabilirea unui control asupra Traciei, chiar parțial, era posibil în contextul crizelor multiple care au zdruncinat statul elen, mai ales după aventura militară din Anatolia.

Încă în expozele din Sobranie privind tratatul de la Neuilly (26 decembrie 1919), premierul Aleksandăr Stamboliiski era convins că Tracia va reveni Bulgariei⁶. Instalarea autorităților elene în mai 1920 – după retragerea forțelor aliate – a iritat profund opinia publică bulgară, una din consecințe fiind valul de refugiați⁷.

Agitațiile din Bulgaria au provocat îngrijorare în cercurile politice grecești. Aici se află una din explicațiile inițiativei liderului Eleftherios Venizelos de a crea un bloc cu Iugoslavia și România (septembrie 1920), care să prevină o resurrecție a spiritului bulgar de revanșă⁸.

Unii observatori străini de la Sofia considerau că Bulgaria aspira la un „coridor” spre Kavalla, fiind convinsă că Iugoslavia țintea spre Salonic și că la un moment dat cele două părți s-ar fi putut „înțelege” pe seama Greciei⁹. Erau opinii avansate odată cu declanșarea crizei politice de la Atena – căderea guvernului Venizelos, revenirea regelui Constantin și refuzul Aliatilor de a mai susține efortul militar elen în Anatolia (noiembrie – decembrie 1920).

Totuși, până la încheierea conflictului militar din Asia Mică, Bulgaria a evitat formal să intre în combinații anti-grecești, mizând pe o soluție favorabilă intereselor sale oferite de Aliați la viitoarele negocieri de pace. Problema „imaginii” în Europa era foarte importantă pentru guvernul de la Sofia. Faptul că premierul bulgar a putut vorbi personal la Conferința internațională de la Genova (aprilie – mai 1922) în problemele minorităților și ieșirii la Marea Egee a fost apreciat drept „un succes uriaș al delegației bulgare”¹⁰.

Pe de altă parte, Atena a făcut front comun cu Bucureștiul și Belgradul în demersurile adresate forurilor internaționale, îndeosebi Conferinței Ambasadorilor, contra incursiunilor bandelor înarmate bulgare pe teritoriul acestor state în anii 1921 – 1922¹¹.

Un reper interesant, dar nu întâmplător, a fost că Bulgaria a început să ridice problema statutului minorităților din statele vecine, inclusiv din Grecia, exact în perioada când era acuzată de complicitate cu activități teroriste¹².

Iminența înfrângerii militare a Greciei în războiul cu Turcia kemalistă determina pe Stamboliiski să adopte o poziție practică. Premierul bulgar declara ministrului român la Sofia, Constantin Langa – Rășcanu (31 august 1922) că a retras de la Secretariatul SDN plângerea privitoare la protecția minorităților bulgare din Macedonia și Dobrogea, dar adăuga: „La Tracia însă, și la debușeul nostru la Marea Egee nu renunțăm. Nu vă ascund dar, că toată ținta și toate eforturile noastre sunt spre sud. /.../ Ieșirea la Egee trebuie să ni se dea!”¹³

Care a fost practic poziția oficială a Bulgariei în legătură cu ieșirea la Marea Egee? La începutul lunii octombrie 1922, printr-un **aide-mémoire** adresat guvernelor de la Londra, Paris și Roma, diplomația bulgară a pledat ideea autonomiei Traciei Orientale și Occidentale. Proiectul a provocat nervozitate în statele vecine, care vedeau în aceasta o etapă pe drumul spre anexarea Traciei de către Bulgaria¹⁴.

Știm că tezele bulgare în această problemă nu au găsit audiență la București și Belgrad în timpul vizitelor lui Stamboliiski din noiembrie 1922, deși acesta a rămas optimist și a căutat să obțină și sprijinul Cehoslovaciei la negocierile de la Lausanne¹⁵. Revendicările Bulgariei s-au izbit mai ales de opoziția Turciei kemaliste pentru care suveranitatea asupra Traciei Orientale era un obiectiv cardinal. La rândul ei, Grecia a rămas în posesia părții occidentale, fapt care a provocat violențe între bulgari și greci în zonă (aprilie 1923)¹⁶. Însărcinatul cu afaceri bulgar la Atena, Kantardjiev, a protestat contra acțiunilor autorităților grecești, iar ministrul cehoslovac Karel Mecir „a cerut clemență față de bulgarii care trăiesc în Grecia”¹⁷.

După lovitura militară de stat din Bulgaria (9 iunie 1923), adversitatea noului regim de la Sofia față de Grecia nu a scăzut, obiectivul principal – cel puțin declarat – devenind de această dată protecția minorităților¹⁸. A urmat o serie întreagă de plângeri adresate Consiliului SDN, între principalii autori aflându-se președintele Consiliului Național al Uniunii emigranților macedoni din Bulgaria, Kusev; dorința refugiaților era revenirea la locurile natale, inclusiv din Grecia¹⁹. În același timp, acțiunile ORIM produceau panică și violențe la frontiera comună bulgaro – iugoslavo – greacă; într-un articol din „Observer” (21 octombrie 1923), generalul britanic C.D. Thompson estima că liderul organizației, Todor Alexandrov, putea pune în mișcare „o armată de 50 – 60.000 voluntari”²⁰. Faptul reprezenta „un veritabil pericol pentru pace”, aprecia Helmer Rosting, expert al SDN în problema minorităților (29 februarie 1924), care semnală că guvernele grec și sârb nu aplică reglementările internaționale în vigoare în acest domeniu²¹. Aceasta părea a fi și opinia lui Erik Colban după vizita efectuată în Bulgaria la sfârșitul lunii martie și începutul lunii aprilie 1924, mai ales prin prisma memoriilor primite de la organizațiile macedonene²².

În raporturile bilaterale, problema minorităților a fost deosebit de complexă și formal distinctă de cea care a existat între Iugoslavia și Bulgaria sau între Iugoslavia și Grecia. Obligațiile Bulgariei intrau sub incidența Convenției de la Neuilly privind emigrația voluntară și reciprocă a minorităților greco – bulgare (27 noiembrie 1919). Obligațiile Greciei erau prevăzute în Convenția Specială de la Sévres (10 august 1920) intrată în vigoare abia în august 1924. Aplicarea Convenției de la Neuilly trebuia supravegheată de o Comisie mixtă sub egida SDN. Chestiunea care preocupa guvernul de la Sofia era împiedicarea unei „emigrații obligatorii” împotriva spiritului Convenției care se referea la o „emigrație voluntară”. În acest sens, Bulgaria a cerut în mod repetat o anchetă generală, deoarece considera că autoritățile elene făceau presiuni asupra minoritarilor bulgari să emigreze²³. Termenul de „etnic bulgar” pe teritoriul Greciei avea o accepție relativă, Belgradul fiind interesat ca „minoritatea slavofonă” să nu fie declarată „bulgară”. Iată câteva repere ale acestei dileme.

La 6 mai 1924, St. Kolokotronis, însărcinatul cu afaceri al Greciei la Berna și reprezentant la SDN, expunea poziția guvernului său: erau recunoscute existența pe teritoriul grec a unor persoane „de origine slavă” și dreptul lor de a folosi limba maternă în școlile primare. După diplomatul elen, „această limbă nu este nici sârbă, nici bulgară, ci un dialect diferit de amândouă”. În consecință, nu existau în acest dialect „nici cărți, nici literatură”. Se iveau problema: ce limbă va fi folosită? Interlocutorul său, Erik Colban, nu oferea un răspuns direct, dar considera că obstacolul putea fi depășit „dacă persoanele aparținând minorității li s-ar permite să decidă asupra problemei și să aleagă limba de utilizare”. Să reținem că Dimitar Mikov, omologul bulgar la Geneva al lui St. Kolokotronis, aprecia că „fără nici o îndoială, slavii din Grecia sunt bulgari, și limba lor maternă este bulgara”²⁴. După numai șase zile, Kolokotronis încerca să afle răspunsul exact al directorului Secției Minorități a SDN privind „limba care trebuie folosită în școlile minorităților slave din Grecia, în special din Macedonia”. E. Colban nu era însă în măsură să ofere un răspuns definitiv, în lipsa unor „cunoștințe suficiente”; totuși, el nu ezita să întrebe „dacă nu este posibil să se dea instrucție în limba bulgară, care este poate limba slavă cea mai apropiată, și astfel să se evite pericolele propagandei bulgare printr-un anumit aranjament privind supervizarea școlilor, cărților, numirea învățătorilor etc.” Replica lui Kolokotronis a fost fără echivoc: „un guvern grec care ar face demersuri ca slavii să învețe limba bulgară în Grecia nu ar rămâne la putere mai mult de trei ore”. Ieșirea din impas era văzută în tipărirea de către guvernul grec a cărților necesare în „dialectul minorităților”. Pentru diplomatul elen, a preda în limba sârbă în școlile minoritare din Grecia „nu ar fi mai bine, ci chiar mai rău”²⁵.

Sunt câteva repere ale istoriei semnării Protocolului Kalfov – Politis de la Geneva (29 septembrie 1924) privind protecția minorităților respective, act controversat, cu

aplicare rămasă la nivelul intențiilor. Evenimentul care a precipitat încheierea lui a fost însă incidentul de la Tarlis (Terliz), aceasta declanșând violențe în lanț de ambele părți.

La 27 iulie 1924, în satul Tarlis de pe teritoriul elen, în apropiere de Drama, grănicerii greci au arestat și ucis 17 bulgari cu suditență greacă, motivând că patrulea a fost atacată de forțele ORIM. Comisia mixtă greco – bulgară a început imediat ancheta, concluziile preliminare fiind nefavorabile Greciei, acuzată că „forțează” emigrația „slavofonilor”. La 20 august s-a produs un nou incident lângă satul Poroj din imediata apropiere a frontierei; căutând apă, doi soldați greci au trecut granița, unul fiind ucis, altul rănit, urmând un schimb de focuri între patrulele celor două părți. Între timp, la 2 august, a avut loc o demonstrație în fața Consulatului Greciei din Plovdiv, iar în noaptea de 15/16 august a explodat o bombă la domiciliul unui negustor grec din Burgas, proprietarul fiind rănit; în prealabil, toate locuințele grecilor din cunoscutul port de la Marea Neagră fuseseră însemnate cu cruci.

Pe de altă parte, la sfârșitul lunii iulie, Bulgaria mobilizase 4.000 de voluntari și ceruse Marilor Puteri acordul asupra măsurii. Grecia a protestat energic la Paris, Londra și Roma contra înarmării Bulgariei, deci violării tratatului de la Neuilly. Guvernul de la Atena a adus și argumentul că bugetul Ministerului bulgar de Război a ajuns la 1.200 milioane de leva față de numai 400 milioane în timpul lui Stamboliiski. În consecință, Conferința Ambasadorilor a decis că Bulgaria trebuie să reducă numărul voluntarilor până la nivelul efectivelor stabilite prin clauzele militare ale tratatului de pace. În ce privește incidentul de la Tarlis, Comisia de anchetă a stabilit că asasinatul a fost făpuit de unități militare grecești, singure responsabile, fără implicarea guvernului de la Atena²⁶.

Că incursiunile forțelor ORIM pe teritoriile Greciei și Iugoslaviei erau o realitate, nici un analist serios nu se îndoia, tot așa cum era evident că guvernul Aleksandăr Ţankov susținea pe liderii ei, îndeosebi pe generalul Aleksandăr Protogherov, autorul moral al asasinatului cărui i-a căzut victimă faimosul „voievod” Todor Alexandrov (septembrie 1924), un episod clasic al rivalității dintre clanuri²⁷.

Aceasta era atmosfera din relațiile bulgaro – elene în momentul când la Geneva, cu prilejul Adunării SDN, reprezentanții celor două state aveau să semneze actele relative la aplicarea angajamentelor privind protecția minorităților. În fapt, Protocolul Kalfov – Politis (29 septembrie 1924) era compus din două declarații adresate Consiliului SDN, una de guvernul bulgar, alta de cel grec; după ratificarea lor, acestea deveneau obligatorii din punct de vedere internațional. Conform acestora, membrii neutri ai Comisiei mixte bulgaro – elene – Marcel de Roover și A.C. Corfe – erau admiși să asiste guvernele de la Sofia și Atena în aplicarea angajamentelor privind minoritățile; în esență, cei doi cooperau cu delegatul elen în Comisia mixtă în chestiunile grecești, iar în cele bulgare cu delegatul bulgar. Era vorba, deci, de o tentativă a SDN de a suplini imperfecțiunile textelor de bază și a facilita aplicarea. Formula reprezenta un mecanism nou în domeniul protecției minorităților; Convenția greco – bulgară de la Neuilly rămânea în continuare esențială²⁸.

Prin acest act, guvernul de la Atena recunoștea existența unei „minorități bulgare” pe teritoriul Greciei. Faptul a nemulțumit profund cabinetul iugoslav din motive deja evocate. Oficiosul guvernamental „Politika” publica la 11 noiembrie 1924 articolul „Acordul greco – bulgar asupra Macedoniei”; pentru liderii de la Belgrad era evident că bulgarii vizau „recunoașterea lor /și/ în Serbia meridională”. În consecință, se afirma că la Sofia se avea în vedere modelul „Rumeliei Orientale (Unirea cu Principatul Bulgariei din 1885 – C.I.) și edificarea Bulgariei de la San Stefano”. Editorialul sublinia că prin această recunoaștere, „Grecia nu a fost inspirată de principiile realității și egalității, ci în mod unic de o politică ratată”. Ziarul observa că în perioada anterioară Grecia a considerat această minoritate drept „sârbă”, amintind că inițiatorul acordului – Nikolaos Politis –, în timpul vizitei de la Belgrad din noiembrie 1922, când a fost

pentru scurt timp ministru de externe, a propus omologului său, Momčilo Ninčić, „un proiect de acord similar relativ la minorități; există documente care să confirme”²⁹.

Urmarea acestei reacții a fost denunțarea (24 noiembrie) tratatului de alianță sârbo – elen din 19 mai 1913³⁰, condiția reinnoirii fiind o soluționare favorabilă intereselor Iugoslaviei a litigiilor cu Grecia³¹.

Sușozițiile Belgradului privind intențiile guvernului de la Sofia după semnarea Protocolului au fost fondate. Diplomația bulgară l-a considerat drept un succes important, și în consecință cercurile oficiale au ridicat din nou problema ieșirii la Marea Egee, de această dată cu dorința „de a dobândi ceva mai mult decât un simplu debușeu economic”, așa cum declara Hr. Kalfov lui Marcel de Roover, delegatul SDN în Comisia mixtă. Ministrul bulgar de externe se străduia să-l lămurească pe interlocutor – vădit contrariat pentru că ar fi fost o încălcare a articolului 48 –, declarând că susținea această idee „numai spre a da satisfacție poporului bulgar; Grecia să aibă răbdare, să ne lase timpul necesar spre a prepara opinia noastră publică, și chestiunea va fi rezolvată în conformitate absolută cu tratatul de la Neuilly”³².

Nervozitatea Belgradului și tentativele Sofiei de a supralicita în problema ieșirii la Marea Egee au consolidat curentul anti-bulgar din Grecia. La sfârșitul lunii decembrie 1924, mass media din Atena vehicula ideea că N. Politis nu a avut depline puteri „pentru a semna declarația, numită impropriu Protocol”, deci nu se pune problema unei ratificări³³. Era o reacție la faptul că Parlamentul bulgar sancționase deja actul de la Geneva (24 decembrie). Belgradul sugera la Atena că începerea negocierilor bilaterale depindea de anularea Protocolului³⁴.

Cert este că Grecia a comunicat Consiliului SDN motivele pentru care nu poate îndeplini obligațiile prevăzute în Protocol:

1. atitudinea guvernului bulgar față de Protocol a creat impresia că obiectivul era folosirea precedentului pentru o viitoare acțiune în Macedonia;
2. aplicarea Protocolului ar provoca fricțiuni între Grecia și alte state;
3. Bulgaria a manifestat deja dispoziția spre o aplicare unilaterală a Protocolului, în sensul că persecuțiile împotriva populației grecești s-au intensificat, deși Grecia a pedepsit aspru (16 ani închisoare) pe autorii evenimentelor de la Tarlis;
4. opinia publică elenă este unanimă contra Protocolului³⁵. S-a încercat în acest fel evitarea unei dezbateri parlamentare. O interpelare a opoziției nu a putut-o împiedica; după o discuție maraton, Parlamentul elen a respins Protocolul la 3 februarie 1925, orele 4³⁰ a.m. (155 voturi contra 77); a prevalat argumentul că aplicarea Protocolului ar fi constituit o imixtiune a SDN în afacerile interne ale Greciei; au fost evocate și alte rațiuni: facilități pentru propaganda străină, posibilități de manevră pentru ORIM³⁶. După o dezbateră în martie, în iunie 1925 Consiliul SDN a decis anularea Protocolului, Grecia reușind să iasă dintr-un impas politic major³⁷.

Ce legătură a existat între România și dezbaterile privind Protocolul Kalfov – Politis, deci protecția minorităților? Raportul a fost indirect și a avut în vedere statutul aromânilor din Grecia, un „dosar” voluminos și complex. Conform unui studiu elaborat la Ministerul de Externe al României în 1936, aromânii din Grecia erau răspândiți în regiunile Veriei (1.000 familii), Vodenei (350), Megleniei (1.200), Serres (1.200), Florinei (500), Grebenei (1.100) și în Salonic (250)³⁸. Se știe că prin schimbul de scrisori din august 1913, guvernul român a primit dreptul de a subvenționa instituțiile culturale (școli, biserici) aromânești din Grecia. Prin tratatul de la Sèvres (august 1920), li s-a acordat „valahilor” din Pind un gen de autonomie culturală, dar tratatul a devenit caduc din cauza războiului din Asia Mică. Catastrofa militară din Anatolia a provocat cel mai mare transfer forțat de populații cunoscut până atunci în istoria modernă; mulți refugiați greci au fost instalați în teritoriile locuite de aromâni.

Interesul guvernului de la București pentru condiția „valahilor” din Grecia nu a dispărut, dar după primul război mondial prioritățile diplomației românești au fost altele.

După proclamarea Republicii în Grecia (25 martie 1924) a intervenit o anumită răceală în relațiile româno – elene din cauza legăturilor dinastice; în vară însă Bucureștiul a recunoscut noul regim de la Atena și primul reprezentant diplomatic acreditat a fost Constantin Langa – Rășcanu; acesta își încheiase misiunea la Sofia în iulie 1924. Prezentarea sa la noul post a avut loc exact în perioada tensiunilor care au urmat incidentului de la Tarlis; la 4 septembrie, Langa – Rășcanu avea prima întrevedere cu ministrul grec de externe, Ghiorghios Roussos³⁹.

În contextul progreselor în direcția semnării Protocolului Kalfov – Politis, Langa – Rășcanu ridică în fața șefului diplomației elene problema situației aromânilor, „singurul punct care întuneca raporturile bilaterale”. Ministrul român observa că populația aromânească era singura dintre minoritățile din Grecia, „care nu nutrește sentimente iredentiste”, aducând drept argument faptul că o bună parte din corpul de elită al armatei grecești – „evzonii” – era constituit din „vlași epiroți”⁴⁰. Ghiorghios Roussos recunoștea justetea observațiilor interlocutorului său, chiar dacă remarca faptul că „multe plângeri (ale aromânilor – C.I.) sunt exagerate sau chiar nefondate”, și atrăgea atenția asupra imenselor dificultăți generate de instalarea refugiaților, care, firește, a afectat și pe aromâni. Ministrul elen promitea măsuri: „va telegrafia generalului / Alexandros/ Othonaios, guvernatorul militar al Macedoniei, să dea instrucțiuni autorităților”⁴¹.

După denunțarea de către Belgrad a tratatului de alianță sârbo – elen (24 noiembrie 1924), Grecia a dorit o apropiere strânsă de România, sprijin eventual în negocierile privind reînnoirea alianței greco – iugoslave sau chiar încheierea unui pact tripartit între Atena, București și Belgrad, proiect bine văzut și la Paris⁴².

Pentru a câștiga bunăvoința autorităților elene în privința aromânilor, guvernul român a decis să nu expulzeze pe grecii stabiliți în România după 1916, conform unei hotărâri generale privind străinii; în acest fel au fost exceptați cca. 25.000 de eleni, gest apreciat de cercurile politice și presa din Atena⁴³.

În aceste împrejurări, în ianuarie 1925, guvernul grec a intenționat să promulge un decret restabilind drepturile la autonomie culturală ale aromânilor din Pind. Dezbaterile furtunoase în jurul Protocolului Kalfov – Politis și respingerea acestuia de către Parlament au împiedicat transformarea acestei intenții în realitate⁴⁴.

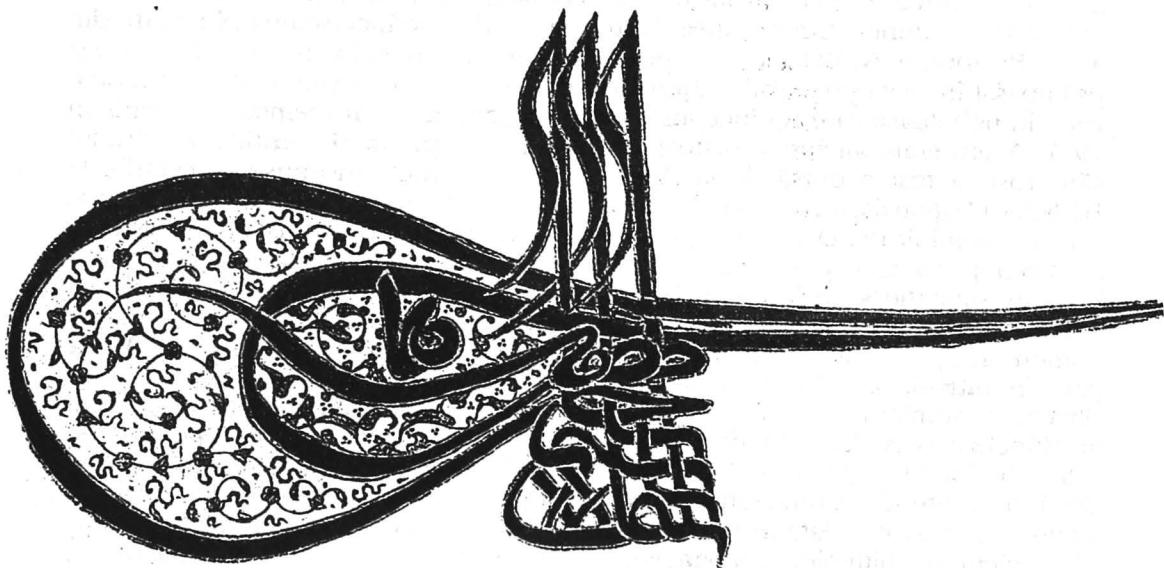
În consecință, progresele în direcția ameliorării condiției aromânilor, nu au fost cele scontate, dincolo de opțiunea unora de a emigra în România. Chiar dacă o statistică greacă din 1928 – întocmită însă pe regiuni – arăta că numărul „kuțovlahilor” se ridică abia la 19.707 persoane, în anul școlar 1929/1930 funcționau pentru aromâni 25 de școli primare, frecventate de 946 elevi cu 66 institutori, un liceu la Grebena, un gimnaziu la Ioannina și o școală de comerț superior la Salonic⁴⁵. În deceniul următor se vor înregistra unele progrese.

În loc de concluzii, să observăm că statutul minorităților din Balcani în anii '20 a fost determinat îndeosebi de politicile naționale, deși s-a conturat prima dată un mecanism internațional de protecție a drepturilor acestora prin acțiunea SDN. Protocolul Kalfov – Politis a fost una din expresiile concrete ale funcționării acestui mecanism. Anularea lui a fost determinată de temerile provocate de orientările revizioniste ale Bulgariei. Diplomația română a încercat să utilizeze aceste împrejurări pentru a ameliora statutul aromânilor din Grecia.

Note

1. Scurt fragment din studiul „Minorități etnice în sud – estul Europei (1919 – 1939): dimensiunile unei probleme europene” în curs de elaborare în cadrul planului de cercetare al ISSEE.
2. Pentru detalii privind acest mecanism, vezi: Pierre Gerbet, Victor – Yves Ghebali, Marie – Renée Mouton, **Les Palais de la paix. Société des Nations et Organisation des Nations Unies**, Paris, Éditions Richelieu, 1973, p. 55 – 59.
3. Este vorba de Hristo Kalfov, ministrul de externe al Bulgariei, și Nikolaos Politis, reprezentantul Greciei la SDN.
4. Vezi: Aretis Tounda – Fergadi, **Ελληνο – Βουλγαρικές Μειονότητες: Πρωτόκολλο Πολίτη – Καλφωφ, 1924 – 1925** (Minorități greco – bulgare: Protocolul Politis – Kalfov, 1924 – 1925), Thessaloniki, 1986, 239 p.
5. Vezi punctul de vedere bulgar despre negocierea păcii în Hristo A. Hristov, **България, Балканите и мирът, 1919** (Bulgaria, Balcanii și pacea, 1919), Sofia, 1984, p. 204 și urm.; punctul de vedere grec în N. Petsalis – Diomidis, **Greece at the Paris Peace Conference (1919)**, Thessaloniki, 1978, p. 256 și urm.
6. Arhiva Ministrului Afacerilor Externe al României (în continuare AMAE). F. 71 Bugaria, 1920 – 1932, vol. I, f. 2: Telegramă Sofia, nr. 25/28 decembrie 1919, Ionescu.
7. **Чехословацки извори за българската история** (Izvoare cehoslovace privind istoria bulgară) (în continuare CIBI), T. 1, Sofia, 1985, p. 40 – 42; Raport Sofia, 1 iunie 1920, Rudolf Künzl – Jizersky; cf. Stajko Trifonov, **Аптантата в Тракия 1919 – 1920** (Antanta în Tracia, 1919 – 1920), Sofia, 1989.
8. Arhiva Bibliotecii Naționale a României (în continuare ABN). Fond Saint Georges, P. VIII, D. 7, f. 49: T. (secretă) Atena, f.n. 2 septembrie 1920, Venizelos.
9. CIBI, I, p. 76 – 78: R. Sofia, 14 decembrie 1920, Künzl – Jizersky.
10. **Външната политика на правителството на ВЗНС ноември 1919 – юни 1923. Александър Стамболийски. Документално наследство** (Politica externă a BZNS – noiembrie 1919 – iunie 1923. Aleksandăr Stamboliiski. Moștenire documentară), Sofia, 1989, p. 236 – 237: Notă din Genova, nu mai târziu de 10 mai 1922, nesemnată, dar sigur inspirată de Stamboliiski.
11. Arhivele Statului București. Arhiva Istorică Centrală. Microfilme (în continuare ASB – AIC – M) S.U.A., rola 627, cadrele 883 – 884: R. Sofia, nr. 110/18 iunie 1922, Charles Wilson.
12. AMAE. Franța. Relații cu România, 1920 – 1926, vol. 63, f. 33: T. Paris, nr. 126/16 iunie 1922, Victor Antonescu.
13. **Ibidem**. F. 71 Bulgaria. Relații cu România, vol 69, f. 92; R. Sofia, nr. 126/16 iunie 1922, Langa.
14. CIBI, I, p. 151 – 152: R. Sofia, 7 octombrie 1922, Bohdan Pavlu.
15. **Ibidem**, p. 159: T. Praga, 18 noiembrie 1922, Vaclav Girsu.
16. **Ibidem**, p. 187: R. Sofia, 14 aprilie 1923, Bohdan Pavlu.
17. **Ibidem**, p. 190 – 191: R. Atena, 21 aprilie 1923, Karel Mercir.
18. AMAE. F. 71 Bulgaria, 1920 – 1932, vol. I, f. 148 – 150: R. Sofia, nr. 2806/27 septembrie 1923, Langa. Sunt reproduse declarațiile premierului Al. Țankov și ministrului de externe Hr. Kalfov făcute ziarele „Neue Freie Presse” și „Le Temps” din 20 și 21 septembrie 1923.

19. Arhiv. Makedonija. Skopje. Microfilme din Arhivele SDN din **Geneva** (în continuare AMS. MG.) – 1918: Notă privind memoriul lui Kusev, Geneva, 28 noiembrie 1923.
20. **Ibidem**.
21. **Ibidem** – 1919: Minuta lui H. Rosting către E. Colban, Geneva, 29 februarie 1924.
22. **Ibidem**: Minuta lui E. Colban, Geneva, 23 aprilie 1924.
23. **Vezi**: Aretis Tounda – Fergadi, **op. cit.**, p. 41 și urm.
24. AMS. MG. – 1919: Minuta a întâlnirii dintre St. Kolokotronis și E. Colban, Geneva, 6 mai 1924.
25. **Ibidem**: Minuta a convorbirii, Geneva, 12 mai 1924.
26. **Vezi** detalii în ASB – AIC – M. SUA, r. 583, c. 564 – 570: R. Atena, 1 septembrie 1924, dr. Velner; cf. **La Macédoine. Recueil de documents et matériaux**, Sofia, 1980, p. 746 – 747.
27. ASB – AIC. Fond Casa Regală Ferdinand, D. 10/1924, f. 1 – 2: R. Sofia, nr. 2136/18 septembrie 1924, Trandăfirescu.
28. Aretis Tounda – Fergadi, **op. cit.**, p. 76 și urm.
29. AMG. MG – 1918: copia acestui articol.
30. Diplomatski Arhiv Drzavnog Sekretarijata za Inostrane Poslove (Arhiva Diplomatică a Secretariatului de Stat pentru Afaceri Externe) (în continuare DA) Belgrad. F. 1 – Paris – 1924: T. Belgrad nr. 9655/15 noiembrie 1924, Nincic'.
31. **Ibidem**. F. 1 – Paris – 1924: **Aide – Mémoire** prezentat de Legatia Iugoslaviei din Paris guvernului Franței, nr. 1448/28 noiembrie 1924.
32. AMAE. F. 71 Bulgaria, 1920 – 1932, vol. 1, f. 207 – 208: R. (strict confidențial) Atena, nr. 1758/3 decembrie 1924, Langa. Ministrul român relatează conversația avută cu de Hoover, sosit de puțină vreme de la Sofia.
33. AMG. MG. – 1919: sunt reproduse fragmente dintr-un articol publicat în „Messenger d'Athènes” din 28 decembrie 1924.
34. DA. Belgrad. F. 3 – 1925: T. Belgrad către Paris, f.n./1 ianuarie 1925, Nincic'. Ministrul iugoslav de externe transmitea o telegramă sosită de la Atena pentru informarea regelui Alexandru, aflat în Franța.
35. ASB – AIC – M. SUA, r. 593, c. 578 – 579: R. Atena, nr. 9/6 februarie 1925, Laughlin.
36. **Ibidem**, c. 579 – 580.
37. **Vezi** deciziile SDN la Aretis Tounda – Fergadi, **op. cit.**, anexe, p. 197 – 220.
38. ABN. Fond Saint Georges, P. LXVI, D.L., f. 13: studiul „Români de peste hotare”, elaborat de Petre Petrinca, șef de serviciu în Direcția Minorități din Ministerul Afacerilor Externe, București februarie 1936.
39. AMAE. F. 71 Grecia, Relații cu România, vol. 84, f. 45 – 46: R. (confidențial) Atena, nr. 1225/4 septembrie 1924.
40. **Ibidem**, f. 47: R. Atena, nr. 1286/17 septembrie 1924, Langa.
41. **Ibidem**.
42. **Ibidem**, f. 61 – 63: R. (confidențial) Atena, nr. 1747/30 noiembrie 1924, Langa.
43. **Ibidem**, f. 66 – 67: R. Atena, nr. 1920/21 decembrie 1924, Langa.
44. ABN. Fond Saint Georges, P. LXVI, D. 1, f. 14: studiul citat.
45. **Ibidem**.



Nicoară Beldiceanu

(25 februarie 1920 – 19 decembrie 1994)

După o cumplită și îndelungată suferință ne-a părăsit un prieten, un Român moldovean de rasă, un savant de caratul cel mai pur, un „om dintr-o bucată“ cum îl caracterizează P.Ș. Năsturel, care îmi transmite trista veste.

Explorându-mi memoria îl regălesc pe Domnul Beldiceanu la origini, la Institutul Balcanic în 1945. Eu – elev de liceu, lingvist curios de tot ce se poate înmagazina la acea vârstă lacomă. El – asistent în umbra profesorului Victor Papacostea, alături de Mihail Guboglu, Basarabeanul uralo – altaic din Ceadîr – Lunga. În vremea aceea, turcologia aproape nu exista ca știință dar își consolida fundamentul într-o Românie cu acul busolei aiurit de atracții magnetice din toate azimuturile. Nimeni nu putea bănuși atunci că tăcutul, discretul „asistent“ avea să devină unul din stâlpii de bază ai disciplinei, și încă pe plan mondial.

În 1947, proclamarea republicii populare îl găsește la Istanbul, ca bursier – cercetător al institutului creat de C.C.I. Giurescu pe urmele unei sugestii a lui N. Iorga. Guvernul Groza, căruia nu i se poate nega abilitatea în consolidarea imposturii, trimisese motonava „Transilvania“ în porturile Mediteranei pentru a-i culege și readuce sub ascultarea de acasă pe Românii refugiați, opozanți potențiali. Momentul

a fost dramatic. În port, în fața pasarelei, la două mese separate, erau instalate autoritățile turcești și cele consulare (securitate) ale RPR. Românii defilau și își pronunțau opțiunea. Cine spunea da! trecea imediat pe închisoarea plutitoare din apele Bosforului. N. Beldiceanu a pronunțat un nu! sonor și a trecut cu hotărâre și pas apăsat în ceata proscrișilor. **Ipsa facto** pășea în neantul exilului, ori – mai bine zis – în nebuloasa care nu începuse încă a se „prinde”. L-am reîntâlnit la Paris în 1951. Acum eram amândoi apatrizi, **clerici vagantes qui omnia perdidimus**. Primul său „rost” a fost o bursă de la „Entraide universitaire”. Începuse cercetările la Biblioteca Națională, unde a avut bucuria de a descoperi un fond bogat de manuscrise turcești nepublicate. Dar în mediul universitar francez nu a fost ușor să-și facă loc și să-și impună concepțiile care se cristalizau. Abia împlinise 30 de ani. Opoziția și lipsa de simpatie a profesorului Lemerle au durat mult, dar în cele din urmă au cedat. De unde se vede că, mai ales în domeniul științific, tenacitatea – numită comun „încăpățânare” – răzbate totdeauna la lumină. Întâia sa lucrare despre **Actele primilor sultani**, Haga 1960 – 64, l-a împins la nivelul științific pe care îl merita. Dar din cerințe administrative a trebuit să se supună și sub furcile caudine a trei doctorate, la München și la Paris. În sfârșit, după un stagiu la CNRS (Centrul Național de Cercetări Științifice), 1955 – 1967, ocupă în 1965 catedra meritată la École Pratique des Hautes Études. A funcționat, în câteva rânduri, ca profesor invitat la Princeton University. A avut o viață de familie armonioasă, căsătorindu-se cu Irène Steinherr, fiica celebrului hittitolog german Friederich Steinherr. Destinul l-a dăruit cu un fecior dotat, cibernetician de mari speranțe. Scrisorile lui Nicoară Beldiceanu erau totdeauna relatări de bucurie științifică. Îmi comunica regulat planuri și concretizări finite. Astfel în octombrie 1989 îmi anunța investigațiile în curs pentru un **Vocabular de cuvinte care lipsesc din dicționarele otomane**. Și totuși..., Nicoară, care devenise un oriental fatalist, îmi scria resemnat: „Anii mei sunt numărați... după operație în cazul cel mai bun, mai am cinci ani de răgaz” (22 Oct. 1989). Inșallah!

Îl revăd pe Nicoară la Biblioteca Națională, în sala manuscriselor ori la prânz la École des Beaux Arts, unde luam masa studențească. Cu ocazia ultimei mele vizite la Paris, în aprilie 1992, doar am vorbit la telefon și ne-am promis unul altuia să ne vedem „data viitoare”, care nu va mai fi...

Așez în fruntea acestor rânduri **tughra** (monograma) lui Soliman magnificul, legislatorul. E just să ni-l amintim sub acest semn imperial pe Românul care a restituit Osmanlăilor un întreg capitol de istorie. Nemaiauzită revanșă a destinului.

E. Lozovan



Pret 2000 lei