

---

ACADEMIA ROMÂNĂ

---

INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE

---

SUD-ESTUL  
și  
CONTEXTUL EUROPEAN

Buletin  
IX-B

---

1998

# **SUD-ESTUL ȘI CONTEXTUL EUROPEAN**

Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene, IX-B

.

*Coordonator: Paul H. Stahl*  
*Volum îngrijit de Laurențiu Vlad*

**COMITET DIRECTOR**  
**CONSILIUL ȘTIINȚIFIC AL INSTITUTULUI DE STUDII**  
**SUD-EST EUROPENE**

**PREȘEDINTE:** prof. univ. dr. **Paul H. Stahl**

**MEMBRI:** dr. **Lia Chisacof**, dr. **Cristina Feneșan** (secretar științific), dr. **Viorel Panaite**, prof. univ. dr. **Andrei Pippidi**, dr. **Cătălina Vătășescu**

**SECRETARIAT:** **Virginia Blînda**, **Radu G. Păun**, dr. **Laurențiu Vlad**

**INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE**  
**al**  
**ACADEMIEI ROMÂNE**  
**Calea 13 Septembrie nr. 13, București, C.P. 22159**

ACADEMIA ROMÂNĂ  
Institutul de Studii Sud-Est Europene

**SUD-ESTUL  
ȘI  
CONTEXTUL EUROPEAN**

Buletin  
IX-B

1998



ISSN 0035-2063  
INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE

Tehnoredactare computerizată:  
S.C. CRIS CAD PRODSERV S.R.L.  
București, Str. Arh. Calist nr. 11, sector 2, Tel.: 092316904

Apare cu sprijinul Fundației pentru o Societate Deschisă

# Cuprins

## STRUCTURI SOCIALE ȘI SPAȚIALE

**Paul H. Stahl**, Structura sacră a bisericii.

Structura socială a credincioșilor, 9

**Stelu Șerban**, Structuri comunitare în schimbare în două sate din Maramureș, 24

**Ștefan Dorondel**, Structura lumii de dincolo în imaginarul țăranesc, 42

## LIMBĂ ȘI CULTURĂ

**Cătălina Vătășescu**, Alb. krushk „cuscu”, mik „prieten”, shok „tovarăș” în terminologia nunții, 69

**Elena Siupiur**, De la mănăstire la universitate, 75

## PUTERE ȘI SOCIETATE

**Radu G. Păun**, Încoronarea domnilor în cronicile slavo-române. Letopisețul lui Macarie, 85

**Cristina Feneșan**, „Istoria mărunță” și viața la hotare în raportul lui Osman Aga din Timișoara, 99

**Ligia Livadă-Cadeschi**, Primele așezăminte caritabile din Țara Românească și Moldova.

«Spitalurile» pentru săraci bolnavi de la Colțea, Sf. Pantelimon și Sf. Spiridon, 111

## IDENTITATE NAȚIONALĂ ȘI CONSTRUCȚIE POLITICĂ

**Laurențiu VLAD**, România la Expoziția universală de la 1900, 119

**Constantin Iordan**, Note despre Organizația Revoluționară Internă Macedoneană (1919-1934), 143

# Contents

## SOCIAL AND SPATIAL STRUCTURES

**Paul H. Stahl**, The Sacred Structure of the Church. The Social Structure of the Believers, 9

**Stelu Șerban**, Changing Community Structures in Two Villages from Maramureș, 24

**Ștefan Dorondel**, The Structure of the Otherworld in the Peasant Imagination, 42

## LANGUAGE AND CULTURE

**Cătălina Vătășescu**, The Albanian Words “krushk” (father of the bridegroom), “mik” (friend), “shok” (comrade) in Wedding Ceremonial Terminology, 69

**Elena Siupiur**, From Monastery to University, 75

## POWER AND SOCIETY

**Radu G. Păun**, The Coronation of the Princes in the Slavic-Romanian Chronicles. The Chronicle of Macarie, 85

**Cristina Feneșan**, “The Minute History” and Life in the Border Territories in the Report of Osman Aga from Timișoara, 99

**Ligia Livadă-Cadeschi**, The First Charity Institutions in Wallachia and Moldavia. The “Hospitals” for Ill and Poor People from Colțea, St. Pantelimon, St. Spiridon, 111

## NATIONAL IDENTITY AND POLITICAL CONSTRUCTION

**Laurențiu Vlad**, Romania at the 1900 World Exhibition, 119

**Constantin Iordan**, Notes on the Macedonian Domestic Revolutionary Organization (1919 – 1934), 143

# **STRUCTURI SOCIALE ȘI SPAȚIALE**



## Structura sacră a bisericii. Structura socială a credincioșilor

Monumentele religioase, în cazul de față bisericile ortodoxe, sunt compuse din spații al căror caracter sacru diferă și care au fiecare funcții proprii. Atunci când credincioșii asistă la serviciul religios ei nu se așează oricum, ci țin seama atât de structura sacră a bisericii, cât și de elementele legate de structura socială a comunității căreia îi aparține monumentul. Întrebarea la care încerc să răspund, alegând exemple în primul rând din regiunea Europei de sud-est, este următoarea: în ce fel se îmbină aceste două structuri și în ce fel variația elementelor componente ale bisericii și ale stării sociale a credincioșilor dă naștere la o structură stabilă.

Înainte de a răspunde la această întrebare trebuie să precizez că pentru a se putea forma o structură comună stabilă biserică-credincioși, este nevoie pe de o parte să avem mai întâi o structură socială clară în afara bisericii, pentru a o putea regăsi în așezarea în biserică; odată ce ea există, are o putere de constrângere, (pentru a folosi expresia lui Durkheim) ce capătă stabilitate și evoluează în același timp cu întreaga societate. Pe de altă parte, pentru ca să se poată crea structuri durabile ce țin seama în chip egal de sacru și de social, este necesar ca credincioșii să fie suficient de numeroși; în acest caz, pe lângă diferențele impuse de biserică (ca spre pildă diferența dintre femei și bărbați, ce determină o instalare aparte pentru fiecare categorie) vor apărea și elemente sociale ce compun structura așezării credincioșilor în biserică.

### CASA ȘI BISERICA

Dacă privim arhitectura de lemn a României, cu bisericile și casele ei de țară ce dominau până la mijlocul acestui secol<sup>1</sup>, observăm un număr însemnat de elemente care le apropie. Este vorba mai întâi de tehnicile și materialele de construcție, ambele categorii având o aceeași evoluție, biserica fiind însă mai rapidă decât casele în adoptarea materialelor noi. Aspectul care trebuie însă să rețină aci atenția în primul rând este structura lor magică și religioasă, care se leagă direct de tema acestuia articol.

Structura lor sacră rezultă dintr-o serie de elemente aparținând cuprinse unui ritual care acordă fiecărei părți un anume caracter. Cele care se disting și se impun în atenția observatorului sunt punctele cardinale, marginile suprafeței construite, unghiurile ei, părțile superioare și cele inferioare. Am tratat în altă parte acest subiect<sup>2</sup> și amintesc aci doar unele aspecte: astfel, construcția se începe de la colțul de sud-est al construcției; la biserică, acolo se află piatra de colț («pierre angulaire») de care amintește și Biblia și care a păstrat în ritualul construcției bisericilor, indiferent de epocă, un rol primordial. Acestuia îi corespunde la casă piatra de temelie, cea în apropierea căreia se face

sacrificiul unui animal, sub care se așează bani, plante, capul animalului sacrificat. Ritualul prevede la ambele înconjurul bazei viitorului monument (acțiune numită în franceză «circumambulation»), care se repetă periodic în decursul timpului la ambele categorii de monumente; astfel, credincioșii înconjoară biserica de la dreapta la stânga cu ocazia sărbătorilor de Paști, iar cu ocazia anumitor sărbători femeile afumă casa înconjurând-o tot mergând de la stânga la dreapta.

Casa caută să stea cu fața spre miazăzi, pentru cea mai bună iluminare a ei, iar partea de răsărit capătă un caracter sacru; acolo vor fi agățate icoanele, așezate fie la mijlocul peretelui, fie în colțul de sud-est, deasupra deci a pietrei de temelie. Atunci când casa este alcătuită dintr-o tindă și o odaie de locuit, aceasta din urmă este situată la răsărit; atunci când are o tindă centrală, o odaie de locuit situată spre apus și o «odaie curată» situată la răsărit<sup>3</sup>, aceasta din urmă capătă un caracter aparte, elementele sacre (icoane, cruci, plante aduse de la biserică) fiind instalate acolo; în odaia curată este primit preotul când vine să slujească în casă. Situarea ei la răsăritul casei corespunde astfel cu situarea absidei ce adăpostește masa altarului și moaștele.

Mergând de la apus spre răsărit (tinda, pronaosul, naosul, absida de răsărit) spațiile ce alcătuiesc biserica au un caracter din ce în ce mai sacru, asemănarea cu casa fiind astfel evidentă; ele au de altfel funcții deosebite în cadrul ritualului. Astfel, dacă în majoritatea spațiului bisericii pot fi prezenți atât bărbații cât și femeile, în absida ce cuprinde masa altarului nu intră decât slujitorii cultului, iar dintre femei doar cele care curăță biserica și care, fiind în vârstă, sunt «iertate», adică nu mai au indispozițiile lunare. La cealaltă extremitate, spre apus (în tindă sau în pronaos) sunt aprinse lumânările pentru morți, și niciodată în naos. Aceste reguli sunt respectate și de uniții transilvăneni ale căror biserici au același plan ca la bisericile ortodoxe. În schimb, la catolicii de rit occidental aceste distincții capătă alte forme.

În sfârșit, în centrul naosului este instalată cupola a cărei boltă reprezintă cerul, cu Iisus Pantocrator la mijloc, înconjurat de îngeri; la casă; bârna centrală ce susține plafonul odăii curate are mijlocul ei un decor legat de credințe, acolo sunt pictate și mai ales sunt scrijelate cruci, stele, luna și soarele, numele proprietarului. Această importanță a centrului cel mai înalt, a colțurilor, a limitei exterioare a construcțiilor, se regăsesc în ansamblul teritoriului sătesc, care cuprinde o serie de structuri spațiale similare ce se cuprind unele într'altele<sup>4</sup>.

## FEMEILE ȘI BĂRBAȚII

Dacă în zilele noastre, mai ales în bisericile de la oraș, așezarea în biserică nu mai respectă reguli precise, bărbații și femeile fiind amestecați în biserică, cu totul alta era situația în trecut când domina o regulă fundamentală: bărbații și femeile trebuie să stea separați, să ocupe părți diferite ale bisericii. Această regulă, care se regăsește în ritualul celor mai multe religii, este impusă de Biserică. Astfel, se putea vedea în mod obișnuit în bisericile ortodoxe, inclusiv în cele orășenești, următoarea dispunere: femeile în stânga bisericii, spre miazănoapte, iar bărbații în dreapta, spre miazăzi. Există astfel o separație pe sexe care împarte biserica în lungul ei, în două părți egale. Așezarea separată a sexelor este menționată câteodată, fără a se preciza care este partea rezervată fiecăruia. Astfel, Blanqui menționează<sup>5</sup> că în Bulgaria, la Tatarbazargic, bărbații și

femeile stau separat în biserică, iar Degrand<sup>6</sup> observă că în catedrala catolică de la Shkodra (Scutari), în Albania, „credincioșii sunt așezați în biserică, bărbații de o parte, femeile de cealaltă”.

Separția obișnuită în trecut era aceea în care bărbații stau în față, iar femeile în spate, chiar dacă biserica are un unic spațiu interior. Dacă biserica are și un pronaos, bărbații stau în naos, femeile în pronaos. Într-o monografie consacrată unui sat din Moldova<sup>7</sup> această situație a așezării în biserică este pusă în legătură cu statutul general al femeii: „Altădată femeia se adresa soțului spunându-i «bădiță», «dumneata»... și chiar îi săruta mâna... iar atunci când mergeau împreună, nu mergeau unul lângă altul, ci totdeauna bărbatul în față și femeia în spate, în semn de respect, de întâietate a bărbatului... și chiar în biserică bărbații stau în față și femeile în spate”. Printre catolicii albanezi, la începutul secolului, un preot constată următoarele: „În biserică, la petreceri, la nunți sau la alte festivități, separția între sexe se manifestă într-un mod absolut... Observ că în timpul liturghiei bărbații ocupă locurile din fața altarului, iar femeile, partea inferioară a bisericii”<sup>8</sup>.

În Caucaz, acum trei secole, un călător francez, Chardin, notează că în micile biserici georgiene numai bărbații pot intra în biserică; dintre femei „singură principesa are dreptul de a intra în biserică”, în timp ce celelalte femei participă la serviciul religios afară<sup>9</sup>.

## **„Tinda femeilor”**

Ocuparea constantă a pronaosului de către femei a sfârșit prin a da acestui spațiu un nume în relație cu utilizarea sa; astfel, un cronicar român din secolul al XVIII-lea<sup>10</sup> numește pronaosul „tinda femeilor”. Într-un inventar privind bisericile românești din Transilvania, din secolul al XIX-lea, se menționează de multe ori naosul și pronaosul cu funcțiile lor diferite; se regăsește expresia „tinda femeilor”, opusă „bisericii bărbaților”; sau „biserica femeilor”, opusă „bisericii dinăuntru”. Autorul<sup>11</sup> care analizează acest inventar adaugă că numai naosul are o boltă reprezentând cerul. Într-o biserică din Moldova, bărbații și în primul rând bătrânii, stau în față, în naos; în spate, în pronaos, tot așezate după vârstă, stau femeile<sup>12</sup>. Ioan Toșa<sup>13</sup>, care menționează și el această separție a sexelor adaugă: „cauzele acestei izolări în pronaos a femeilor și în naos a bărbaților, nu sunt analizate în literatura de specialitate, dar preoții de la țară explică această separție prin credința generală că femeile sunt mai păcătoase decât bărbații”. Elena Bărbulescu<sup>14</sup> scrie următoarele: „Biserica este un loc extrem de important pentru femei; împărțită în patru spații, altar, naos, pronaos și pod, fiecare dintre acestea este atribuit unui grup anume; în altar stă numai preotul, în naos bărbații, în pronaos femeile iar în pod copiii. Această împărțire este respectată cu strictete, chiar dacă la slujbă asistă în naos un singur bărbat, femeile nu înaintează în acest spațiu; se adaugă și o divizare pe criterii de vârstă; în naos și în pronaos, cei în vârstă stau în dreapta, iar cei tineri, la stânga”. O situație similară este semnalată pentru bisericile transilvănene de către Gheorghe Siseștean<sup>15</sup>.

Am menționat mai sus cazul principesei georgiene, singura femeie ce putea asista la liturghie în interiorul bisericii. O altă situație în care statutul social al femeii justifică poziția sa privilegiată în biserică, este semnalată în peninsula Mani din Peloponez,



pentru secolul al XVIII-lea: „în biserică, soțiile de preot ocupă primul loc printre femei”<sup>16</sup>; o aceeași așezare am întâlnit adesea în satele sau în orașele românești.

## „Gynekiti”, balconul femeilor

Adesea, la greci, spațiul ocupat de femei este numit „ginekiti”, mai rar „caphas” și este separat prin șipci încrucișate de scândură, de spațiul rezervat bărbaților, situație de altfel comună cu aceia din sinagogi sau moschei. Acest spațiu separat al femeilor poate fi uneori situat la același nivel cu spațiul destinat bărbaților, dar poate fi situat și într-un loc mai înalt al bisericii, formând un balcon. În secolul al XIX-lea, la Larissa, în Grecia, se vede cum „partea femeiască a auditoriului este situată într-o galerie închisă cu gratii din bare de lemn, unde nu poate fi observată de ceilalți...”<sup>17</sup>.

Robert Pashley insistă asupra acestei organizări sociale în bisericile grecești: din Creta unde, „ca și în alte biserici grecești ale orașului, există o galerie cu gratii, cu intrare separată pentru femei, astfel încât bărbații să nu fie niciodată deranjați în timpul serviciului religios, așa cum se întâmplă frecvent în Europa civilizată... Această practică observată în Biserica Orientală, s’a generalizat încă din timpul lui Constantin cel Mare; se menționează că mama lui, împărăteasa Elena, obișnuia să se roage împreună cu femeile în această parte a clădirii. Galeria cu gratii, care este menținută până în zilele noastre, are aproape aceeași folosință ca la vechile biserici... existența în trecut a unei intrări separate este de asemenea menționată”<sup>18</sup>; În cazurile semnalate de Pashley se menționează și intrările separate care evită orice contact între bărbați și femei. Guillet de Saint George<sup>19</sup> menționează spațiul distinct al femeilor grecoice „totdeauna separat de al bărbaților, pentru a preîntâmpina conversațiile profane și întâlnirile criminale” și ne dă pentru acea epocă numele acestui spațiu – „gynekiti”. Vialla de Sommières<sup>20</sup> menționează că în Muntenegru „femeile sunt separate de bărbați, stând într-un balcon cu grilaj, plasat deasupra ușii principale, în locul unde în bisericile noastre este instalată orga”.

O utilizare diferită a balconului situat deasupra ușii de intrare în biserică este descrisă de Rose Wilder<sup>21</sup>, pentru Albania, unde el este destinat numai tinerelor, în timp ce femeile măritate, copiii și bărbații stau în altă parte. Și la români se întâlnește o situație similară; astfel la unele biserici din Transilvania, deasupra pronaosului este construit un balcon special („podul bisericii”), unde stau numai tinerii necăsătoriți, atât flăcăi cât și fete<sup>22</sup>. Deci, apare încă o distincție în așezarea în biserică, cea între cei căsătoriți și cei necăsătoriți, alături de celelalte distincții analizate anterior, ce țin seama de sex, de vârstă și de poziție socială.

Demetrios Loukatos<sup>23</sup> descrie cu minuțiozitate acest spațiu, în insula grecească Cefalonia. În locul unde stau femeile se ajunge pe o poartă separată de cea a bărbaților. Apoi, „la dreapta și la stânga, două mici intrări duc la două scări de lemn ce conduc la lojile din galeria femeilor. Există și un alt spațiu al femeilor, situat la un metru de la nivelul solului bisericii, numit «tzelouvies», cu un grilaj din lemn masiv. Acolo stau în special femeile cele mai în vârstă, cărora le este greu să urce la galeria de la etaj, mare și spațioasă, fără grilaj, în care stau femeile mai tinere. Astăzi, aceste două spații rezervate femeilor nu mai sunt foarte folosite regulat. Femeile au devenit mai îndrăznețe și iau loc în stranele din interiorul bisericii. Numai dacă le este rușine de hainele lor

sărăcăcioase și nu vor să fie văzute, se urcă pe scări și se ascund în spatele grilajului. Încetul cu încetul, galeriile femeilor devin un fel de pod”.

La San-Demetrio-Corone, în Calabria, într-o biserică ortodoxă aparținând minorității albaneze, am observat o situație pe care nu o cunosc în alte părți. Băncile ocupă întreg spațiul central al naosului, biserica neavând decât această incintă și evident, altarul, situat la est de naos. Femeile stau în bănci, mai mult sau mai puțin în ordinea vârstei. Bărbații stau în picioare, către fundul naosului; unii stau așezați pe bănci laterale situate în partea din față a naosului, la dreapta și stânga băncilor ocupate de femei. Locurile așezate pentru bărbați sunt mai puțin numeroase decât cele ale femeilor, care ocupă toată partea centrală a bisericii. Femeile sunt cele care răspund preotului în timpul liturghiei și cântă, în timp ce bărbații asistă în liniște. La sfârșitul liturghiei, bărbații sunt grupați în partea stângă (la miazănoapte), merg înspre dreapta, în fața băncilor femeilor, pentru a se împărtăși primii. În cazul unui parastas, tot bărbații sunt cei care merg primii să salute familia îndurerată, care stă în față, spre dreapta naosului. Organizarea spațiului ia în acest caz o formă specială pe care nu am întâlnit-o în altă parte; distincția dintre bărbați și femei se menține și dacă, în aparență, femeile au o poziție privilegiată, bărbații își reafirmă statutul, superioritatea la sfârșitul liturghiei.

## ÎN LUMEA SĂTENILOR

### Gospodăria și spița de neam

Într-o cercetare făcută la începutul anilor 30, ale cărei rezultate au rămas nepublicate, Henri H. Stahl descrie o situație tipică pentru satul Drăguș, din Transilvania. Dincolo de distincția în funcție de vârstă sau de sex apar în așezarea în biserică și alte distincții, cum ar fi cele legate de apartenența la o gospodărie, o spiță de neam sau un statut social – se păstra încă în memoria colectivă distincția dintre gospodăriile țărănimii libere (nemeșii) și cele ale țăranilor aserviți (iobagii), chiar dacă iobăgia fusese desființată în Transilvania. Rețin din această anchetă elementele esențiale.

Fiecare cap de gospodărie, de obicei tatăl, are locul său bine determinat în cadrul neamului. Atunci când acesta moare, locul său este luat de fiul care rămâne în gospodăria paternă; ceilalți fii se stabilesc după căsătorie în altă parte, și dau naștere la o nouă gospodărie, care aparține însă tot neamului tatălui. În biserica din Drăguș s-au găsit 18 neamuri, din care numai una singura era a unor foști țărani aserviți. Vechea lor condiție socială se reflecta deci în așezarea în biserică; ceilalți iobagi stau sau în spatele celorlalți credincioși, sau chiar în afara bisericii; stau în spate și câteodată, chiar afară din biserică. Femeile căsătorite stau într-un rând așezat în spatele rândului soțului lor. Copiii stau în balconul (podul bisericii) din pronaos; fetele și flăcăii formează un grup situat în spate, care nu este după neam.

Schimbările care intervin în această structură sunt semnificative, și scot în evidență importanța gospodăriei și a spiței de neam; astfel, flăcăul căsătorit care rămâne în casa părintească, ia în biserică locul tatălui la moartea acestuia; dacă o pereche căsătorită nu are decât fete, una dintre ele rămâne în casa părintească și soțul ei vine lângă ea, în gospodărie, contrar regulii dominante a virilocalității. Ginerele preia locul socrului după moartea acestuia, ca de altfel și patronimul socrului (situație de excepție). Fata căsătorită se așează în acest caz printre femeile măritate din spița sa de neam, deci

aproape de mama sa, iar după moartea acesteia, în locul ei. Dimpotrivă, fetele care la căsătorie se instalează în gospodăria soțului, stau în biserică alături de soacră și chiar îi moștenesc locul, dacă reprezintă cupluri care au rămas în casa părintească a soțului. – Dacă o fată naște un copil fără ca să fi fost căsătorită, ea nu este acceptată nici în grupul de tineri, nici în grupul femeilor căsătorite, și stă atunci într-un loc neprecizat, situat între aceste două grupuri.

Mihai Pop a pus în evidență importanța neamului într-un sat din Maramureș<sup>24</sup>. Acolo, fiecare se așează unde stă neamul lui; în interiorul chiar al neamului apar diferențieri în sensul că cei mai în vârstă stau mai în față. Aceleași diferențieri se manifestă și între neamuri; cele mai prestigioase au cele mai bune locuri în biserică. Bătrânii iau câteodată lângă ei pe nepoți, pentru ca aceștia să știe unde trebuie să stea când vor fi mari. Flăcăii necăsătoriți se așează alături de tată, în spatele lui. Femeile sunt ultimele, în pronaos, grupate tot pe spițe de neam, cele căsătorite în față, cele necăsătorite mai în spate.

Într-un sat albanez din Peloponez, Maria Vellioti<sup>25</sup> observă că „în prima duminică după căsătorie, soacra își conduce nora la biserică și-i arată noul ei loc, căci femeile din fiecare familie și chiar neamurile, au locuri bine stabilite. Locurile cele mai de vază sunt rezervate femeilor din familiile bogate, cele mai proaste, femeilor din familiile sărace. Această ierarhie trebuie respectată de către toate familiile. Nici o femeie nu are dreptul de a se așeza în biserică acolo unde vrea. Ori, cum la căsătorie, nora părăsește locul familiei de origină, este îndrumată de către soacră la noul ei loc, pe care îl are familia soțului”.

Exemplele precedente permit să se înțeleagă faptul că așezarea fiecăruia este legată de apartenența sa la o gospodărie și la un neam; se vede, de asemenea, faptul că locul femeilor se schimbă în același timp cu schimbarea statutului lor. Ele aparțin gospodăriei tatălui înainte de căsătorie și își schimbă apartenența la căsătorie, integrându-se în gospodăria soțului. Este o situație similară celei constatate prin studiul patronimelor, căci o fată este numită la început „fata lui X”, iar după căsătorie devine „femeia lui Y”. O excepție decurge din căsătoria numită în Țara Oltului „ginerire pe curte”, când soțul vine în gospodăria soției și ocupă în biserică locul socrului. Neamul, pus în evidență prin analiza așezării în biserică, se manifestă și cu alte ocazii: în organizarea habitatului, în ceremoniile gospodăriei, în structura cimitirului.

O situație aparte este cea observată în satul grec Anoya, situat în munții din insula Creta, se observă o situație aparte<sup>26</sup>. Acolo neamul are o mare importanță în structura satului; el are o funcție clasificatorie în organizarea habitatului, a proprietății, în repartitia ariilor de treierat, în ceremonii, la creșterea animalelor. Cu excepția bisericii principale, proprietate comună a întregului sat, se găsesc la nivelul pășunilor se află o serie de stâne și de bisericuțe aparținând fiecare unui neam. În acestea fiecare neam celebrează ritualurile legate de viața familială, cum ar fi spre pildă botezul.

## Dreptul primului născut

În câteva insule din Marea Egee, populația grecească cunoaște dreptul primului născut și o transmisie a proprietății către primii născuți care exclude diviziunea ei. Este vorba despre un dublu drept al primului născut: primul născut, băiat, va primi

numele bunicului său după tată și în același timp, întreaga proprietate a tatălui, care este, la rândul lui un prim născut. Prima născută va primi numele de botez al bunicii după mamă și întreaga avere a mamei, și ea o prim-născută. Numele local al acestor prim-născuți este cel de „kanakaris”. Sophie Dascalopoulos-Capetanakis<sup>27</sup> care studiază o asemenea situație în satul Elymbos din insula Karpathos, scrie următoarele: „Toți acești kanakaris... erau considerați proprietari cu drepturi depline ai bisericii principale a satului, situată în piața centrală... acest drept se materializa astfel: toate stranele bisericii constituie, fiecare, proprietatea privată a unui kanakaris. Ele poartă înscris numele lui... stranele sunt considerate ca făcând parte din zestre, transmiterea lor la urmași este înscrisă în contractele de căsătorie”. Cadeții sunt dezavantajați, situație care s-a menținut neschimbată până în secolul al XX-lea, când munca în străinătate sau la oraș permite cadeților să se îmbogățească: „emigranții întorși în societatea de origine, contestă puterea politică și predominanța socială a primilor născuți («kanakarei»).

Astfel, în 1922 au distrus așa numitele «merees»<sup>28</sup>, dale din piatră aflate în biserică, în zona în care stau femeile, fiecare dală corespunzând unei prim-născute («kanakaria») și stranele din biserică, proprietate individuală a primelor și primilor născuți, care se transmit prin zestre din generație în generație<sup>29</sup>”. Primii născuți aveau și biserițe speciale care le aparțineau și unde se înmormântau<sup>30</sup>.

Neamurile sunt prezente și aici, dar este vorba de spițe de neam formate pe de o parte exclusiv din prim-născute și pe de alta, formată exclusiv din prim-născuți. Într-o atare situație, numărul locurilor din biserică rămâne neschimbat de la o generație la alta, deoarece și numărul primilor născuți, cu întreaga lor proprietate, rămâne fix.

Relația care unește structura socială - locul în biserică - transmiterea proprietății - formarea unei noi gospodării, este confirmată și în acest caz, netipic pentru societățile europene.

## Satul

O biserică de lemn din zona Bihorului aparține la două sate învecinate. Ea este compusă obișnuit din două părți, naosul unde stau bărbați și pronaosul ocupat de femei. Fiecare sat ocupă o jumătate din naos și o jumătate din pronaos; credincioșii stau în jumătatea care aparține satului lor, bărbații în față, femeile în spate. Copiii stau în fața tuturor, pentru a urmări mai ușor serviciul religios. Dacă o tânără se căsătorește cu un bărbat din satul vecin, se așează după căsătorie în partea care aparține satului soțului. Regăsim și aici situația descrisă în alte cazuri, unica diferență constă în faptul că biserica aparține la două sate și astfel survine o distincție suplimentară, legată de împărțirea spațiului bisericesc între două sate.

## IN LUMEA ORĂȘENILOR

Informațiile privitoare la această problemă așa cum se prezenta în lumea orașelor din trecut sunt mai puține și deci mai greu de cunoscut. Este probabil că în bisericile aparținând unor bresle să se fi respectat o ordine ce ține seama și de poziția socială din afara bisericii. Și între membrii breslelor se puteau ivi certuri pentru ocuparea anumitor locuri.

Nicolae Iorga publică în această privință câteva documente semnificative pentru aceste dispute<sup>31</sup>. Astfel, la 1753, în orașul Sibiu, negustorii apelează la autorități pentru a se hotărî cum trebuie să stea femeile în biserică. Trebuia fixată ordinea în care ele sărută Evanghelia, icoanele, se împărtășesc și stau în timpul liturghiei, fie la balcon, fie jos în biserică. „Căci au fost totdeauna multe certuri între ele și în biserică și în afara ei și și-au schimbat multe vorbe urâte, și noi hotărâm cum va fi de acum înainte...” (urmează lista cu numele a 19 femei). Criteriile de care se ține seama la așezarea în biserică și participarea la ritual, țin seamă de vârstă, sex, de faptul că o femeie este căsătorită, de vechimea căsătoriei, de numărul de copii.

La fel de aprinse sunt certurile pentru ocuparea locurilor din strănă și în sate; într-un sat românesc din Transilvania în anii '30, când biserica a fost reparată<sup>32</sup>. Cu această ocazie stranele aflate de-a lungul pereților au fost scoase și apoi reinstalate, după reparație, dar s'au ivit certuri între credincioși, fiecare dorind să aibă un loc în strănă, stăpânirea acestuia conferind prestigiu deținătorului. Pentru a rezolva certurile dintre săteni preotul a adunat toți enoriașii încercând să reconstituie situația de dinainte de reparație, constatându-se că locurile din strane aparțineau unor spițe de neam și erau transmise pe linie masculină, în interiorul spițelor. S-au reconstituit deci arborii genealogici și fiecare a arătat de care neam ține strana sa. S-a apelat la memoria bătrânilor, care au jurat în fața preotului, însă declarațiile erau contradictorii. S-a jurat a doua oară, pe patrafirul preotului; unele declarații s-au schimbat. Pentru a termina cearta, preotul a decis ca locurile din strănă să fie vândute celor care oferă mai mult, respectându-se totuși pe cât posibil și drepturile vechilor posesori.

La Chora<sup>33</sup>, așezarea principală din insula Andros, (în Marea Egee), în strane stăteau numai femeile și locurile în strănă se transmiteau pe linie feminină, fata cea mai mare moștenind locul mamei; locurile fiind plătite, fata care nu vroia să plătească pierdea dreptul asupra locului pe care stătea mama sa. Certuri aprinse se iveau între femei, căci a avea un loc în strănă, mai ales așezat într-o bună poziție, însemna a avea un statut social ridicat. Se vând nu numai locurile în strane ci și scaunele, dar ele sunt mai ieftine. În anii '70, pentru un loc în strănă se plăteau 150 de drahme, iar pentru un loc pe scaun, 50 de drahme. Criterii complicate puteau să funcționeze atunci când era vorba de împărțirea și ocuparea stranelor în monumente religioase importante și de o comunitate de credincioși cu o structură socială complexă, așa cum este cazul bisericii patriarhale din Constantinopol unde un document din 1828<sup>34</sup> prezintă mecanismul de distribuire a locurilor.

## DOMNUL ȘI CURTEA DOMNEASCĂ

În raport cu o comunitate relativ egalitară, cum este satul sau asociația negustorească, statul se prezintă ca o organizație puternic ierarhizată, unde locul fiecăruia este fixat prin funcția pe care o exercită. Examinarea situației câtorva monumente domnești pune în lumină principiile după care se produce așezarea în biserică, permițând să se vadă dacă se mențin vechile criterii de așezare într-o biserică țărănească și ce se adaugă sau se schimbă.

Într-o biserică domnească din București, la mijlocul secolului al XVII-lea, Paul de Alep, însoțitorul unui patriarh ortodox al Libanului, găsește următoarea situație: „Jilțul domnului [din biserică] este înalt și aurit. În dosul lui sunt trepte care îngăduie să urci

spre un loc retras, unde stă doamna cu suita ei; [ această galerie este prevăzută ] cu zăbrele de lemn; de acolo poți merge în camera de consiliu a domnului, căci pe acolo se urcă și se coboară [el] cel mai adeseori. Există și o altă scară care duce până la el prin locul unde sunt mormintele domnurilor.”<sup>35</sup>. Jițul-strană al domnului are caracteristici care marchează funcția celui care-l ocupă, fiind înalt și aurit. Regăsim și balconul femeilor, ocupat în acest caz de doamna țării și suita sa. Numai Domnul poate intra în biserică, trecând prin spațiul destinat femeilor, restul curții intră pe o altă ușă.

Alte descrieri ale aceluiași Paul de Alep, pentru Moldova, completează imaginea. El afirmă că „Bisericile din această țară sunt alcătuite din trei părți: prima parte este în afara ușii [și este] rezervată femeilor; a doua parte este despărțită de prima printr-un zid și o ușă [fiind rezervată] pentru credincioși; și pentru a treia, de asemenea [despărțită] printr-un zid și o ușă, este rezervată domnului și curții sale”<sup>36</sup>. În biserica construită la Iași de domnitorul Barnovski, locul destinat femeilor se află la etaj, fiind astfel separat de cel al bărbaților.<sup>37</sup> În biserica Golia, tot din Iași, „se intră în ea prin ușa de apus. (Biserica) este lungă, «catolică», alcătuită dintr’o singură navă, împărțită în două printr’un perete și altă ușă. Locul unde stau femeile se află deasupra ușii pridvorului amintit”.<sup>38</sup> În biserica Galata, din Iași, domnitorul ocupă locul său obișnuit, în dreapta, în naos; „dregătorii și alaiul...au intrat și s-au așezat în absida de miază-noapte... restul alaiului... în nartex...”<sup>39</sup>. În biserica Sfântul Sava<sup>40</sup>, „După [primul] pilastru din dreapta (n.n. în naos) se află jițul domnului, înalt, cu un baldachin și cu stâlpi mici de lemn; este îndreptat spre răsărit. În fața celui de-al doilea pilastru este un jilt, mai scund, fie pentru fiul său, fie pentru doamnă. La dreapta este jițul episcopal, lipit de perete, printre strane, căci de jur împrejurul zidului sunt strane. La dreapta jițului episcopal stau în picioare cei doi egumeni și preoții, apoi clerul până lângă ușile altarului; la fel și de partea cealaltă (n.n. la stânga, în apropierea peretelui nordic)”. Femeile stau în partea din spate a bisericii, la etaj, separate printr-un grilaj de lemn; acest nivel are în față un iconostas; ieșirea femeilor se face printr-o ușă (n.n. separată), situată în zidul bisericii<sup>41</sup>.

Tronul domnitorului și cel al episcopului sunt totdeauna amplasate în naos și totdeauna la dreapta, pe latura de miazăzi; cel al domnitorului este urcat „pe un postament, lucrat ca strana, închis pe toate părțile și îmbrăcat cu postav roșu” afirmă un călător rus în 1594<sup>42</sup>. Copiii de casă de la curte curții sunt, de asemenea, îmbrăcați în roșu și stau în picioare în naos; ei cântă la liturghie, cei din partea dreaptă, în grecește, iar cei din partea stângă, în românește<sup>43</sup>. În anumite momente ale liturghiei desfac în fața domnitorului un covor de mătase împodobit cu aur și având în centru un decor în catifea roșie; un covor de același fel, dar mai mic este pus în fața tronului în care stă fiul domnitorului<sup>44</sup>.

Toate aceste informații dau o imagine asupra structurii așezării în biserică, dar cea mai precisă descriere este cea a lui Dimitrie Cantemir<sup>45</sup>, domnitorul Moldovei de la începutul secolului al XVIII-lea: „La dreapta stâlpului din mijlocul bisericii /separând naosul de pronaos/ este strana domnească, înaltă de trei trepte și înconjurată cu zăbrele sculptate și aurite; stema domnească împodobește ambele ei laturi, o coroană aurită o acoperă în partea de sus, sub care se găsește icoana sfântului pe care domnul și l-a ales ca patron. În față, la stâlpul din stânga al bisericii, este altă strană pentru fiii domnilor, asemănătoare cu cea domnească, afară doar că e înălțată numai cu două trepte.

De-a dreapta domnului stă spătarul, ținând pe umăr spada domnitorului și în mână sabia, de-a stânga postelnicului, în spatele lui până la stâlpul din stânga se întinde șirul de postelnici cu toiegele lor; după care se rânduiesc după rangurile lor ceilalți slujitori ai curții. La dreapta domnului către altar își are locul mitropolitul cu un episcop, după care urmează până la stranele psaltților stareții și egumenii mănăstirilor. În dreapta, doi episcopi cu stareții din eparhia lor stau în aceeași ordine în fața mitropolitului. Șirul fetelor bisericești îl încheie la dreapta marele vistier, ca să aibă pregătită pomană pe care domnul o dă de obicei când se face miruirea și pentru ca să nu fie tulburată liniștea și evlavia ascultătorilor, dacă ar trebui să o aducă de departe; de-a stânga, al doilea și al treilea logofăt, primul fiindcă poartă grijă de toate treburile și de clerul mănăstirilor, al doilea fiindcă trebuie să țină și să împartă coliva, după ce a fost sfințită de episcop sau de alt preot.

În colțul din dreapta al lăcașului este corul psaltților moldoveni, iar în cel din stânga al celor greci, care cântă cântările bisericești cu rânduială în amândouă limbile. După strana domnitorului se înșiruie pe un singur rând până la stâlpul cel mai din afară, care sete în tinda bisericii, boierii de primul rang, urmează după aceștia boierii scoși din dregătorii, apoi chilarhii, căpitanii și ceilalți, câți pot să încapă în sfântul locaș.

În spatele stranei domnești până la ultimul stâlp, care este pe partea dreaptă dinlăuntrul bisericii, sunt rânduite în dreptul soților lor până la ultima jupâneșele boierilor care sunt în dregătorii. La baza acestuia se află strana soției domnitorului, tron înălțat cu trei trepte; dacă ea are fete, ele sunt așezate între mama lor și jupâneșele boierilor. În dreapta doamnei stau cămărașele și fetele de neam care o slujesc; în stânga, cei doi vornici ai ei, care opresc mulțimea să se apropie mai mult decât trebuie de locurile femeilor. În sfârșit, în partea mai dinafară a bisericii își au locurile jupâneșele boierilor scoși din dregătorii, în dreptul bărbaților lor.

În întreaga biserică la perete sunt așezate scaune pentru acestea, totuși nimeni nu îndrăznește să șadă, decât la privegherile de noapte când se citesc Viețile sfinților sau unii Psalmi ai lui David. Numai domnitorului îi este îngăduit să stea în biserică cu capul acoperit și el nu se descoperă decât când se cântă «Sfinte Dumnezeule», când se citește Evanghelia, când se recită simbolul de la Niceea al credinței creștine și rugăciunea domnească sau se rostesc de către preot cuvintele Domnului prin care s-a instituit sfânta împărtășanie. Când se ajunge la chinonic, cel dintâi mitropolitul se apropie de altar pentru a săruta sfintele icoane, după aceea și domnul; când el coboară din strană, toți boierii se scoală de la locurile lor și se închină cu plecăciune domnului, care se întoarce la locul lui. După ce se sfârșește slujba, mitropolitul dă anafură domnului, soției, fiilor și fiicelor lui, și toți boierii care sunt în dregătorii o primesc din mâna mitropolitului, care șade în strană; în sfârșit logofătul al treilea le dă să guste din colivă”.

În interiorul altarului nu pot să intre decât preoții și în unele momente, ajutoarele preoților, regulă ce suferă o excepție; atunci când este întronat un nou domn, la București, mitropolitul împreună cu episcopii îl așteaptă în fața bisericii domnești: „Acolo, odată alaiul sosit, domnitorul și boierii coboară de pe cai pentru a intra în biserică. Mitropolitul și episcopii îi așteaptă în fața ușii, îmbrăcați în odăjdii, purtând Evanghelia și cântând «Vrednic este». Îl iau (n.n. pe domn) de mână și îl introduc în altar și fac înconjurul mesei altarului cântând «Isaia dănuiește». În sfârșit îl scot din

altar prin poarta cea mare a iconostasului...”<sup>46</sup>. Îi urează viață lungă; luată din ceremonialul bizantin, nu lipsește urarea «La mulți ani», spusă de mai multe ori. Descriind bisericile ortodoxe din partea europeană a imperiului otoman, Ami Boué confirmă<sup>47</sup> că în altar „intrau în mod obișnuit numai preoții și domnitorul...”

Excepții la așezarea în biserică în raport cu ierarhia socială pot totuși exista; astfel, August von Haxthausen<sup>48</sup> vede în Rusia țărani așezați peste tot, chiar și în fața nobililor. Întrebând cum este posibil acest lucru, un țăran i-a răspuns că în fața lui Dumnezeu toți sunt egali.

Câteva principii ordonează așezarea în bisericile domnești; observarea diferitor situații pun în lumină în același timp atât structura spațiului sacru cât și cea a societății care-l ocupă. Astfel, separația femeii-bărbați se menține, ea plasează femeile în spatele bărbaților sau în spate și la etaj, în același timp. Faptul că femeile sunt plasate mai sus are în acest caz o semnificație diferită de cea legată de așezarea jilțurilor domnești pe trei rânduri de trepte, deci mai la înălțime decât restul jilțurilor; în acest caz, mai înalt înseamnă și mai înalt în ierarhia socială pusă în lumină de ocuparea unui loc de cinste în biserică. Se poate adăuga și că partea dreaptă (latura de miazăzi) a bisericii apare ca cea mai de cinste. În cazul descris de Dimitrie Cantemir ne găsim în fața unei excepții de la regula privind femeile; doamna țării, cu toate că stă în pronaos, ocupă partea dreaptă a încăperii și nu partea stângă. Odată doamna așezată aici, fiicele sale se regăsesc în același spațiu alături de alte femei ale curții formând un grup aparte, separat de cel al bărbaților. Aceasta explică de ce bărbații ocupă în pronaos partea stângă (latura de miazănoapte). Numai domnitorul, copiii săi și înalții demnitari laici și religioși asistă la liturghie în naos. În acest caz, fiecare femeie este situată la același nivel cu soțul său (dar în spații diferite), nivel determinat nu de apartenența la spița de neam sau la un sat, ci de funcția soțului.

## CONCLUZII

Exemplele prezentate mai sus permit să se formuleze câteva ipoteze. Astfel spațiul bisericii ortodoxe, împărțit după modul descris la început, altar-naos-pronaos-tindă (balcon), se întinde de la maxima sacralitate la minima sacralitate, pe direcția punctelor cardinale, de la răsărit către apus.

Așezarea credincioșilor în biserică confirmă această primă diviziune a spațiului, în răsărit - apus, care poate fi interpretată de asemenea și ca în față (răsărit) – în spate (apus); la aceasta se adaugă o a doua diviziune, miazănoapte - miazăzi, care corespunde și distincției între dreapta (miazăzi) și stânga (miazănoapte).

Un alt criteriu de deosebire poate fi luat în discuție; astfel, noțiunile de sus - jos au o semnificație diferită de la caz la caz. În biserică, susul corespunde cu cerul și constituie partea cea mai sfântă; în cazul jilțurilor-strănă ale domnitorului, fiului lui, al domniței, al mitropolitului, se constată că toate sunt înălțate pe rânduri de trepte, numărul lor semnificând onoarea mai mare sau mai mică acordată unei persoane. Dimpotrivă, mai ales în biserici de țară, femeile și adolescenții, care nu mai sunt copii dar nu sunt nici persoane căsătorite, stau la etaj. În această situație, partea de sus, care este în același timp situată și către apus, către spatele bisericii, nu mai semnifică o onoare sau o așezare privilegiată în raport cu sacralul.



O situație similară se regăsește în sinagogi sau în moschei, unde femeile fie că sunt sau nu căsătorite sunt izolate de bărbați. Călătorul arab Ibn Battutah<sup>49</sup> descrie așezarea dintr-o moschee a bărbaților de la curtea unui sultan din Orientul Mijlociu. Moscheea „are trei niveluri și este construită din lemn. Sultanul și marii demnitari ai curții, cadiul, judecătorul și comandantul trupelor, se roagă la primul nivel. Efendi - fratele sultanului, însoțitorii și servitorii săi, precum și câțiva locuitori ai orașului, se roagă la nivelul intermediar. Fiii sultanului, inclusiv succesorul desemnat, cel mai tânăr dintre copiii săi și pe care-l numește Aldjewâd, însoțitorii, sclavii, servitorii și restul populației, se roagă la ultimul nivel. Cititorii Coranului se adună și se așează în cerc în fața corului (mihrâb); cel ce citește (khathib) și cadiul se așează aproape de ei. Sultanul se stă în fața corului”. În acest caz situația așezării ascunde o contradicție față de structura tipică, căci dacă în moschei cupola figurează Cerul (câteodată ea este pictată în albastru și decorată cu stele, luna, soarele, așa cum am văzut în Grecia sau în fosta Iugoslavie), nivelurile superioare sunt rezervate persoanelor mai puțin importante, în timp ce parterul este rezervat însuși sultanului.

Care sunt locurile de onoare cele mai însemnate? «În față» și deci «către răsărit»; «la dreapta» și deci «către miazăzi»; semnificația așezării «mai sus» sau «mai jos», variază de la o situație la alta.

Care sunt criteriile sociale ce ordonează structura așezării? În societățile sătești de tip tradițional, relativ egalitare, principalul criteriu distinctiv este categoria de sex; bărbații se așează în locurile de onoare. Deci, bărbații stau în față, la dreapta și spre miazăzi; femeile stau în spate, la stânga și spre miazănoapte. În altar intră numai slujitorii altarului, deci bărbații; excepția este cea semnalată mai sus a femeilor ce vin să curețe acest loc, atunci când nu se oficiază, dar ele trebuie să fie „curate”, „iertate”, preferința fiind acordată persoanelor în vârstă, în special văduve. De altfel, în trecut nici o femeie aflată în perioada menstruației nu avea voie să intre în biserică; nașterea o punea de asemenea în imposibilitatea de a asista la liturghie timp de 40 de zile, până ce preotul nu-i citea o rugăciune de purificare..

Distincției determinate de sex i se adaugă cea determinată de vârstă; cu cât credinciosul este mai bătrân, cu atât stă mai în față, însă în cadrul grupului determinat de sex. O excepție apare totuși destul de des, cea a copiilor care stau în față.

Tinerii, indiferent de sex, au o situație intermediară; ei nu mai sunt copii, dar nu sunt încă nici adulți, căsătoria fiind momentul de integrare în grupul adulților. Distincțiilor de ordin biologic li se adaugă cele sociale, situația celui căsătorit fiind superioară celui necăsătorit. Într-un caz extrem se situează fetele însărcinate sau cele care au născut fără a fi căsătorite, care nu aparțin nici unui grup social recunoscut de societatea tradițională. În unele sate românești se îndrepta această situație făcându-se un ritual de căsătorie cu o plantă, ritual însoțit ca și la căsătorie de schimbarea pieptănăturii și învelirea capului cu o năframă, dar consecințele unui asemenea ritual asupra așezării în biserică nu sunt cunoscute, acest ritual dispărând încă din secolul al XIX-lea<sup>50</sup>.

Clasificarea oamenilor pe categorii de sex, de vârstă, după situația matrimonială, dă naștere la grupuri pe care le regăsim și în alte sectoare ale vieții sociale tradiționale cum ar fi sărbătorile religioase, petrecerile, jocurile, ritualurile.

În sfârșit, într-o societate puternic ierarhizată (ca spre pildă curtea domnească) se adaugă poziția fiecăruia în această ierarhie, ceea ce complică criteriile de așezare în biserică. Distincția bărbați-femei se menține, cea de vârstă de asemenea, în timp ce apartenența la o spiță de neam sau la un sat se șterge. De asemenea, sunt cazuri în care funcția socială ignoră regulile tradiționale: este cazul prințesei georgiene care singură dintre femei poate intra în biserică, doamna Moldovei care stă în pronaos în partea dreaptă, în rând cu soțul ei așezat în naos, domnitorul care în anumite momente intră în altar în timpul liturghiei.

Apartenența persoanelor la unități sociale distincte se manifestă cu putere în bisericile societăților tradiționale; apartenența la o gospodărie, o spiță de neam sau un anume sat, determină în mod riguros locul fiecăruia în biserică. În toate aceste cazuri (ca și în societățile puternic ierarhizate), femeia își urmează soțul și așezarea sa depinde de poziția socială a soțului.

Peste tot este prezentă competiția dintre credincioși, fiecare încercând să ocupe locurile cele mai de cinste; dar cum acest lucru nu este posibil, în interiorul bisericii se regăsește structura socială care funcționează în exteriorul ei. Apropierea de locurile cele mai sfinte echivalează cu un privilegiu social; în plus această apropiere este dorită din cauza credinței în efectele benefice ale puterii sacralului.

Individul apare în cadrul spațiului sacru ca membru atât al unui grup biologic cât și al unui grup social, cele două calități funcționează concomitent. De altfel, individul apare în același mod și cu alte ocazii: în timpul sărbătorilor, în relațiile cu proprietatea, justiția, vendeta ca și în organizarea cimitirului și a lumii de dincolo, care repetă, structural, organizarea terestră.

## NOTE

- <sup>1</sup> Paul H. Stahl, **Casa țărănească la Români în secolul al XIX-lea**, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1959-1961”, Cluj, 1963. – același, **Vieilles églises en bois de Roumanie**, în „Revue des études sud-est européennes”, nr. 3-4, București, 1965.
- <sup>2</sup> Paul H. Stahl și Anne Vergatti, **Peasant House Building and its Relation to Church Building; the Rumanian Case**, în **The Mutual Interaction of People and their Built Environment**, sous la rédaction de Amos Rapoport, Paris – The Hague, 1976.
- <sup>3</sup> Aceste două planuri dominau în secolul al XIX-lea în lumea țărănească românească; vezi studiul meu intitulat **Planurile caselor românești țărănești**, Sibiu, 1958.
- <sup>4</sup> Paul H. Stahl, **L'organisation magique du territoire villageois roumain**, în „L'Homme”, Paris, 4/1972.
- <sup>5</sup> M. Blanqui **Voyage en Bulgarie pendant l'année 1841**, p. 245, Paris, 1845.
- <sup>6</sup> A. Degrand **Souvenirs de la Haute-Albanie**, p. 272, Paris, 1901.
- <sup>7</sup> Gheorghe Verșescu, **Monografia comunei Tarcău, județul Neamț**, p. 280, Piatra Neamț, 1942.
- <sup>8</sup> Ernesto Cozzi, **La donna albanese**, în „Anthropos”, p. 311, Paris, 1912.
- <sup>9</sup> Chardin, **Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient**, vol. 1, p. 221, Paris, 1811.
- <sup>10</sup> Nicolae Stoica de Hațeg, **Cronica Banatului**, p. 190, București, 1969.
- <sup>11</sup> Gheorghe Mândrescu, **Informații despre construcția și inventarul bisericilor din fostul protopopiat Cristeștii Ciceului, într'un protocol din anul 1846**, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei”, vol. X, pp. 189 și 209, Cluj-Napoca, 1978.

- 12 M. Nicolăiasa, A. M. Nicolăiasa, **Monografia satului Lămășeni, județul Baia**, p. 59, Fălticeni, 1937.
- 13 Ioan Toșa, **Contribuții la cunoașterea bisericilor de lemn din apropierea Clujului**, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967”, p. 496, Cluj-Napoca, 1969.
- 14 **Spațiul feminin și spațiul masculin într'un sat din Munții Apuseni**, în „Etudes roumaines et aroumaines”, vol. V, Paris, 2000.
- 15 **Biserica și cimitirul din sate transilvănene. Structura spațială și structura socială**, în „Etudes roumaines et aroumaines”, vol. V, Paris, 2000. Autorul dă o prețioasă listă de biserici adăugând prezentarea structurii câtorva cimitire unde regăsește elemente structurante de ordin social.
- 16 **Voyage de Dimo et Nicolo Stephanopoli en Grèce pendant les années V et VI (1797 et 1798)**, p. 45, anul VIII, Paris.
- 17 Henry Holland, **Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia etc. during the Years 1912 and 1813**, p. 273, Londra, 1815.
- 18 Robert Pashley, **Travels in Crete**, vol. I, p. 191, Londra, 1837.
- 19 Guillet de Saint George (De la Guilletière), **Lacédémone ancienne et nouvelle**, vol. I, pp. 399-400, Paris, 1676.
- 20 Vialla de Sommières, **Voyage historique et politique au Monténégro**, vol. I, p. 243, Paris, 1820.
- 21 Rose Wilder Lane, **Peaks of Shala**, p. 203, New York – Londra, 1923.
- 22 Ioan Toșa, **op. cit.**, p. 496.
- 23 **Religion populaire à Céphalonie**, p. 23, Atena, 1951.
- 24 Mihai Pop, **Les lignages du Maramureș**, în „Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens”, vol. 10, pp. 86 sq., Paris, 1986.
- 25 Maria Velliotti-Georgopoulos, **Vers un approche ethnologique de Dhidhima, village albanophone de la Grèce**, (teză de doctorat în manuscris), Atena, 1982.
- 26 Françoise Saulnier, **Anoya, un village de montagne crétois**, în „Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens”, vol. 2, Paris, 1979.
- 27 **Parenté et organisation sociale à Elympos de Karpathos** (teză de doctorat în manuscris), pp. 206-207, Paris, 1979.
- 28 După N. Konsolas, **Laografica Olymbou Karpathou**, p. 235, Atena, 1964.
- 29 Sophie Daskalopoulos-Capetanakis, **op. cit.**, p. 11.
- 30 **Idem**, pp. 206 sq.
- 31 **Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene**, pp. 64-65, București, 1906.
- 32 Florea Florescu, **Jilțurile unei biserici din Țara Moților, mijloc de a surprinde ierarhia din sat**, în „Sociologie Românească”, vol. III, nr. 1-3, pp. 45-47, București, 1938.
- 33 Comunicat de Irini Toundassakis.
- 34 Manuil Io Gedeon, **To dikaion ton eis tis naois staseidion**, în „Arheion ekklesiastikou kai kanonikou dikaiou”, Atena, 1948.
- 35 Publicat de Maria Dersca-Alexandrescu în volumul **Călători străini despre Țările Române**, vol. VI, p. 111, București, 1976.
- 36 **Idem**, p. 29.
- 37 **Idem**, p. 54.
- 38 **Idem**, p. 40.
- 39 **Idem**, p. 62.
- 40 **Idem**, p. 34.
- 41 **Idem**, p. 35.

- <sup>42</sup> **Trifon Korobeinikov**, publicat de Maria Holban, Maria Alexandrescu Dersca-Bulgaru, Paul Cernovodeanu în volumul **Călători străini despre Țările Române**, vol. III, p. 352, București, 1971.
- <sup>43</sup> Paul de Alep, **op.cit.**, p. 63.
- <sup>44</sup> **Idem**, p. 64.
- <sup>45</sup> **Descriptio Moldaviae**, tradus de Gh. Guțu, pp. 229-231, București, 1973.
- <sup>46</sup> Dionisie Fotino, **Istoria generală a Daciei**, vol. III, pp. 257-258, București, 1859.
- <sup>47</sup> **La Turquie d'Europe**, vol. II, p. 312, București, 1840.
- <sup>48</sup> **Etudes sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie**, vol. III, p. 159, Hanovra, 1847.
- <sup>49</sup> C. Defréméry, B. R. Sanguinetti, **Voyages d'Ibn Babutah**, vol. II, p. 345, Paris, 1854.
- <sup>50</sup> Simion Florea Marian, **Nunta la Români**, pp. 772 sq., București, 1890.

## Structuri comunitare în schimbare în două sate din Maramureș

Studiul de față are ca suport cercetările de teren și arhivă referitoare la structura și schimbarea socială în *perioada interbelică* a două sate vecine, Cetățele și Dănești. Satele sunt situate în perimetrul orașelor Baia-Mare, Baia-Sprie și Cavnic, județul Maramureș. Urmăresc în acest context modul diferit în care aceste două comunități și-au organizat structurile într-o perioadă de început de modernizare a societății țărănești din România.

Majoritatea antropologilor și etnologilor sunt de acord că *înrudirea* reprezintă legătura socială fundamentală în comunitățile tradiționale. Înrudirea nu este însă un fenomen biologic mutat ca atare în planul structurii sociale. Dimpotrivă, „înrudirea este un fenomen social [...]”. Studiind înrudirea (sociologul și etnologul) studiază un sistem social, care are anumite raporturi cu fenomenele biologice, dar pe ei îi interesează modul în care societățile tratează fenomenul biologic: filiația socială organizată de înrudire, nu filiația biologică<sup>1</sup>. Urmând această perspectivă abordarea temei structurilor comunitare trebuie să înceapă cu clasificarea după rudenția de sânge, sau biologică, interpretată însă în contextul modelelor locale de organizare și ierarhizare socială. În cazurile celor două sate aceste modele sunt generate de diviziunea pe *neamuri*, o caracteristică extrem de specifică: „Societatea maramureșeană are ca instituție de bază neamul, familia mare patrilineară și virilocală. În comunități neamurile se așezau ierarhic pe baza unor titluri nobiliare. Cel care aparținea unei comunități de nemeși era prin însăși această apartenență nemeș și el. Este acea nobilitate comunitară pe care o întâlnim în Europa doar în Țara Bascilor”<sup>2</sup>. Prin urmare în lumina precizărilor de mai sus dimensiunile selectate în studiul de față cuprind: structura biologică a neamurilor, datele istoriei locale și structurile modelatoare (relevante de memoria ancestrală precum și de configurația locurilor în biserică).

### STRUCTURI BIOLOGICE

Pentru determinarea înrudirii biologice am utilizat în cea mai mare parte tehnica interviului. Acuratețea rezultatelor obținute a fost testată prin comparare cu registrele parohiale de stare civilă disponibile la filiala Arhivelor Statului Baia-Mare. Pentru ambele sate acestea conțin date începând cu anul 1859. Pentru perioada cercetată, 1930-1940, consider ca unitate de analiză nu fiecare neam, ci grupe de neamuri: G1, grupa neamurilor numeroase, G2, grupa neamurilor medii, respectiv, G3, grupa neamurilor marginale (în ambele sate am inclus în această grupă neamuri cu cel mult două familii nucleare). Datele sunt listate în tabelele 1 și 2.

Criteriile de clasificare țin cont, atât de comparabilitatea numărului de familii incluse în fiecare grup, cât și de mărimea neamurilor<sup>3</sup>. Am inclus de asemenea, un indicator considerat important îndeosebi pentru dinamica structurii neamurilor, anume gradul de recuperare al acestei structuri după o generație (vezi ultimele coloane ale tabelelor 1 și 2). Am urmărit astfel numărul de familii care trăiau atât la 1938 cât și 1963, în contextele structurilor neamurilor și grupelor de neamuri, precum și al întregii comunități.

Din compararea celor două sate rezultă destul de evident că Dăneștiul, pe de o parte, era mai puternic structurat pe neamuri (există numai trei neamuri în G1 și șase în G2; de asemenea nu existau neamuri de câte trei familii, o subgrupă consistentă în celălalt sat), și, pe de altă parte, avea un grad mai mare de marginalizare socială (42% din familiile nucleare aparțineau G3, comparativ cu 33% pentru Cetățele).

**Tabelul 1.**  
**Structura neamurilor în Cetățele (1938).**

Grupa de neam	Numele neamului	Număr de familii la 1930	Număr de familii la 1938	Număr de familii la 1938 și 1963
G1	Crăciun 1 (Cr1)	10	11	7
	Pop 2 (P2)	12	9	4
	Pop 1 (P1)	9	8	3
	Rogojan 1 (R1)	5	7	5
	Tămaș 1 (T1)	3	5	5
	Țura 2 (Ț2)	6	5	0
	<b>6</b>	<b>45</b>	<b>45</b>	<b>24</b>
G2	Costin 3 (Co3)	7	4	3
	Herța (H)	7	4	4
	Bonța (B)	4	4	2
	Țura 6 (Ț6)	3	4	2
	Costin 2 (Co2)	6	4	2
	Costin 4 (Co4)	5	3	2
	Costin 1 (Co1)	3	3	1
	Pop 4 (P4)	5	3	1
	Băle 3 (Bă3)	2	3	1
	Poduț (Pd)	3	3	1
	Țura 1 (Ț1)	3	3	0
	Țura 8 (Ț8)	1	3	1
	Crăciun 2 (Cr2)	1	3	1
	Ardelean (An)	1	3	0
	<b>14</b>	<b>51</b>	<b>47</b>	<b>21</b>
Total G2				
Total G3	—	31	44	29

**Tabelul 2.**  
**Structura neaurilor în Dănești (1938).**

Grupa de neam	Numele neamului	Număr de familii la 1930	Număr de familii la 1938	Număr de familii la 1938 și 1963
G1	Poduț 1a (Pd1a)	4	5	4
	Poduț 1b (Pd1b)	1	5	3
	Poduț 1c (Pd1c)	1	1	1
	Făt 2a (F2a)	1	4	2
	Făt 2b (F2b)	2	3	3
	Făt 2c (F2c)	4	3	0
	Făt 1 (F1)	7	7	6
Total G1	3	21	28	19
G2	Ardelean (A)	5	5	3
	Făt 3 (F3)	6	5	4
	Făt 4 (F4)	5	5	4
	Cânța (Cn)	5	4	2
	Pop 2 (P2)	4	4	2
	Gherghel 1 (Gh1)	3	4	2
Total G2	6	28	27	17
Total G3	—	38	49	20

*Surse:* Arhivele Statului, filiala județului Maramureș (Fondurile Primăriei Șișești și Episcopiei greco-catolice a Maramureșului). Arhivele Primăriei Șișești (Fondurile registrelor de stare civilă și registrelor agricole). Anchetă de teren în cele două sate.

În Dănești exista, deci, o demarcare netă a grupelor neamurilor, G1 și G2, de grupa marginală G3. În Cetățele, dimpotrivă, G2 și G3 includeau două treimi din populație, ceea ce denotă un grad mai ridicat de destrămare a înrudirii biologice.

Deși la nivelul întregii comunități gradele de recuperare sunt aceleași, 0,56 pentru Cetățele și 0,53 pentru Dănești, la o creștere a numărului de familii de 1,26, respectiv, 1,29, în Dănești gradele de recuperare a G1 și G3 sunt de 67%, respectiv 40%, pe când în Cetățele aceiași indicatori sunt 53% și 65%. Similar diferă și indicatorii corespunzători grupului G2, 62% pentru Dănești, respectiv, 51% pentru Cetățele. Putem conchide prin urmare, că față de Cetățele, Dăneștiul a avut o structură biologică mult mai stabilă, configurată în jurul unui miez format de grupurile G1 și G2, în raport cu care grupa marginală G3 și-a modificat substanțial componența.

## DATELE ISTORIEI LOCALE

Cele două sate sunt atestate documentar de peste 500 de ani. Cetățele este menționat prima dată la 1411 sub numele de *Gyurefalwa*, păstrându-și această denumire (în toponimia administrației din Ardeal) până la 1918. În paralel, de la 1776, satul mai

este cunoscut și sub denumirea de *Czurkafalu* sau *Csetetzel*<sup>4</sup>. Satul Dănești, atestat la 1405 sub numele de *Balkonia* (iar la 1411 ca „villa valahalis Balotfalwa”), poartă numele, de la 1566, de *Bayfalu*<sup>5</sup>. Din punct de vedere administrativ satele au aparținut succesiv unor diferite diviziuni. Dănești este menționat la 1569 și 1688 ca aparținând de domeniul Băii-Mari, iar la 1603 și 1651 de domeniul Chioarului<sup>6</sup>. Cetățile a aparținut în secolul al XVI-lea de domeniul Băii-Mari, iar în secolul al XVII-lea de cel al Sătmarului<sup>7</sup>. Componenta socială a satelor de pe aceste domenii era dată în majoritate de categoriile *colonilor* și *iobagilor*, existând însă și sate nobiliare, după cum o atestă lista de pe domeniul Chioarului. Existau la 1603 pe acest domeniu, pe lângă cele 83 de sate iobăgești, și 14 sate nobiliare, printre care Șisești, Șurdești și Plopiș, vecine cu Dănești și Cetățele. Alte două sate vecine, Făurești și Lăschia, însă erau iobăgești<sup>8</sup>.

Cea mai importantă problemă a istoriei locale este cea a conflictelor intracomunitare. Nu mi-am propus urmărirea exhaustivă a tuturor acestora, ci numai a ceea ce memoria colectivă a reținut, considerând că doar aceste elemente au determinat din punct de vedere istoric configurarea structurilor simbolice locale.

În Cetățele pe la 1830 a avut loc un eveniment cu implicații sociale de lungă durată. În sat s-a stabilit un anume Petru Costin originar din Inău (sau Costeni după alții). Era avut, banii pe care-i câștigase făcând comerț local permițându-i să cumpere o importantă proprietate funciară, dar să și dețină un important status de prestigiu, funcția de prim-curator (prim-administrator al bugetului bisericii parohiale). Fii lui, Simion, Costan și Gheorghe a lui Petre, din neamul Co2, au moștenit această proprietate în părți egale, însă ce de-al doilea, beneficiind și de împrejurări favorabile (a făcut armată la Budapesta, unde a învățat maghiara și câteva noțiuni de administrație) a reușit să-și mărească cu mult proprietatea. Mijloacele pe care le-a folosit au fost mai mult sau mai puțin legale, în orice caz a devenit o puternică personalitate locală, deținând, de la 1910 la 1921, funcția de *birău* (primar), iar din jurul anului 1900 până la moarte (1934) funcția de prim-curator. Tot el a construit și prima stradă din biserica satului. Nu a avut urmași direcți, înfiind pe Ioan Costin a lui Petre (din neamul Co1), căruia i-a lăsat întreaga proprietate, precum și locul din biserică. Suprafața de pământ pe care acesta din urmă o deținea la 1938 era de 109 iugăre (1iugăr=0,56ha) cu mult mai mult decât următoarea proprietate din sat (31 de iugăre). De asemenea, registrele datoriilor agricole din 1934 menționează că nu mai puțin de 46% din suma datorată de cei 92 de debitori din Cetățele fusese creditată de Costan Costin.

Al doilea conflict din Cetățele a fost de ordin religios, antrenând de această dată întreaga comunitate. Actorul principal a fost același Costan Costin a lui Petre, care a încercat pur și simplu să treacă bugetul bisericii, precum și o parte a pădurii comunale, în proprietatea sa personală. Cum aceste evenimente se petreceau în preajma Paștilor, Costan Costin stârnit de opoziția localnicilor a amenințat că va aduce preotul din Plopiș (sat vecin de confesiune ortodoxă; cele două sate studiate au fost până în 1948 greco-catolice). Chiar „s-au adunat vreo 40 de păști la o casă” din partea de sus a satului, „Susănari”, dar preotul din Plopiș, prudent, a refuzat invitația, oamenii împăcându-se, iar averea bisericii rămânând întreagă.

Un al treilea conflict important pentru Cetățele a fost generat de hotărârea judecătorească prin care, în 1936, satul revenea la notariatul cercual Dănești. Cele două părți implicate au fost prim-pretorul plășii Mănăștur, de care aparținuse satul în



anii 1927-1936, și comitetul interimar al satului la inițiativa căruia Cetățele a trecut la notariatul Dănești (și implicit la plasa Baia-Mare). Din acest comitet făceau parte primarul Vasile Țura (neamul Ț1), învățătorul Costin Petru (din Co3) și viitorul deac Nicolae Pop a lui Gavrilă (din P2) la acea vreme curator. Din cei 80 de capi de familie prezenți (satul număra la recensământul din 1930, 127 de familii nucleare) 71 au votat pentru revenirea la notariatul Dănești. Motivele acestei decizii sunt edificatoare pentru tendințele de integrare regională ale satului. Dintre acestea trebuie menționate cele de natură economică (populația vinde și cumpără marfă mai ales la târgurile din Baia-Mare și Baia-Sprie), juridică (registrele de stare civilă se aflau la Dănești) și administrativă (în Baia-Sprie se afla sediul circumscripției financiare, precum și alte instituții sociale și culturale). Sătenii au avut câștig de cauză, însă în 1945, în contextul începutului comunizării, satul va reveni printr-o decizie administrativă plasei Târgu-Lăpuș.

Fără îndoială că, datorită efectului cumulat al acestor conjuncturi, satul Cetățele se afla în perioada interbelică într-un proces de modernizare forțată, proces diferit de modernizarea organică și de cea comandată de stat, și caracterizat în genere astfel: „produsă în mod esențial de unul sau câțiva indivizi, de obicei cu educație și cu un anumit capital, care inițiază o serie de inovații agricole și comerciale, nu în mod necesar ca răspuns la o schimbare de mediu ci, în principal, plecând de la disponibilități generate de tehnicile noi și de condițiile pieței”.<sup>9</sup>

În Dănești două evenimente au efecte de lungă durată asupra structurilor simbolice. Primul dintre ele este conflictul de prestigiu dintre cele trei spițe ale neamului Poduț al căror strămoș a fost deac. Deacul avea în genere dreptul de a-și alege colaboratorii, membrii corului bisericesc, posesori ai locurilor de maxim prestigiu din „strana cântăreților”. Conform dreptului obișnuielnic urma ca dintre cei trei fii ai deacului bătrân să preia funcția cel mai vârstnic. Însă datorită împrejurărilor acesta se afla în armată când tatăl lui a murit, astfel că cei doi fii rămași în sat au intrat într-un puternic conflict privind succesiunea funcției. La acea vreme conflictul a avut o intensitate deosebită, reglarea lui încălcând încă o dată cutumele locale. Astfel, funcția de deac a preluat-o cel mai mic fiu, cel care conform obiceiului ar fi trebuit să rămâne în casa părintească. Fiul mijlociu s-a bucurat de acest privilegiu în schimbul renunțării la orice pretenții privind funcția de deac. Se pare totuși că acest aranjament nu a satisfăcut părțile implicate, căci fiul mai mic, Indrei, și-a ridicat casa undeva în afara vetrei satului, în apropiere de locul numit Mândra Vedere, loc unde au fost îngropat el și urmașii lui (astăzi acesta este singurul cimitir familial din sat). Fiul mai mare s-a reîntors în sat înginerindu-se („măritându-se” în grai local), renunțând deci la drepturile cutumiare.

Al doilea conflict a fost de natură economică și, parțial, de prestigiu, angrenând două dintre spițele neamului F2, neam din care provenea ultimul primar „imperial”, Gheorghe Făt a lui Găvriluț. Acesta profitând de funcția pe care o avea a întăbulat pe la 1910 și părți din moștenirea ce se cuvenea celorlalți doi frați ai lui. Aceștia l-au dat în judecată, procesul prelungindu-se pe mai multe zeci de ani. La sfârșitul acestuia urmașii uneia dintre spițele defavorizate, F2a, au primit ca despăgubire o sumă de bani, plătită de urmașii spiței primarului, F2b. Cea de-a treia spiță, F2c, nu a avut urmași la încheierea procesului. Ca și în cazul anterior nici această procedură se pare că nu a fost satisfăcătoare, căci membrii spiței F2a și-au părăsit locul de drept din biserică (strana opusă stranei cântăreților) instalându-se în podul bisericii.

Aceste două conflicte sunt exemplare, atât pentru modalitatea de conservare a solidarității comunitare din Dănești, cât și pentru schemele de coabitare a diferitelor ierarhii locale. Trebuie să reținem în acest sens că în Dănești unitățile sociale angrenate erau de natură tradițională, neamurile. În Cetățile dimpotrivă conflictele descrise au avut în prim plan fie o personalitate locală (Costan Costin a lui Petru), fie „grupul notabililor” (în situația trecerii la notariatul Dănești), fie o majoritate comunitară solidarizată de sentimente religioase. Pregața conflictelor din Cetățile mi-a fost sugerată și de sensibilitatea subiecților chestionați pe această temă. De pildă, simpla menționare a numelui lui Costan Costin al lui Petru a generat relații ample, răscolind amintiri cu atât mai vii cu cât el care i-a moștenit averea, Ioan Costin al lui Petru, a avut parte de existență chiar mai dramatică decât protectorul său<sup>10</sup>. În Dănești, dimpotrivă, întrebările chiar insistente au dus la blocaje de memorie, reveniri, precizări tradiive ori chiar răspunsuri ambigui (cum ar fi unul privind conflictul podușenilor, azi stins de înrudirea prin nășie a celor două spițe altădată rivale).

## TERTTORIALIZAREA NEAMURILOR

Diferențelor de structură și istorie locală li se adaugă semnificative diferențe ce decurg din amplasarea teritorială a neamurilor. Însăși amplasarea *ab antiquo* a vetrelor de neam (hărțile 1 și 2) precum și vechimea acestora determină aceste diferențe. Trebuie reținut pe de altă parte că majoritatea subiecților au răspuns la această din urmă problemă indicând date de genul „pe la 1700”. Confruntate cu datele de arhivă și cu reconstituirea generațiilor intermediare ale genealogiilor vechimea strămoșilor neamurilor a căpătat contururi mult mai clare. Datele din hărțile 1 și 2 conțin deci datele de naștere aproximative ale „întemeietorilor” fiecărui neam, după cum rezultă din arhive, menționându-se și dacă aceștia au provenit din sat sau din alte părți (aici memoria genealogică a subiecților a fost mai precisă).

Vechimea vetrelor de neam din Dănești nu depășește 180 de ani. Două dintre cele mai numeroase neamuri (Pd și F1) fiind întemeiate pe la 1820, dar venind din alte localități (F1 dintr-un sat vecin, Negreia; Pd „de dincolo de deal”, din Giulești, în Maramureșul istoric). Un al treilea neam numeros, F2, nu mai păstrează decât o vagă amintire de a fi provenit din Șurdești, sat vecin la est cu Dăneștiul. Acest neam nu mai păstrează nici amintirea vetrei comune, cauza acestui fapt fiind fără îndoială conflictul de proprietate care a angrenat cele trei spițe ale neamului (vezi mai sus). Un al patrulea neam mai numeros, F3, este dintre cele mai vechi (de la 1815), originea sa fiind autohtonă.

Pentru Cetățile datele sunt diferite. Patru dintre cele mai numeroase neamuri (P2, Cr1, R1 și T1) sunt și printre cele mai vechi (aproximativ, 1780, 1810, 1800, respectiv 1810), unul dintre ele venind de dincolo de deal, din Budești (Cr1), altul din Rus (T1), sat din josul Băii-Mari. Un alt neam la fel de vechi (1780), dar mai puțin numeros este autohton.(Co1). Trebuie să reținem și faptul că nu mai puțin de patru neamuri (Bo, Co2, Ț1 și Bâ1) din categoria celor mijlocii, G2, sunt venite din alte localități (între 1800 și 1840) pe când în Dănești conștiința originii externe caracterizează mai degrabă neamurile mari, toate cele trei neamuri de acest fel fiind „venetice”.

Comparativ se poate conchide că în Cetățele rețeaua înruderii biologice este mult mai amplu proiectată în contextul nativității decât în Dănești. Mai mult, așa cum vom vedea în continuare în Dănești nu numai că neamurile numeroase păstrau conștiința originii lor străine, ci dețineau prin tradiție și funcțiile principalelor ierarhii comunitare (cantorii recrutați începând cu 1850 dintre neamurile Pd și F1, curatorii, respectiv, *birăii*, aceștia din urmă exclusiv din F2b odată cu anul 1900). În Cetățele dimpotrivă funcția de deac a fost deținută de la construirea actualei biserici (1794), cu excepția anilor 1924-1952, de către un numeros neam autohton, P2.

Concluzia strînsei asocieri a rudeniei biologice cu cea comunitară (socio-culturală) în cazul satului Cetățele, respectiv, autonomia relativă a celor două variabile pentru Dănești, decurge și din analiza *distribuției teritoriale a neamurilor* (hărțile 3 și 4). Pentru Cetățele două dintre neamurile numeroase, P2 și Cr1, au o vecinătate compactă, ce-al de-al doilea chiar pe vatra neamului. Membrii lor din afara celor două vecinătăți au totuși rezidențe semnificative din punct de vedere al constituirii de relații comunitare. Unii sunt plasați la periferia vetrei satului (Cr1), ceilalții în centrul acesteia (P2). În Dănești avem vecinătăți genealogice la fel de compacte pentru trei neamuri, din care două din categoria neamurilor mijlocii (A și F3). Amplasarea compactă a neamului numeros Pd (care în plus deținea și funcția de cantor), pare să fie analoagă cu cea a neamului P2 din Cetățele, dar trebuie reținută originea externă a neamului Pd.

## STRUCTURI DE PRESTIGIU

Structurile de prestigiu din cele două sate se manifestau în primul rând în așezarea neamurilor în biserică, configurație care reprezintă baza identității comunitare<sup>11</sup>. Trebuie menționat că oamenii din această regiune participă la viața religioasă mai degrabă social decât spiritual, în perioada studiată arhivele fondurilor episcopale și protopopiale consemnând puține cazuri de conștiință. De asemenea, ca în majoritatea satelor de confesiune greco-catolică, viața spirituală a credincioșilor era organizată de asociații specifice, *Reuniunea Marianelor* fiind cea mai cunoscută dintre acestea. Pe lângă acestea, ocuparea funcțiilor în organizații tradiționale precum consiliul parohial, stărneau adevărate campanii electorale, mult mai dinamice decât alegerile primarilor și consilierilor comunali. Semnificația locală a ierarhiilor religioase, *curatorii*, membri ai consiliului parohial, sau *cantorii/diecii*, membri ai corului bisericii, se sprijinea pe modul de atribuire al acestor funcții, mod care combină ereditatea, controlul social (prin așa-numita „gură a lumii”) și electivitatea.

Trebuie spus, mai întâi, că în amândouă satele exista în biserică separația dintre bărbați și femei. Aceasta nu era un indicator al discriminării, ci mai degrabă, releva existența a două ordini sociale diferite calitativ diferite și complementare. Fiecare dintre cele două „jumătăți” este divizată la rândul ei astfel încât în partea din față a naosului se grupau majoritatea bărbaților adulți, fie pe neamuri (numeroase sau marginale), în Dănești, fie mixt, după neamuri și avuție în strane, respectiv, după neamuri și vârstă pe bănci, în Cetățele (vezi fig.1 și 2). Restul bărbaților, precum și tinerii își ocupau locurile în podul bisericii/*scorușul*, alături de „venetici” (persoane stabilite în sat altfel decât prin căsătorie, caz în care neamurile cu care s-ar fi încuscrit

le-ar fi oferit un loc lângă ele), restul neamurilor marginale și de „protestatarii” social (precum membrii spițelor dăneștene F2a și Pd1b).

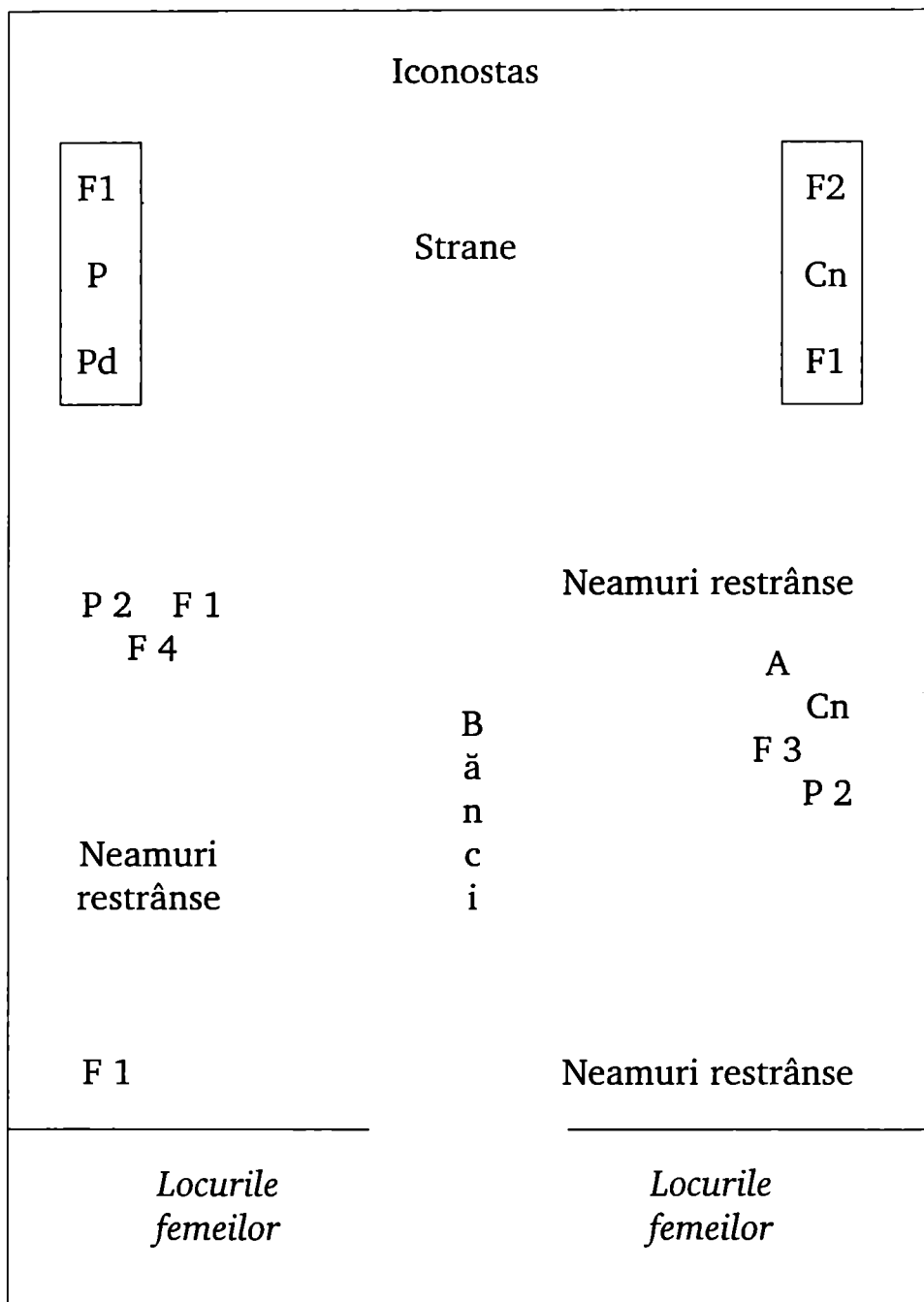
Celelalte două zone aparțineau femeilor: în a doua jumătate a naosului sub pod, stau femeile în vârstă grupate pe neamuri, în timp ce tinerele căsătorite și fetele care nu au loc alături de femeile în vârstă stau în pronaos sau chiar în afara bisericii lângă zidul ei. Deși diferențele de configurare în cele două sate nu sunt la fel de mari ca în cazul bărbaților, merită menționată tendința din Cetățele de așezare după vârstă, care reprezenta un simptom al destrămării înrudirii. Astfel, în biserica acestui sat cea mai vârstnică femeie din fiecare neam (înrudirea având la bază totuși descendența patrilineară) își avea locul ei de drept în partea de față a zonei chiar lângă gardul despărțitor. În spatele fiecăreia urmau în ordinea vârstei celelalte femei din neam structura aglomerându-se în cadrul segmentelor tinere. În Dănești, întrucât criteriul înrudirii era prevalent existau cazuri în care femei mai tinere stăteau înaintea celor mai în vârstă.

Modul de transmitere al locurilor era reglat diferit în cele două sate. În Dănești locurile bărbaților erau moștenite de-a lungul descendenței patrilineare, cu anumite excepții pentru locurile din strane, care datorită prestigiului lor erau mult mai disputate. Unul dintre membrii neamului F1 de pildă, căsătorit cu o femeie din spița F2b, s-a alăturat cumnaților și socrului său în strana din stânga. De-altfel, locul neamului lui era chiar în fața acestei strane, însă pe bancă. În Cetățele atât locurile de pe bănci, cât și cele din strane fiind ocupate predominant pe baza vârstei și avuției nu exista un sistem stabil de transmitere al acestor locuri. Excepția o constituia strana diecilor unde locurile erau strict alocate pe baza apartenenței genealogice.

Cele două configurații feminine respectau în această privință regula genealogică<sup>12</sup>. O excepție notabilă am găsit-o în Cetățele, unde o nașă/*nănașă* și-a luat pe lângă ea fina care venise din alt sat, împotrivindu-se femeilor mai tinere din propriul ei neam care deschiseseră un conflict cu protejata ei. În general despre ordinele feminine din cele două sate se poate spune că erau mult mai tensionate dar și mai consistente decât cele masculine<sup>13</sup>. Amintirea locurilor în biserică nu se întindea la femei decât în urmă cu două sau trei generații, și aceasta doar dacă existase o legătură *personală* între cele două femei. Unul dintre motivele acestei situații consta în criteriul de agregare al înrudirii, genealogic și patrilinear, fapt care lipsea ordinea feminină de o normă de decizie în cazul unei dispute. La bărbați, dimpotrivă, locurile ocupate după neam erau adjudecate în caz de conflict pe baza refacerii descendenței patrilineare. Astfel mulți dintre ocupanții acestor locuri știau cu precizie că acolo stătuseră și strămoșii lor, memoria acestora oferind argumente suficient de puternice pentru recunoașterea configurației de fapt.

Diferența dintre configurațiile prestigiului în cele două sate se oglindește contrastant comparând ordinea neamurilor în strane. În Dănești exista o separare funcțională între pozițiile de prestigiu religios (corul cântăreților compus din membrii aceluiași neam, în fruntea cărora stă deacul, respectiv *curatorii*, membrii consiliului parohial) și cele de prestigiu social (primari, învățători, avuții satului). Astfel în strana din stânga, mai recentă decât cea opusă ei, stătea spița F2b, care a și construit-o, neam din care s-au recrutat între 1900 și 1945 doi primari. Alături stătea o spiță a celui mai numeros neam din sat în acea perioadă, neamul F1 din rândurile căreia se recrutaseră

Fig. 1.  
Biserica din Dănești. Amplasarea neamurilor în anii 1930.



---

*Podul bisericii*  
*(scorușul)*

---

Gh 1      F 2a      Pd1b

---

•

## Iconostas

Costan Costin a lui Petre



P 2

Co 1

Ț 2

Ț 1

Co 3

Co 1

doi dieci, un prim-curator și încă alți câțiva curatori. Pe lângă funcțiile administrative pe care le dețineau aceștia ocupau statusuri economice superioare. Strana opusă a aparținut alternativ neamurilor Pd1a și Făt 1, care au dat câte doi dieci. Alături de ei au stat membrii ai consiliului parohial, care de-a lungul timpului au fost recrutați din neamurile F1, F3 și F4 (o excepție a fost în 1922, când între curatori se afla și un membru al spiței Pd1a). Trebuie reținut aici separarea simbolică a funcțiilor de deac, respectiv primar care au aparținut unor neamuri diferite, plasate în plus și în strane diferite în biserică (strana din dreapta era destinată diecilor; când membrii ai neamului F1 ocupau funcția de diac ei se mutau în această strană; este remarcabilă de-altfel poziția mediană pe care acest neam a avut-o în cadrul structurilor de prestigiu locale). A existat totuși o perioadă, 1938-1945, când aceste două funcții au fost deținute de o aceeași persoană, Vasile Poduț din neamul Pd1a. Performanța acestuia se explică prin faptul că făcuse armata înainte de 1918, în cadrul imperiului austro-ungar, căpătând un grad militar, dar și buna cunoaștere a limbii maghiare.

Și în Cetățele configurarea locurilor în strane denota o anumită separare între funcțiile prestigiului laic și cele ale prestigiului religios. În strana din stânga construită când cea mai puternică personalitate a satului Costin Costan a lui Petru își avea locul pe un scaun lângă iconostas, stătea neamul P2 care deținuse aproape fără excepție funcția de deac de la ridicarea actualei biserici în 1794. Între 1922 și 1953 această funcție a fost însă deținută de un membru al neamului Ț2, obligat să stea în strana opusă recent ridicată întrucât neamul P2 nu l-a acceptat în strana lor. Alături de noul deac au stat membrii neamului Ț1, care prin persoana lui Vasile Țura a lui Gavrilă au deținut funcția de primar și cea de prim-curator (după moartea lui Costan Costin în 1934). Prin urmare în toată perioada interbelică deținătorii funcțiilor prestigiului laic și religios în Cetățele au deținut același loc în biserică. Suprapunerea ierarhiilor laice și religioase din Cetățele nu era un lucru nou. Pe la 1905 o spiță a neamului protestatar P2 acumulasă toate funcțiile de prestigiu din sat, un membru al ei fiind prim-curator și primar, iar fratele lui deac. În acea perioadă s-a construit strana din stânga, acțiune la care a participat și un membru al neamului Co1, prieten cu cei din neamul diecilor, P2, și deținător al unui status economic superior. Acesta și-a câpătat astfel un loc în această strănă.

Strana din dreapta, construită mai recent și de aceea mai încăpătoare, grupa pe lângă cei menționați și doi exponenți ai statusurilor economice superioare și ei din neamul Co1, și de asemenea fără funcții de prestigiu (este vorba de Ioan Costin a lui Petru moștenitorul lui Costan Costin, și de fratele lui Dionisie, amintit mai înainte, care și el fusese înfiat moștenind astfel o proprietate importantă).

Din compararea celor două configurații se deduce în Dănești pe lângă separarea statusurilor prestigiului laic (în spița F2b) de cel religios (în spița Pd1a), existența unor neamuri cu funcții de mediere între cele două ierarhii (neamurile numeroase F1, F3 și F4). Elita acestui sat avea prin urmare în aceea perioadă o remarcabilă coeziune și organizare, un comportament mai degrabă cooperant ca și un important grad de adecvare la structurile sociale tradiționale de tip genealogic. Ea se definea mai pregnant prin resursele tradiționale ale prestigiului social (locuri în biserică, medierea cu societatea înglobantă, memorie genealogică). În Cetățele, dimpotrivă, separarea funcțiilor prestigiului social era superficială și conjuncturală, lipsind, de asemenea și structurile de mediere între ierarhiile de prestigiu. Neamul Co1, care ar fi putut să realizeze această din urmă funcție se alinia mai degrabă și el în competiția pentru prestigiu, deținând una dintre resursele importante într-o societate în curs de modernizare, puterea economică. În acest fel, elita locală era divizată și în competiție pentru ocuparea statusurilor de prestigiu în contextul însă în care desemnarea simbolică a acestor statusuri era confuză și tensionată, iar relația ei cu structurile sociale de tip genealogic se baza mai mult pe excludere decât pe integrare.

\* \* \*

Am abordat în studiul de față influențele reciproce dintre rețelele înrudirii biologice, evenimentele istoriei locale și două dintre contextele culturii native în care rudenția biologică se regăsește puternic reflectată (atașamentul teritorial al neamurilor, respectiv, configurația locurilor din biserică parohială). Comparativ am constatat în



ambele sate o *puternică dependență* între mărimea neamurilor și distribuția funcțiilor din ierarhiile comunitare (laice și religioase). Pe de altă parte însă această corelație pare să nu fi influențat comportamentul membrilor acestor ierarhii în competiția pentru ocuparea pozițiilor superioare. Constatăm astfel în Dănești o relativă autonomie a ierarhiilor laice (a căror vârfuri erau deținute cvasi-monopolist de neamul Făt 2), și a celor religioase (domeniu de posesiune al neamurilor Făt 1 și Poduț). În plus cooptarea în cadrul acestora a membrilor unor neamuri numeroase, dar cu poziții mai modeste în ierarhiile locale au anihilat posibilele surse de conflicte. În condițiile în care așa cum afirmam mai sus, mărimea neamurilor reprezenta un factor important în competiția pentru pozițiile influente, aceste două caracteristici au motivat comportamentul *cooperant* al elitelor din Dănești.

În celălalt sat, Cetățele, se constată o puternică *discrepanță* între modernizarea economică (în primul rând, acumularea de capital funciar de către Costan Costin a lui Petre) și socială (aparitia în prim-planul istoriei locale a agenților non-tradiționali, individuali, precum același Costin Costan, ori colectivi, precum, grupul de tendință confesional ortodoxă sau grupul „notabililor”) și puternicul atașament teritorial al neamurilor. Ascensiunea în ierarhia locurilor din biserică a lui Costin Costan sau a neamului Costin 1 (actori cu ridicate statusuri economice), refuzul obstinat al „neamului diecilor”, Pop1, de a ceda un loc în strana lor lui Simion Țura (Ț2), deac în perioada interbelică, sau excluderea sistematică a unor neamuri numeroase din cadrul ierarhiilor locale, reprezintă indicatori ai acestei discrepante. Ea a dus la erodarea semnificațiilor modelatoare ale unității tradiționale a neamului (absența acestuia din organizarea locurilor pe băncile din biserică), dar și la o *competiție accentuată* între diferitele grupe de rudenie biologică pentru ocuparea pozițiilor superioare.

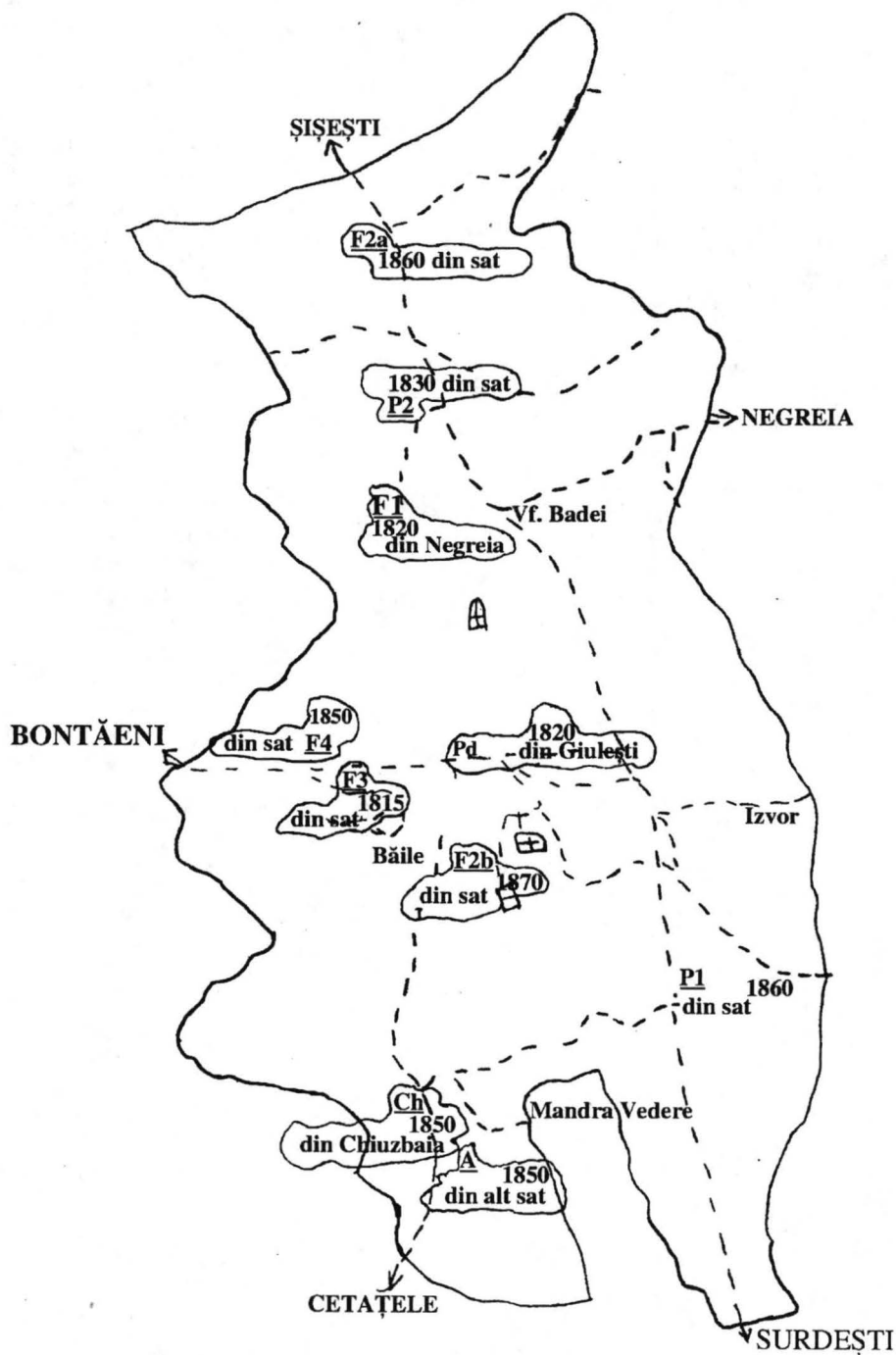
## NOTE

- <sup>1</sup> Henri Mendras, *Elements de sociologie*, Paris, 1975, p.156.
- <sup>2</sup> Mihai Pop, *Introducere la Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia-Mare, 1980, p.7.
- <sup>3</sup> Acest criteriu este mai important el exprimând potențialul de asociere și organizare comunitară. Un neam având 11 familii nucleare, de pildă, poate activa o rețea de asociere de cel puțin 22 de familii, presupunând că prin căsătorie fiecare familie se înrudește cu cel puțin încă o familie din alt neam.
- <sup>4</sup> Coriolan Suciu, *Dicționarul istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, București,, 1967, p.134.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p.192
- <sup>6</sup> David Prodan, *Iobăgia în Transilvania secolului al XVI-lea*, vol.II, București, 1968, p.239; Idem, *Iobăgia în Transilvania secolului al XVII-lea*, vol.I, București, 1986, p.376.
- <sup>7</sup> Alexa Gavril Bâle, *Schița monografică a satului Cetățele*, manuscris.
- <sup>8</sup> David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, vol. I, ed.cit., p.3.
- <sup>9</sup> Guy Hunter, *Modernizing Peasant Societies. A comparative Study in Africa and Asia*, New-York, London, 1969, p. 43.
- <sup>10</sup> Considerat „chiabur” de către autoritățile comuniste a fost ridicat din sat într-o noapte a anului 1946, fixându-I-se domiciliu forțat în orașul Gherla. Aici a lucrat ca

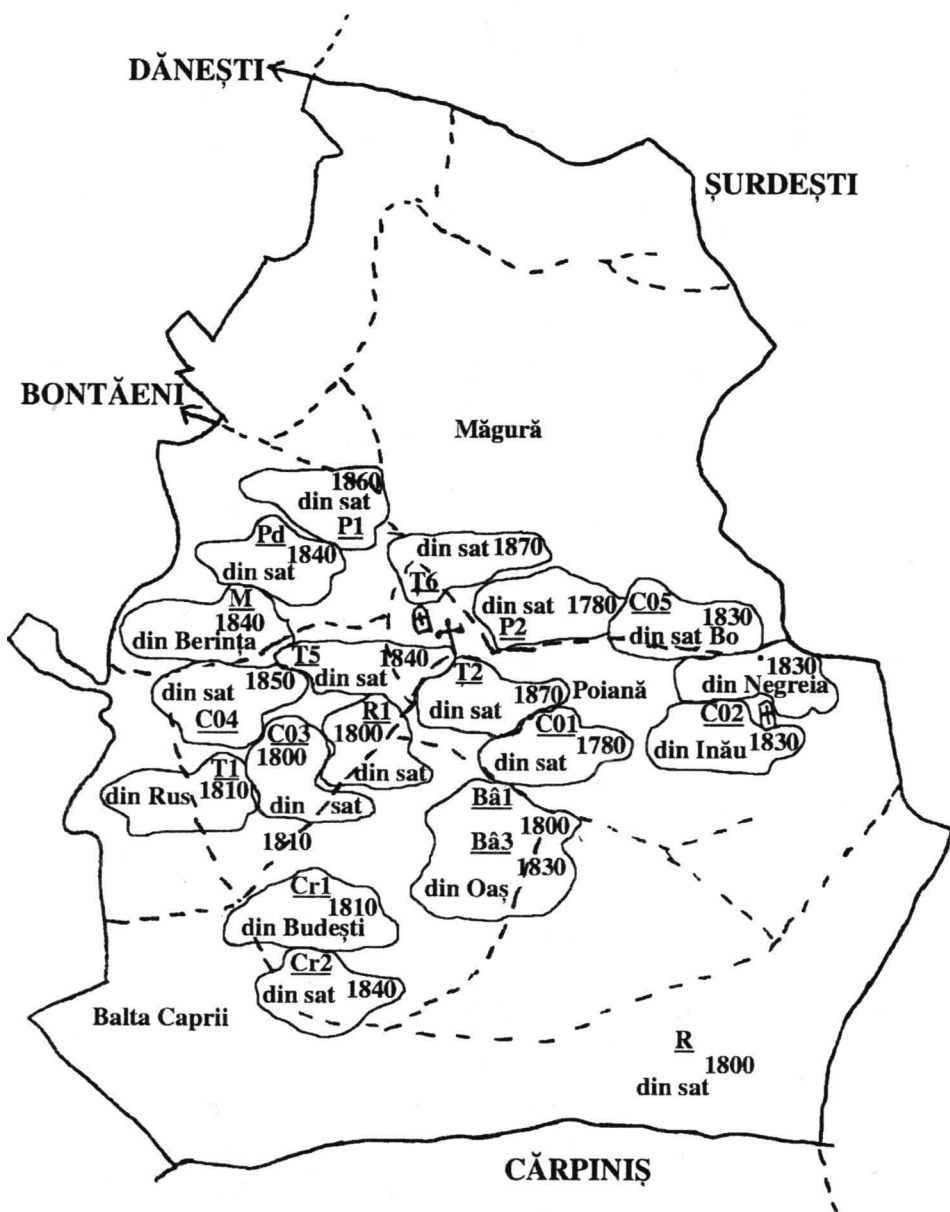
mecanic reîntregindu-și familia, și a murit la bătrânețe. Mulți ani de zile celelalte rude, nici chiar fratele lui Dionisie (decedat în 1996 la vârsta de 95 de ani), nu au știut nimic despre el. Proprietatea din sat a fost considerată părăsită de către regimul comunist și organizată sub forma unui G.A.S. în jurul căruia în decembrie 1961-ianuarie 1962 s-a constituit prin violență G.A.C., viitoarea cooperativă agricolă de producție (11 familii din cele aproximativ 200 ale satului au rezistat totuși presiunilor comuniste, păstrându-și pământul).

- <sup>11</sup> Pentru punerea acestei importante teme în context general vezi Paul H. Stahl, **Introducere** la ediția din 1998 a cărții lui Henri H. Stahl, **Contribuții la studiul satelor devălmășe românești**, vol. I, pp. XXXVII-XLI; trebuie reținută în același sens așezarea grupurilor sociale în biserica satului Atany din nordul Ungariei, sat cu o majoritate confesională reformată (cf. Edith Fel, Tamas Hofer, **Proper Peasents. Traditional Life in a Hungarian Village**, Chicago, 1969, pp.70-71).
- <sup>12</sup> În ambele sate locurile femeilor în biserică se transmiteau de regulă fie pe linie maternă, fie pe linie matrimonială; tinerele femei căsătorite își căpătau astfel locul în biserică, fie în urma mamei lor, fie în urma soacrei.
- <sup>13</sup> În rapoartele periodice ale preoților parohi din satele zonei se menționează în această perioadă multiple conflicte între femeile ce concureau pentru aceste locuri. Câțiva dintre preoții parohii ceruseră chiar învoirea ierarhilor lor pentru a interzice așezarea pe neamuri în biserică (inclusiv pentru bărbați). Acerba competiție pentru un loc mai în față este sugerată și de cazul unei bătrâne din Cetățele, care a trecut în ultimii ani ai vieții în partea destinată bărbaților. Trecerea gardului care separă cele două locuri a generat în acest caz proteste vehemente mai degrabă din partea femeilor. Bătrâna nu a renunțat însă la noul loc.

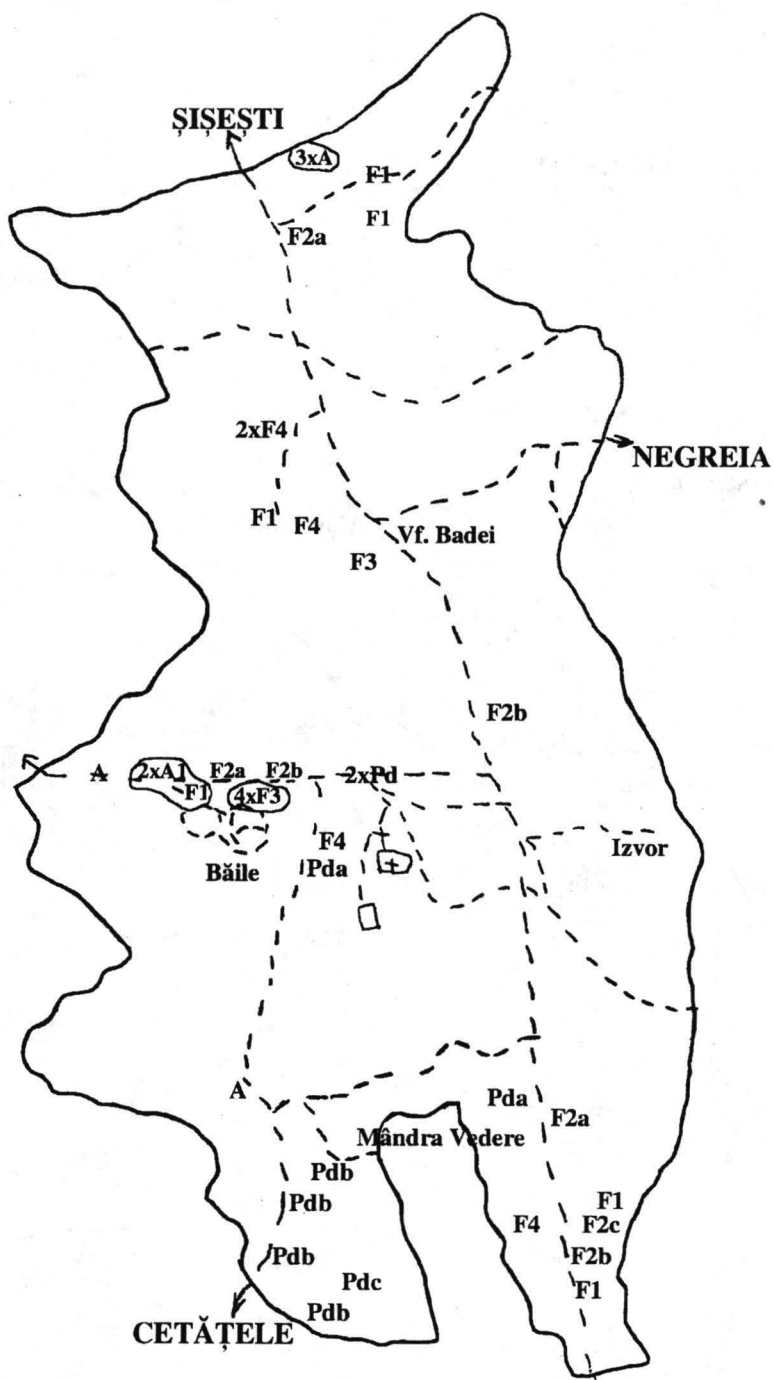
Harta 1. DĂNEȘTI  
Vetrele neamurilor numeroase



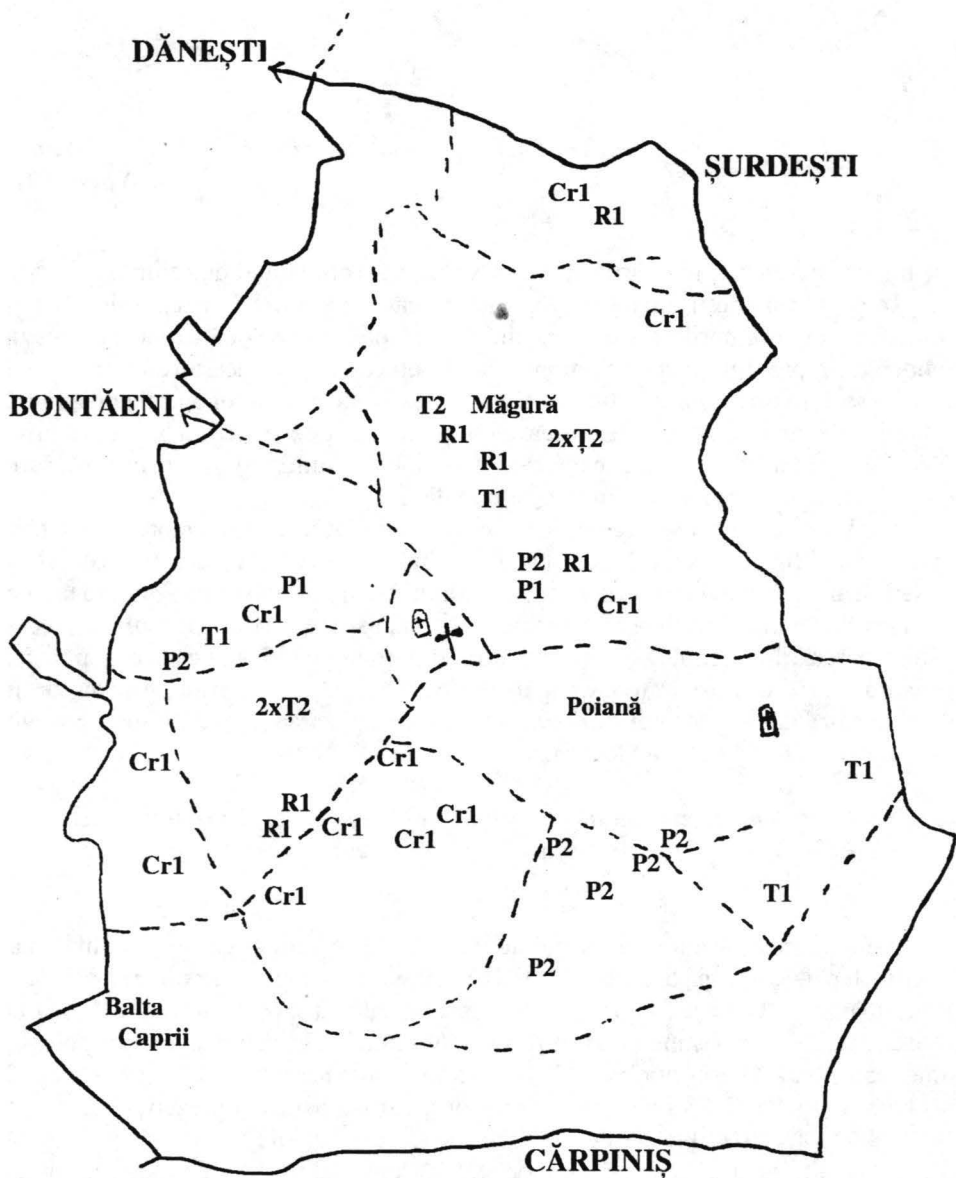
Harta 2. CETĂȚELE  
Vetrele neamurilor numeroase



Harta 3. DĂNEȘTI  
Distribuția teritorială a neamurilor la 1938



Harta 4. CETĂȚELE  
Distribuția teritorială a neamurilor la 1938



## Structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc

*„Je pense que le Valaques croient plus a l'au-dela qu'en Dieu.”<sup>1</sup>*

*(R. Popov, 1994)*

Într-un studiu recent apărut, V. Vasveva observa, comparând obiceiurile funerare bulgărești și românești, marea importanță pe care apa o are în ritualurile privind înmormântarea la nord de Dunăre<sup>2</sup>, fără însă să ofere o posibilă explicație acestui fenomen. În prezenta lucrare vom încerca să detectăm cauza acestei situații și vom încerca să dăm un posibil răspuns. În acest context vom analiza topografia imaginară a lumii de dincolo așa cum reiese ea din trei categorii de „mărturii”: din gesturile făcute la înmormântare, din cântecele ceremoniale funerare și din basme, care constituie, credem noi, o cvasimitologie populară.

În altă parte am încercat să analizăm mai ales gesturile făcute de membrii comunității în momentul și mai ales după moartea unuia dintre ei<sup>3</sup>. În această lucrare accentul va cădea pe analiza imaginarii colective, a modului în care țăranii își imaginează lumea de dincolo. Pentru a finaliza acest demers, deloc lipsit de pericole, trebuie să facem câteva precizări metodologice. În primul rând pornim de la ideea că aceste practici constituie un fel de mozaic în care o mare parte a pieselor care îl constituie au dispărut. Ca și în cazul credințelor preistorice, dovezile de religiozitate populară sunt, potrivit expresiei fericite a lui Radu Florescu,

*fragmentele unor ansambluri din care lipsesc multe elemente și mai ales legăturile organice dintre aceste elemente, care dau coeziune ansamblului<sup>4</sup>.*

Treaba cercetătorului este tocmai aceea de a reconstitui acest univers imaginar pierdut, fără însă a scăpa din vedere faptul că această reconstituire, această remodelare, este subiectivă<sup>5</sup>. O greșală aproape constantă pe care o fac cercetătorii din domeniu este aceea de a nu distinge clar între realitatea unei culturi, ceea ce antropologul american Ralph Linton numea *cultură reală*, și *construcția culturală* (cu termenul aceluiași autor), adică sistematizarea datelor culturale pentru a prezenta o imagine inteligibilă a celei culturi<sup>6</sup>. Pe de altă parte, nu există elemente de cultură care să fie împărțite de toți membrii unei societăți<sup>7</sup>. Universul mental al țăranului român nu este nici pe de parte unul coerent la care să adere toți țăranii din România. Fără a urmări o destructurare a limbajului etnologic facem aceste precizări pentru a înțelege

exact natura demersului nostru remodelator. Reconstituirea topografiei imaginare a lumii de dincolo necesită, evident, și o abordare hermeneutică în analizarea „materialelor de teren”. Din păcate, tradiția hermeneutică etnologică românească începe cu Mircea Eliade și se sfârșește cu Ernest Bernea<sup>8</sup>, abordările contemporane fiind, după opinia noastră de neconsiderat<sup>9</sup>. Tocmai acesta este motivul pentru care o scurtă abordare teoretică pare necesară, însă trebuie luată în considerare și marea confuzie care încă domnește în utilizarea termenilor referitori la imaginar<sup>10</sup>. Bibliografia privind imaginarul este uriașă. Nu stă nici în puterile și nici în intenția noastră de a aborda subiectul în întreaga sa problematică, însă dorim să clarificăm cum poate fi aplicat conceptul de „imaginar” – folosit în general de către istoricii mentalităților – documentelor etnografice. Orice societate, orice epocă are un imaginar colectiv, împărtășit poate nu de toți membrii comunității dar de marea lor majoritate, acestea concretizându-se într-un răspuns cultural comun al membrilor acelei societăți<sup>11</sup>. Și comunitățile țărănești au propriul lor imaginar, evident, nu doar cu privire la lumea de dincolo, ci în legătură cu lumea înconjurătoare, societate, politică, relații sociale, etc. Cercetătorii unui domeniu relativ nou de studiu (imagologia) sunt de părere că ideal ar fi ca cercetătorul să reconstituie realitatea socială pe care o are de cercetat pornind din cadrul structurilor de sensibilitate, elaborând o construcție în acord cu imaginea pe care respectiva societate o avea despre realitatea înconjurătoare<sup>12</sup>.

Rezumându-ne la analiza imaginarului țăranesc al lumii de dincolo cu referire strictă la importanța mare pe care apa o reprezintă în topografia funerară adăugăm că vom face analiza acestui imaginar în nota unei deschideri a etnologiei și către alte câmpuri și metode ale științelor sociale<sup>13</sup>.

De bună seamă că prima întrebare care se ridică este următoarea: ce este imaginarul și care este domeniul său predilect de manifestare? Dând o foarte lungă definiție, pe care noi o vom comprima, și exprimând în același timp și domeniile predilecte de manifestare ale imaginarului, Evelyne Patlagean considera că acest domeniu este constituit din ansamblul de reprezentări care depășesc limita impusă de constantele experienței umane și de deducțiile pe care această experiență le autorizează. Cu alte cuvinte, curiozitatea stărnită de orizonturile cele mai îndepărtate ale timpului și spațiului, tărâmurile necunoscute, originea omului și a națiunilor, întrebările asupra morții, atenția acordată mișcărilor inconștiente ale sufletului (viselor spre exemplu) sunt toate motive de cercetare atentă pentru un istoric al mentalităților<sup>14</sup>. Și nu doar a istoricului mentalităților pentru că, după cum se poate lesne observa din simpla înșiruire a domeniilor de manifestare a imaginarului, și pentru cercetătorul societăților tradiționale, (i.e. etnologul) câteva teme - moartea, visele, vrăjitoria etc - sunt de mai mult timp domenii predilecte de cercetare. La rândul său J. Le Goff vorbind despre imaginar considera că există trei tipuri de termeni de referință cu ajutorul cărora conceptul de imaginar poate fi definit, dar care nu trebuie confundați sau folosiți indistinct. Primul este *reprezentarea* care înglobează, după același autor, orice traducere mentală a unei realități exterioare percepute și este legată de procesul de abstractizare. Al doilea termen este *simbolicul* înțeles ca fenomen prin care obiectul luat în considerație este raportat la un sistem de valori subiacent, istoric sau ideatic. Un al treilea termen care nu trebuie confundat cu imaginarul dar care trebuie înțeles ca un cadru general pentru imaginar este acela de *ideologic*. Ideologicul este investit cu o concepție despre



lume care impune un sens atât imaginarului cât și lumii reale, materiale<sup>15</sup>. În cazul comunităților țărănești asupra cărora ne-am aplecat noi ideologicul este reprezentat, evident, de către creștinism, care dă cadrul general de manifestare a imaginarului. Reprezentările pe care le vom analiza par însă de sorginte necreștină.

Și pentru că nu ne numărăm printre cei care văd în satul românesc contemporan un sat neolitic sau dacic vom face puține precizări temporale, în lipsa unor dovezi clare de istoricitate<sup>16</sup>.

## ANTROPOLOGIA GESTULUI

Într-o carte scrisă în 1990 Jean- Claude Schmitt grupa sub termenul *gesta* (substantiv latin de gen neutru, plural, tradus de autor prin „fapte și gesturi”)

*gesturile care...sunt mai puțin gândite cât săvârșite( de unde importanța formei pasive a cuvântului gesta), mai puțin individuale decât colective (și pluralul are deci importanța sa)...gesta (așa cum înțeleg eu acest cuvânt) are înainte de toate o dimensiune „verticală”, punând în relație oamenii și mai ales grupurile de oameni gesticulând... și puterile invizibile care scapă voinței lor<sup>17</sup>.*

Definiția autorului, deși dată explicit pentru societatea medievală occidentală, se potrivește și culturii țărănești pe care o studiem. În aceeași carte autorul vorbește și despre

*eficacitatea simbolică a gesturilor, despre condițiile sale de posibilitate și legitimitate, despre raporturile pe care ea le instituie între gest și cuvânt, despre rolul credinței în acțiunea și gândirea oamenilor<sup>18</sup>.*

Într-adevăr, gesturile făcute la înmormântare (aruncarea banilor atunci când convoiul ajunge la răscruce, podurile de pânză peste care trebuie să treacă convoiul funerar în drumul său către cimitir, monedele puse în buzunarul de la haina decedatului sau chiar în vârful bățului care va fi așezat la dreapta sa, etc.) sau după aceea (căratul apei, pomana de apă, etc.) sunt menite să ajute sufletul unui membru decedat al familiei să se descurce în complicatul său drum către comunitatea stramoșilor. Sunt gesturi făcute de către membrii comunității, obligatorii, și care sunt respectate cu strictețe. Nu sunt gesturi gândite, nu au o explicație clară în mintea țăranilor<sup>19</sup>, sunt doar săvârșite însă având o clară eficacitate simbolică.

Un important gest făcut de cei ai casei imediat după instalarea morții este acoperirea oglinzii cu o pânză sau chiar întoarcerea ei cu fața către perete. Gestul – care prin repetiție devine rit - l-am întâlnit în toate provinciile românești fără însă să primesc o explicație clară la graba cu care oglinda este acoperită. În opinia lui G. Durand oglinda este un clar simbol acvatic. Însă un simbol al apei ostile, al apei negre<sup>20</sup>. Interpretarea pare a fi valabilă și în privința comportamentului țăranului român. Acest gest pare a reflecta frica țăranului român ca sufletul „să nu se vadă” în oglindă – pentru că ar putea deveni strigoi. Obiect cu un statut ambiguu – spargerea oglinzii prevestește moartea cuiva, noaptea nu e bine să te uiți în oglindă<sup>21</sup>, etc. – oglinda este

și obiectul care, în basme, aruncat peste umăr de către urmăriti (Făt Frumos sau un alt erou pozitiv) ridică o barieră, de obicei o apă, în calea urmăritorilor (personajul negativ). Interpretarea lui I. Evseev cum că spargerea oglinzii este percepută ca o desființare a hotarelor celor două lumi<sup>22</sup> pare să se susțină. În imaginarul țărănesc oglinda pare că reprezintă, într-un mod confuz este adevărat, hotarul dintre universul nostru sensibil și o altă lume pe care am putea să o desemnăm ca „lumea de dincolo”. Dacă ritualul trebuie corelat întotdeauna cu un mit, o poveste sau măcar cu o reprezentare așa cum considera J. Przylusky<sup>23</sup> atunci credem că interpretarea noastră la gestul de a acoperi sau de a întoarce oglinda cu fața la perete imediat după ce a survenit moartea unui membru al familiei poate fi corectă. Acest gest este motivat de teama că sufletul s-ar putea „îneca” în apele oglinzii așa cum, vom vedea mai încolo, sufletul se poate „îneca” în marea dintre cele două lumi acolo unde se află „bradul zânelor” care asigură trecerea înspre comunitatea celor morți. Legătura oglinzii cu apa este și mai clară la finalul ritualului „cărutul apei” care se performează la românii din Bulgaria (din zona Orjahovo, din satele Sofronievo, Leskonec și Gorni Vadin): în timp ce apa dintr-o sticlă este vărsată în râu, o oglindă – care va fi făcută apoi cadou fetei care a cărat apa în timpul celor 40 de zile – este aranjată în așa fel încât să reflecte apa râului<sup>24</sup>. Ca orice grup minoritar, românii din Bulgaria reacționează la cultura majoritară prin prezervarea propriilor tradiții. S-ar putea ca această secvență rituală pe care nu o întâlnim în cadrul ceremonialului desfășurat de comunitățile de la nord de Dunăre să se fi pierdut. Cert este însă că oglinda poate fi asimilată, inconștient, cu apa dintre lumi dovadă fiind numărul mare de interdicții, respectate cu strictețe și astăzi de țărani.

Un alt gest care își găsește corespondent în imaginea lumii de dincolo, luminându-se în același timp pe sine, este reprimarea lacrimilor în anumite momente. Copilul mort nu poate fi plâns pentru că lacrimile ar forma în cealaltă lume un lac care l-ar putea îneca; deasemenea, un om aflat în pragul morții, deci când trage să moară, nu trebuie plâns pentru că aceasta l-ar „întoarce din drum”<sup>25</sup>. În Moldova atunci când se bocea se

*caută cu mare băgare de seamă, ca să nu cadă nici o lacrimă pe obrazul mortului crezând că lacrimile, care ar cădea pe dânsul, l-ar frige ca apa cea mai clocotitoare și i-ar îneca sufletul nevinovat*<sup>26</sup>.

Lacrimile par a fi asimilate cu „apa morții”. Interesant este faptul că unul dintre colacii făcuți în Oltenia, atât la înmormântare cât și la pomenirea morților este numit „Valea Plângerii”. În basme se vorbește de Valea Plângerii în momentul în care eroul trece pe celălalt tărâm. În vise, care reprezintă una dintre principalele „porți de acces” către lumea de dincolo, valea ocupă un loc important în topografia funerară. Este un spațiu de trecere și presupune coborârea/urcarea spre/dinspre apă.

Un vis al unei informatoare din satul Salcia (jud. Dolj) și care are puterea unui stereotip (ceea ce înseamnă că este acceptat de către toți membrii comunității ca având putere de adevăr), după cum arată culegătorul: femeia visează că a murit și ajunge la trei femei identificate cu ursitoarele. Acestea iau femeia și o duc pe o potecă la vale, iar pe vale se vedeau „gropane, gropane”, unde erau chinuite femeile ce-și omorâseră copii prin avort<sup>27</sup>.

Astfel de vise sunt numeroase și au o mare importanță în satele românești. Un astfel de vis (deși în mintea informatorului nostru nu părea să existe o distincție clară între vis și realitate, neputând „să jure” dacă a fost vis sau a fost aeeva) am înregistrat și noi în Maramureș. Întorcându-se pe jos timp de câteva săptămâni din prizonierat, la sfârșitul celui de al doilea razboi mondial,

*într-o sâmbătă seara am ajuns într-o prăpastie, într-un pârau, era de ploaie. Așa că eu cu frică m-am trezit că nu mai pot mere din pâraul acela, din groapa cea, nici în stânga, nici în dreapta...nici într-o parte. A fost așa un vânt ca și cum erai lângă o biserică sau lângă o clădire mare. Și într-o vreme mi se apare două lumini, ca o pară de lumină, da' eu amuțisem, eram sufocat...una a sfârâit și s-o băgat în pământ... atunci am văzut că puteam răsufla. Și apoi am atipit sub rădăcina unui brăduț, să nu mă ploaie pe fața obrazului<sup>28</sup>.*

Rugat fiind să identifice „cele două lumini” informatorul le-a considerat „pieze rele”, „din acelea care i-au oamenii și îi duc pe sus”. Deasemenea, valea unde a avut loc ciudata apariție arăta ca valea râului Lăpuș care trece nu departe de casa informatorului chestionat. Desigur, există o diferență calitativă între cele două tipuri de vise: primul pare a fi o vizită a sufletului în lumea de dincolo, iar cel de al doilea vizita unor forțe supranaturale (indiferent cum le-am numi) în lumea noastră. Antropologii însă au stabilit că în societățile de tip tradițional, așa cum putem presupune că este încă satul românesc, cel puțin în structurile sale mentale, există o tendință generală de a percepe lumea suprasensibilă ca fiind organizată similar cu societatea mundană<sup>29</sup>. Valea, și inerent apa, pare a fi un simbol destul de des vehiculat în visele țăranilor. Nu trebuie uitat deasemenea de Valea Plângerii care apare des în basmele românești ca fiind o zonă de ambiguitate și deci de pericole.

Lacrimile ca substitut al apei funerare sunt și mai clar reprezentate în bocete:

Di când singur m-ai lăsat  
Multi lacrimi am vărsat  
Aș fași-o fântânî-n sat  
Fântână cu opt izvoare  
Neam de-al meu să nu mai moară<sup>30</sup>.

Sau în cântecele rituale intitulate „ale drumului” în care se cheamă sufletul mortului să se întoarcă acasă între Paște și Rusalii:

Și iar să le spui  
Anume la toți  
Că noi i-așteptăm  
Tot la zile mari  
Ziua de Joi Mari  
Cu ulcele pline  
...

Cu pahare pline  
Cum le pare bine  
Cu haine spălate  
La soare uscate  
*Cu lacrimi udate*<sup>31</sup>.

În primul caz lacrimile sunt asimilate apei din fântână – și vom vedea mai jos simbolismul și liminalitatea ei – iar în cel de al doilea caz lacrimile ajută la aducerea moșilor acasă în perioadele în care aceștia pot veni, fiind așteptați de către întreaga comunitate. De asemenea, un alt aspect al lacrimilor ca substitut al apei funerare, cu un corespondent clar în imaginarul colectiv, îl întâlnim în Cântecul Bradului din Ruda – Hunedoara: după ce bradul este tăiat și adus de la munte la șes, el trebuie cântat și ȳdat

Verișoare mă cânta,  
Și cu lacrimi mă uda,  
*Că doară nu m-oi usca*<sup>32</sup>.

Și în același cântec al bradului, din aceeași regiune, se coagulează imaginea lacrimilor ca apă funerară, ca apa dintre cele două lumi în mijlocul căreia stă „bradul zânelor”, punte între cele două lumi:

Și cu lacrimi ȳi-om stropi  
Și tu nu ȳi-i mai pârli;  
Și cu lacrimi ȳi-om uda  
Și tu nu ti-i mai usca.

Chiar și în „verșurile funebre” –care sunt de altfel de origine nepopulară, modelul lor trebuind să fie căutat în cantecele din epoca principatului transilvănean, când principii unguri au căutat să facă prozelitism printre români – lacrimile pot fi corelate cu un „drum de apă”:

În a plângerilor vale  
Mi-am sfârșit duioasa cale,  
Cale lungă și udată,  
*Toată-n lacrimi înecată*<sup>33</sup>.

Chiar dacă sunt de origine nepopulară, probabil creație a diecilor care doreau în acest fel să contracareze bocetele care se performau la înmormântare, socotite a fi de sorginte necreștină, aceste verșuri au circulat în mediul popular și au fost acceptate de marea masă a populației ceea ce înseamnă că a corespuns viziunii sale despre lumea de aici și cea de dincolo, cu alte cuvinte etosului țărănesc. Aceste verșuri fac o legătură clară între lacrimi și drumul de apă, pe de o parte, iar pe de altă parte, între lacrimi și Valea Plângerii ca topos anume în lumea de dincolo.

Legătura între lacrimi și un alt topos al lumii de dincolo este la fel de clară și în cantecele ceremoniale, care au scopul de a ghida sufletul în hățișurile periculoase din

lumea de dincolo. Și aici lacrimile au un rol negativ fiind asimilate cu calea stângă, cale prin excelență nefastă, pe care sufletul trebuie să o ocolească:

Seama iar să-mi iai  
Și spre stânga să nu-mi dai,  
Căci în partea stângă  
E calea cea strâmbă  
Strâmbă și stupată,  
Cu lacrimi udată.

Se poate face o legătură între Valea Plângerii, lacrimi și oglindă, adică între trei simboluri vehiculate în momente diferite, în situații diferite și cu conotații imediate atât de disparate? Singurul element care unește cele trei simboluri este simbolismul lor acvatic cu conotații funerare. În toate cele trei cazuri principalul beneficiar al dramei sociale este mortul, legătura cu lumea de dincolo fiind astfel asigurată. Teama ca sufletul să nu se înece (în „apele oglinzii”) sau să nu fie înecat în lacul format de lacrimi este manifestă și destul de puternică. Antropologul american C. Geertz considera că există într-o cultură dată câteva simboluri unificatoare<sup>34</sup> care odată deciptate pot duce la înțelegerea mai bună a acelei culturi. Credem că dacă vom reuși să deciptăm corespondentul imaginar al ritualurilor vom înțelege mai bine legătura intrinsecă între lumea de aici – lumea în care se performează ritualurile – și lumea de dincolo.

## FEMINITATEA MORTII

În limba română cuvântul „moarte” este de genul feminin și este reprezentată ca o bătrână care poartă o coasă pe spate. În orice societate există dualitatea primară, sexuală, femeie – bărbat<sup>35</sup>. Atât la nivelul bunurilor materiale cât și la nivelul psiho-mental și, implicit, al imaginarului colectiv, fiecare societate atribuie femeii –și prin opoziție cu ea, bărbatului – domeniul public și cel privat, participarea la sărbătorile religioase, performarea ritualurilor.

*The goods and their cycles are conventionally opposed in a symbolism which is far wider and more significant ritually and socially, than the particularities of any one institution or field of activity. In one direction there is structurally a circulation of women and certain associated goods in a „feminine cycle”, and in the opposite direction there is a circulation of certain other goods in a „masculine cycle”<sup>36</sup>.*

În comunitățile țărănești din sud-estul Europei femeia este cea care se ocupă în mod special cu ritualurile, atât cele performate în timpul anului, cât și cele legate de ciclul vieții și al morții. Este cazul nu doar a culturii populare românești, ci și a comunităților slave din jurul României. Într-un studiu recent publicat, D. Burkhart analizând importanța Dunării în folclorul slavilor arăta

*The „Danube”, both as the water-element in general and as that very river in particular, actually appears in Balkan Slavic song material in whole*

*series of semantic fields which may be divided into a dual classification of a more masculine (namely geographical-concrete) and a more feminine (mythological-ritual) field*<sup>37</sup>.

În cazul ritualurilor funerare este aproape un loc comun faptul că femeile sunt – în toate regiunile țării – cele care au exclusivitatea în acest domeniu. Și în ritualurile privind fertilitatea – Caloianul, Paparudele, „udarea cununii”, etc., ritualuri care nu se mai performează astăzi, fiind înlocuite cu „sfințirea țarinii” sau alte astfel de ritualuri mai puțin îndepărtate de creștinism decât primele – femeile au un rol dacă nu exclusiv, cel puțin preponderent. Ritualurile funerare și cele de fertilitate au două elemente comune: folosirea apei și faptul că principalele actante sunt femeile. Premisa de la care plecăm în această secțiune este următoarea: există o clară (cel puțin pentru cercetător) legătură între moarte – femeie și apă. Această legătură este, după opinia noastră, una puternic înrădăcinată în imaginarul colectiv și, făcând apel la textele funerare, vom încerca să demonstrăm unitatea (dar care, repetăm, nu implică un model cultural coerent) gândirii de tip tradițional dar, și mai important, locul pe care apa îl ocupă în imaginarul țărănesc.

În primul rând trebuie demonstrată legătura simbolică între apă și femeie și mai ales explicată. Chiar în momentul nunții, care este dialectic legată de moarte, consideră G. Kligman<sup>38</sup>, legătura simbolică între femeie – apă și fertilitate devine foarte importantă. Din punct de vedere sociologic invocarea paralelismelor între simbolismul riturilor de inițiere mortuare și cele de la căsătorie se justifică prin faptul că ambele încearcă să confere o nouă identitate socială, în primul caz sufletului, în cel de al doilea miresei<sup>39</sup>.

În Moldova după ce mireasa este îmbrăcată de către druze vine mirele cu alaiul să-și ia mireasa. Aflată în pragul casei – loc prin excelență de trecere – mireasa udă mirele cu un buchet de busuioc<sup>40</sup>. În Oltenia mireasa merge la o fântână în sat – interesant este faptul că trebuie să meargă la o fântână comunitară, undeva înspre ieșirea din sat – și, cu un mănunchi de busuioc, înmuiat în apa din fântână „sfințește” cele patru zări. Participanții la nuntă sunt și ei udați de asemenea. Un alt exemplu în care femeia este în directă relație simbolică cu apa și cu fertilitatea. În ritualul numit Paparude câteva fete tinere, dezbrăcate (nuditate rituală ar spune Mircea Eliade) și înfășurate cu bozi treceau pe ulița satului cântând:

Paparudă-rudă,  
Vino de mă udă  
Cu găleata rasă  
Ploaia să verse.

Iar câte 7-8 femei aruncau cu apa pe ele. Acest ritual se performa în condiții de secetă și exista credința că astfel vor fi aduse ploile. Informatoarea de la care am înregistrat acest ritual era convinsă că imediat după ce se termina ritualul începea ploaia<sup>41</sup>. Și exemplele de acest fel ar putea continua. Iată deci că există o puternică legătură simbolică între femeie, care deține „misterul vieții”, prin însăși fiziologia sa, și apa care este esența vieții. Importanța femeii în ritualuri are desigur un suport social și unul biologic. Biologic pentru că ea este cea care dă naștere unei noi vieți, etologii

demonstrând de mult importanța mamei nu numai în familiile umane, ci și la primat sau chiar la alte animale cu un comportament social. Suport social pentru că femeile erau cele care rămâneau pe lângă casă, alături de bătrâni, bărbații fiind plecați la munca câmpului, la târg, sau la război (în evul mediu, evident)<sup>42</sup>. Deci datorită condițiilor istorice (specifice fiecărei zone, nu se poate face aici o generalizare), datorită diviziunii muncii pe sexe, femeii îi revine în grijă sectorul domestic. Ea este deci cea care trebuie să se ocupe de ritualurile familiale. Acest model cultural este atât de puternic înrădăcinat în mentalul colectiv încât și astăzi, chiar dacă nu mai există o clară diviziune a muncii pe sexe în comunitățile țărănești, totuși femeia are de departe rolul principal în ritualuri.

Acestui complex simbolic i se adaugă, în imaginarul colectiv, moartea. Și în altă parte am încercat să arătăm, mai pe scurt, legătura inextricabilă între apă – femeie – fertilitate – moarte, dar analiza a fost făcută mai ales la nivelul gesturilor și atitudinilor ritualice ale femeilor. Această legătură simbolică capătă în Caloian, spre exemplu, un contur foarte clar. După ce *fetele* confecționau un chip de om de cca. 40 de cm., din lut, era așezat într-un sicriu, căruia i se dădea apoi drumul pe o apă curgătoare sau era aruncat într-o fântână. Apoi era bocit:

Iene, Iene Scaloiene,  
Tinerel te-am îngropat  
De pomană ca ți-am dat  
Apă multă și vin mult  
Să dea Domnul ca un Sfânt  
Apă multă să ne ude  
*Să se facă poame multe*<sup>43</sup>.

În unele zone ale țării, în schimbul pomenilor era invocat ajutorul morților pentru a spori belșugul din casă:

Voi moși strămoși  
Să-mi fiți tot voioși,  
Să-mi dați spor în casă,  
Mult pe masă;  
Cu mult ajutor  
*În câmpul cu flori*<sup>44</sup>.

Această legătură simbolică între femeie, moarte și apă este reflectată și în Maramureș. La Moșii de Florii se ridică vasele cu semințe depuse în altarul bisericii la începutul postului (existând obligativitatea ca în fiecare vas să se pună o lumânare care este aprinsă în fiecare sâmbătă din post, adică la sâmbetele morților) și se depun pe masa de pomană<sup>45</sup>. Apoi aceste semințe sunt amestecate cu cele folosite la însămânțat existând credința că nimic nu se mai poate atinge de brazdă. Nici animalele și nici duhurile rele<sup>46</sup>. Este o altă dovadă că bogăția casei și holdele pot fi protejate cu ajutorul spiritelor moșilor. Dealtfel, am mai putea aduce astfel de exemple, dar credem că acelea furnizate până acum sunt suficiente pentru a demonstra legătura simbolică

între apă – femeie și fertilitate. Există, pe de altă parte o legătură între moarte și fertilitate și aceasta este demonstrată nu numai de exemplele date mai sus. Într-un studiu excelent, Anca Bratu a demonstrat că există o clară solidaritate „subterană” între moarte și vegetal:

*Les morts bienfaisants sont les parents trépassés don't la présence près de la maison est considérée comme bénéfique: leurs traces dans le jardin, dans le verger et dans les champs sont fertiles, l'eau en devient fraîche, la fortune sourit aux habitants. Le thème de la présence fertilisante des morts puise ses origines dans la croyance déjà mentionnée de la solidarité „souterraine” entre les morts et la fertilité de la terre<sup>47</sup>.*

Faptul că moșii se pot întoarce acasă într-o anumită perioadă, între Paște și Rusalii, adică exact perioada în care vegetația renaște nu este întâmplătoare considera A. Bratu. Mai mult, se știe că această perioadă este stabilită de întreaga comunitate, deci toți morții comunității sunt așteptați la masă, de către familiile lor. Importanța acordată comemorărilor de primăvară, dar și de toamnă dovedește tocmai această solidaritate între morți și ciclul vegetal. Aceași idee este întărită în studiul deja citat al Valentinei Vasseva prin cercetările de teren făcute atât la românii din Bulgaria, cât și la bulgarii din România<sup>48</sup>.

Am încercat până acum să demonstrăm că există o legătură inextricabilă între apă-femeie-fertilitate (i.e.ciclul vegetal) și moarte. Repetăm, această legătura pare a fi inconștientă și nu poate fi decriptată decât din ritualurile performate cu diferite ocazii. Să vedem însă cum arată această legătură în cântecele funerare.

Un important izvor pentru a decripta legăturile simbolice care se formează la nivelul imaginarului colectiv este Cântecul Zorilor. Despre ce reprezintă acesta și alte astfel de cântece ceremoniale cât și despre cât de importante sunt pentru schițarea unui imaginar coerent al lumii de dincolo vom vorbi în paragraful următor. Ceea ce interesează acum este doar reflectarea acestei legături puternice. Și iată cum este reflectată această legătură într-o variantă a Cântecului Zorilor:

Apoi iar să mi te duci,  
Până când vei să ajungi  
L-al măr mare de Sâmpetru  
Cu ajutorul lui Sânmedru;  
Măru-i mare și rotat  
Și de poale aplecat,  
Cu vârful ajunge în ceriu  
Cu poalele pân' la mări  
Și pre vârfe înflorit,  
Iar pre poale împupit.  
Jos la rădăcină  
E lină fântână,  
Acolo-i Sânta Marie,  
Cu voi mila ei să fie.



Călători câți mai trecea,  
Ea pre toți se îndura,  
Ea pre toți îi adăpa,  
Drumurile le-arăta:  
Sufletul din apă bea  
*Și el lumea o uita.*<sup>49</sup>

Se poate sesiza lesne că aici a avut loc o intruziune creștină. Maica Domnului a preluat locul de călăuzitoare a sufletelor deținut odinioară fie de o „maică bătrână”, fie chiar de o „zână bătrână”. Fără a intra în amănunte de ordin istoric, care oricum sunt greu detectabile și incerte în cazul de față, putem doar sugera două paliere de lectură: un prim palier, care poate fi citit chiar temporal, este imaginea necreștină, în care locul principal, de călăuzitoare a sufletelor este luat de „zâna bătrână” care până la un punct poate fi asimilată chiar cu Samodiva, numită, într-un Cântec al Zorilor cules de noi chiar „maica Samodiva”.<sup>50</sup> Un al doilea palier de lectură, este cel creștin, prin introducerea Maicii Domnului ca și călăuzitoare a sufletelor în lumea de dincolo<sup>51</sup>. Ea este cea care trebuie să „adape” sufletele pentru ca acestea să uite de lumea de unde au venit.

Și tu du-ce, du-ce,  
Suflete pierduce,  
Până vi ajiunje  
La mândra răkită,  
Mândră și-nflorită,  
Că iese o fântână,  
Și scamn da ogină,  
Și Maica Marie  
*Ia sage și scrie.*<sup>52</sup>

În bocete acest topos este reprezentat ca un loc de odihnă pentru suflete însă imaginea vehiculată este similară cu cea din Cântecul Zorilor:

În Țarigrad când îi intra  
Să te uiți de-a dreapta,  
Ieste-un pom mare-nflorit  
Și-un scaun de hodinit  
Și-o fântâniță lină  
*Și un scaun de hodină*<sup>53</sup>.

Imaginea, întâlnită de altfel des în cântecele ceremoniale funerare, este aceea a unui pom (de obicei un măr sau un păr, deci unul fructifer, roditor) sub care se află o fântână iar la fântână stă Maica Domnului, o zână bătrână sau Samodiva, oricum un personaj mitologic feminin, care întâmpină sufletele, le „adapă”, pentru ca acestea să uite lumea din care au venit. Analizând topografia lumii de dincolo, A. Bratu a sesizat

importanța mare pe care o are în imaginarul colectiv această reprezentare simbolică. „*Fântâna cu apa lină/ Unde toți morții se adună*” și „*părul rotat/ Nu de tot uscat*”<sup>54</sup> este locul obligatoriu pe unde sufletul trebuie să treacă pentru a bea apă și a se odihni. Această legătură simbolică femeie-apă-moarte-vegetație apare cu claritate aici. Despre importanța fântânii în ritualurile funerare și în cultul morților am discutat în altă parte<sup>55</sup> și nu este cazul să reluăm discuția. Vom încerca acum să vedem ce reprezintă fântâna în imaginarul colectiv. Deși nu trebuie să ignorăm simbolismul creștin al fântânii și aici trebuie să cităm episodul din Noul Testament în care Iisus îi cere de băut unei femei din Samaria care scotea apă din puțul lui Iacob<sup>56</sup>, totuși imaginile simbolice vehiculate de cântecele funerare sunt destul de puțin atinse de creștinism chiar în condițiile în care Maica Domnului a înlocuit „zâna bătrână” sau „maica bătrână”. Încă din Evul Mediu avem știri despre fântâni cu apă tămăduitoare și miraculoasă de la Severin (fântâna Sfintei Cruci) și respectiv Siret (lângă fântâna Sfântul Sacrament) ce reflectă, sub veșmânt creștin, tradiții mai vechi despre puterile mari ale fântânii în imaginarul țărănesc<sup>57</sup>. Apa din fântână are rolul explicit pe care în mitologia greacă îl are râul Lethe și anume de a anula ultima rămășiță de umanitate a sufletului – memoria – și de a-l integra astfel în noua lume căruia acum îi aparține. De altfel acest aspect este extrem de important și face parte din atitudinea ambivalentă față de cel decedat. Deși este regretat de către familie și de către comunitate acum el aparține unei alte comunități și de aceea nu trebuie să se mai întoarcă în comunitatea pe care a părăsit-o. Într-un interesant studiu P. Mureșanu a făcut comparația între apa „uitării” și „cărarea de la stânga” din bocetele pădurenești – clișeu întâlnit însă în întreaga țară – și fluviul Lethe din mitologia greacă. Apropierile imaginilor vehiculate în textele comparate sunt uimitoare<sup>58</sup>. Întreg ansamblul simbolic evocat de noi ar putea conține promisiunea unei renașteri prin solidaritatea cu vegetația, însă de renaștere sub o altă formă și, bineînțeles, într-o altă lume: cea a strămoșilor. Faptul că întotdeauna în acest ansamblu simbolic apare un pom fructifer ar putea susține interpretarea noastră. Mărul, pom fructifer din familia *Rosaceae* se folosea, în trecutul nu foarte îndepărtat în diferite oblojeli. În ziua de 1 martie se lega la fiecare pom roditor un fir roșu ca să facă poame multe vara. Mărul plantat lângă drum oferea umbră răcoroasă și poame ce astâmpărau setea călătorilor, de aceea era considerat sacru. Un ritual care avea loc la fântână, în zona Musceleului, între fetele care se făceau surate și în care se folosea o creangă de măr, sau folosirea aceleiași crengi de măr la căsătorie<sup>59</sup>, dusă de către pețitori arată simbolismul mărului, legat întotdeauna de fertilitate, de viață și mai puțin, așa cum ne-am aștepta, de moarte<sup>60</sup>. Dealtfel, la nivelul ritualului acest lucru apare cu o mai mare claritate. În aproape toate zonele țării atât la înmormântare cât și la pomenile de 6 săptămâni, 6 luni, 1 an și, respectiv, 7 ani se împodobește un pom fructifer, de preferință un măr sau un prun. Acest pom fructifer este așezat într-o găleată în care, de obicei se pun și două pâini. De bună seamă, simbolismul pe care grâul îl comportă este bine cunoscut și îl vom discuta și noi în următorul capitol: simbolizează renașterea. Ideea de fertilitate este atât de importantă în mentalul țărănesc – legată desigur de principala activitate, agricultura – încât calea pe care trebuie să o aleagă sufletul atunci când va ajunge la răscruce este calea semănată cu grâu, calea „mâinii drepte”:

Și să nu-mi apuci  
Către mâna stângă  
Că-i calea nătângă  
Cu bivoli arată  
Cu spini semănată  
...  
Dar tu să-mi apuci  
Către mâna dreaptă  
Că-i calea curată  
Cu boi albi arată  
Cu grâu semănată.<sup>61</sup>

Abordând problema comparativ, în cadrul mai multor arii culturale, M. Eliade analizează pe larg acest simbolism făcând legătura între cultul morților și cel al fertilității<sup>62</sup>.

Întrebarea care se ridică acum este următoarea: poate fi socotit acest pom ceea ce Mircea Eliade numea Axis Mundi? Cu alte cuvinte poate fi asimilat bradului care are, vom vedea în capitolul următor, și funcția de punte, mult mai clară și, cel puțin în mentalul țărănesc, mult mai importantă decât aceea de Axis Mundi? Răspunsul, credem noi este afirmativ. Într-una din variantele Cântecului Bradului acesta este tăiat pentru a fi așezat la fântână:

Că pe min m-or pus  
La lină fântână  
La mijloc de deal  
...

Aproape în toate variantele bradul este tăiat de la munte (ceea ce indică acțiunea rituală) și adus „la loc cu apă”, ceea ce ar putea susține interpretarea noastră.

## TOPOSUL LUMII DE DINCOLO

Printre materialele folclorice pe care le vom folosi, cele mai importante pentru analizarea unui topos imaginar al lumii de dincolo sunt basmele și cântecele funerare. Deși sunt două genuri distincte acestea vorbesc despre eroi care coboară în lumea de dincolo, în cazul primelor, și despre sufletele care trebuie ghidate în lumea de dincolo, în cazul ultimelor. Comparația între ritualurile funerare și unele imagini simbolice vehiculate de basme este perfect valabilă din punctul nostru de vedere deoarece atât într-un caz cât și în celălalt se vorbește despre o lume „în afara” lumii acesteia, cumva o lume paralelă cu universul nostru sensibil. Deatfel, întrebare asupra modului în care își imagina lumea de dincolo un informator i-a descris lui E. Bernea o imagine foarte puțin creștină și foarte apropiată de reprezentările lumii de dincolo vehiculate în basme:

„Celălalt tărâm nu este iadul... Celălalt tărâm e parcă ceva nesănătos, ceva de înfiorare, cum spune în povești; acolo sunt smei și alte chipuri”.<sup>63</sup>

Într-un articol în care încerca să analizeze cântecele funerare cu instrumente istorice O. Bîrlea arăta zona de răspândire a acestui ceremonial funerar: Oltenia nord – vestică, Banatul, o parte din Țara Hațegului și pe alocuri vestul Ținutului Pădurenilor, la care se adaugă „cântecul ăl mare” sau „cocoșdaiul” în zona cuprinsă între Sebeș, Făgăraș și Târnava Mare, care se cânta și el în zori însă este de o factură mai nouă<sup>64</sup>. Deci o zonă geografică destul de întinsă, etnologul român considerând că această arie fusese și mai întinsă altă dată. Funcția acestor cântece funerare este destul de clară: aceea de a ghida sufletul în lumea de dincolo, de a-l avertiza asupra pericolelor ce le va întâmpina în drumul său către comunitatea strămoșilor<sup>65</sup>. Sunt textele cele mai clare cu privire la existența unei „geografii funerare” coerente în cultura populară românească.

Primul obstacol pe care sufletul trebuie să-l treacă în călătoria sa către comunitatea strămoșilor este marea:

Suflet despărțit  
De multe mâhnit  
Pleacă și se duce  
Marea o ajunge  
Vine marea mare  
Vine-n tulburare  
Greu urlând și urducând  
*Toată lumea spăimântând.*<sup>66</sup>

Această imagine a apei care desparte cele două lumi nu este una specific românească, ci o putem întâlni în toate mitologiile balcanice, dar și în cea rusă<sup>67</sup>. În alte tradiții culturale, cum ar fi cea grecească, spre exemplu, așa cum apare în bocete, apa care desparte lumea viilor de lumea morților este un râu<sup>68</sup>. De altfel, analizând Dunărea ca simbol în diferitele tradiții balcanice, Tatjana Civian Mihajlova considera că există în mentalul comunităților țărănești din această zonă un clișeu mental în care Dunărea este echivalată cu Marea Neagră<sup>69</sup>. Această identitate ar putea fi valabilă și pentru imaginarul lumii de dincolo vehiculat de țărani români. Deși în toate variantele Cântecului Zorilor marea este cea care desparte cele două lumi, totuși există și Apa Sâmbetei care pare a avea același rol. În altă parte am încercat să demonstrăm că în ritualurile ce țin de cultul morților această funcție apare cu claritate așa că nu mai insistăm asupra acestei probleme. Vrem doar să atragem atenția asupra acestei identități care nu este însă un specific românesc.

Acest prim obstacol poate fi trecut pe o singură punte: bradul zânelor.

Iar în râpa mărilor  
Unde-i bradul zânelor  
Trecătoarea apelor  
Sufletul stătea  
Și mi se ruga:  
– Brade,brade,  
Să-mi fii frate,  
Întinde-ți, întinde,

Eu să le pot prinde,  
Vârfurile tale  
Să trec preste ele  
Marea în cea parte,  
*Ce lumea-mi desparte.*<sup>70</sup>

Iar bradul răspunde de trei ori negativ la cererea sufletului, de fiecare dată motivând existența, între crengile sale a trei animale (șoim, vidră și șarpe) cu rol evident de paznici. În alte cântece ceremoniale aceste animale devin psihopompe, conducând sufletul în hățișul lumii de dincolo. Am discutat deja în altă parte funcția acestor animale, mai ales a vidrei.

Este foarte interesant faptul că sufletul se poate oricând îneca, căzând în marea ce departe cele două lumi, ceea ce presupune, în psihologia populară o teamă mare de această apă. S-ar putea ca interpretarea pe care o propune Mircea Eliade, analizând comparativ mai multe arii culturale, să fie valabilă și în cazul imaginarului țărănesc. Cel puțin în cazul de față:

*„...în apă totul se „dizolvă”, orice „formă” este dezintegrată; orice „istorie” este anulată; nimic din ceea ce a existat mai înainte nu subzistă după o imersiune în apă, nici un aspect, nici un „semn”, nici un „eveniment”.”*<sup>71</sup>

Într-adevăr, în mentalul popular, sufletul, în această secvență, încă pare că posedă virtuți umane, pe care însă le va pierde atunci când va ajunge să bea din „apa uitării”. Teamă că sufletul se poate îneca persistă încă de la intervenția morții (cu lacrimi, în apele oglinzii, acum în marea dintre lumi). Este unul dintre pericolele evidente pe care sufletul le întâmpină în lumea de dincolo.

Există însă o punte peste care sufletul poate să treacă. Bradul, a cărui funcție evidentă este subliniată clar:

– Hai, brade, hai  
Mult te mai rugai  
O rugare mare  
Cu multă răbdare!  
Brade, brade  
Am și eu un frate  
Un frate păcurărel  
Și are un toporel  
Ș-are doi verișori  
Doi voinici feciori  
Ei te vor tăia  
Și te-or răsturna  
Maistori vor veni  
Și te vor ciopli  
Din tine vor face

Punte peste mare  
S-aibă trecătoare  
Suflete ostenite  
Către rai pornite.<sup>72</sup>

Deși apare și ca Axis Mundi, aici bradul are funcția clară de punte peste apa dintre țărmuri. Este pomenită și puntea Raiului care, în alte texte este subțire ca o ață. Ideea de punte peste apa ce desparte cele două lumi pare a fi o creație culturală mult mai veche. Iată cum descria Gregorius Magnus (papă de la 590 la 604) puntea dintre cele două lumi:

*„A fost odată o punte pe sub care trecea un râu, negru și murdar, care emana o ceață de un miros insuportabil. Dar odată trecută puntea aceea, iată livezi plăcute și înverzite, înfrumusețate cu ierburi și flori înmiresmate... Oricine ar fi vrut, dintre păcătoși, să treacă puntea, ar fi căzut în râul întunecos și scârbos; dar cei dreți, care nu aveau păcate, cu pas sigur și liniștit ajungeau în locuri încântătoare”.<sup>73</sup>*

Desigur, aici avem de-a face cu deja varianta creștină, prin introducerea elementului etic deși, cum spune E. Battisti, descrierea de mai sus pare mai mult înrudită cu basmul decât cu Biblia<sup>74</sup>. Se știe însă că puntea dintre lumi apare încă în textele iranene (Avesta, aprox. 250 îHr.-226 dHr.). De asemenea tema este răspândită în mitologia slavilor<sup>75</sup> dar și în basmele europene, după cum atestă variantele E 481, F 93, F 152 din Indexul lui St. Thompson<sup>76</sup>. Am evocat toate aceste arii culturale pentru a demonstra că funcția principală este aceea de pod peste apa ce desparte cele două lumi, iar interpretările conform cărora acest brad este totemul sufletului sunt fanteziste<sup>77</sup>. Interpretarea noastră este întărită și de faptul că acest brad după ce se usucă este folosit efectiv ca punte peste un pârâu<sup>78</sup>. Despre brad ca pom al vieții se poate spune că în mentalul țăranesc pare a fi asimilat câteodată în cântecul bradului chiar cu „pomul de la fântână”:

Cîn'm-a duoborîti,  
Pie min' m-uo mințîti  
C-uo zîs că mă punie  
Zână la fântână,  
Călătuor'să vină,  
Să să huodiniască,  
Să să răcuorească  
Și să mulțumească.<sup>79</sup>

Aceiași imagine a bradului adus „la fântână” se regăsește în mai multe variante ale Cântecului Bradului.

O întrebare se ridică aici: dacă în zona descrisă mai sus, ceea ce structurează imaginarul colectiv al lumi de dincolo sunt aceste cântece funerare, ce elemente structurează imaginarul colectiv în zonele în care nu se performează aceste cântece?

Deși nu putem da un răspuns precis pentru toate zonele etnografice, am putea încerca un răspuns pentru două spații destul de diferite: este vorba de sudul României (Dolj) și zona Covasna (aici ne referim strict la populația românească) care pot fi însă extinse și la alte zone. Imaginile simbolice pe care le-am văzut vehiculate până acum de cântecele funerare le-am comparat cu cele vehiculate de vrăjitoarele din sudul țării<sup>80</sup>, iar similitudinile sunt extrem de interesante. În cadrul cercetărilor asupra imaginarului vehiculat de către vrăjitoarele din Dolj am observat similitudini între descântecele performate de vrăjitoarele din Maglavit, Unirea și Moțăței și Cântecul Zorilor performat în Gorj. Cea mai spectaculoasă practică este căderea în transă a vrăjitoarelor. De altfel deseale călătorii în „lumea de dincolo” (după expresia fericită a lui I. P. Culianu) sau „căderea în simțire” conform expresiei locale sunt cele care dau statutul special al vrăjitoarei în comunitate. În timpul acestor transe vrăjitoarele sunt duse, spun ele, în lumea de dincolo, în zbor, de către Dumnezeu-Tatăl. Întotdeauna ele se află în *partea dreaptă*, fapt menționat cu precizie de toate vrăjitoarele. Chiar și ieșirea din lumea cealaltă – întotdeauna însoțite, pentru că altfel nu ar mai recunoaște drumul de întoarcere, fapt precizat cu claritate de toate vrăjitoarele intervievate – se face tot cu *piciorul drept* înainte. Desigur că putem să punem în relație drumul de la dreapta din cântecele ceremoniale și faptul că zborul, intrarea și ieșirea din lumea de dincolo, se fac tot pe partea dreaptă. Nu vom da detalii despre aceste transe decât în măsura în care interesează subiectul nostru.

Din descrierea acestor călătorii imaginare putem descrie o geografie funerară destul de coerentă și care seamănă destul de mult cu cea vehiculată de cântecele ceremoniale funerare. Intrarea pe lumea cealaltă se face printr-un fel de ghizd de fântână. Raiul este o câmpie plină de flori. Putem face iată comparația cu următoarele imagini despre Rai dintr-o variantă a Cântecului Zorilor:

Că acolo tu vei afla  
Spre îndestularea ta,  
Câmpuri frumoase,  
Cu flori alese  
...  
Tu sa mi le iai,  
*Că sunt flori din Rai.*<sup>81</sup>

Atunci când sunt aduse din călătoriile lor, vrăjitoarele sunt lăsate undeva în apropierea casei, la răscruce. Două dintre ele chiar au făcut mențiunea că au fost aduse până la fântâna de la răscruce, iar Maica Domnului (care le însoțea) le-ar fi spus: „*până aici te pot aduce, mai încolo nu pot merge*”.<sup>82</sup> Insistăm asupra acestui amănunt deoarece considerăm că putem face legătura cu cântecele funerare performate în nordul Olteniei și în care fântâna este locul unde Maica Domnului așteaptă sufletele pentru a le da apa uitării. Trebuie să mai precizăm de asemenea, că am constatat, în urma interviurilor de grup de tip focus (analizând percepția comunitară a vrăjitoriei), marea aderență pe care o are acest imaginar la comunitățile din care aceste vrăjitoare fac parte. Mai interesant este faptul că în această zonă (sudul Doljului) nu se performează nici un fel de cântec ceremonial funerar, acestea fiind înlocuite de cântatul

la trompetă, de către un om specializat din cadrul comunității, a unei anumite melodii, aceeași pentru toți membrii comunității.

Putem deci concluziona, că în zona de sud a țării (despre existența unor astfel de vrăjitoare avem informații și din Teleorman, Giurgiu, etc.), acolo unde nu se performează cântece funerare ceremoniale, structurarea imaginarului colectiv al lumii de dincolo se face de către aceste vrăjitoare, care fac dese călătorii în lumea de dincolo.

Într-o altă zonă etnografică, în Covasna, ritualurile par să funcționeze fără a avea un imaginar coerent structurat privind lumea de dincolo. Și totuși ritualul arată, după cum vom vedea, faptul că, nu cu mult timp în urmă și aici a funcționat un imaginar al lumii de dincolo. Atât la înmormântare, cât și la pomenile care se fac peste an se împodobește un măr în care se atarnă 24 de colăcei în formă de spirală, mere roșii, o cană goală, biscuiți, năframă și bomboane. Creanga de măr este așezată într-o găleată din plastic și fixată între două pâini mari. În găleată nu se află apă. De împodobitul pomului se ocupă toți membrii familiei, deoarece se crede că în acest fel se poate sta de vorbă cu răposatul. Totul se dă apoi de pomană nașului de cununie al răposatului, inclusiv scaunul și găleata. Creanga de măr se duce apoi la cimitir, la capul mormântului, se înfinge în pamânt și se lasă acolo până se usucă.<sup>83</sup> La înmormântare nu se performează nici un fel de cântec ceremonial. De bună seamă, așa cum am văzut, mărul deși poate fi identificat și cu Pomul Vieții din creștinism, evocă, în același timp imaginea simbolică vehiculată de cântecele ceremoniale funerare. Desigur, canavaua pe care se brodează imaginarul colectiv este sistemul de reprezentări și simboluri oferite de creștinism, N. Frye remarcând acest fapt, indiferent dacă, spune el, există o raportare explicită sau implicită la acest „mare cod” care este creștinismul.<sup>84</sup> Revenind la creanga de măr, faptul că este așezată într-o găleată, chiar goală (recipientul evocând însă clar conținutul), faptul că la baza acestei crengi sunt așezate pâini (simbol clar al nașterii), ne duce cu gândul la imaginea simbolică pe care am evocat-o mai sus. Nu trebuie însă ignorat și aspectul de punte, și aici poate fi asimilat, ca funcție, cu „mărul lui Sânpetru” care are poalele până la mări (găleata), pe vârf e înflorit, iar la poale împupit (pâinile mari care se așează în găleată). Sau cu „bradul zânelor” care se află în mijlocul mărilor. Iar funcția este aceea de punte peste care sufletul trece în lumea de dincolo. Funcția de punte este afirmată de chiar membrii comunității atunci când afirmă că pot lua contactul cu sufletul celui mort când împodobesc acest pom.

Dăm deci cu titlu de ipoteză de lucru care va trebui verificată în timp, ideea că pe lângă Biserică, care este un factor important în distincția lumea de aici-lumea de dincolo, în crearea unei geografii funerare coerente se pot detecta cel puțin trei zone mari. În sudul țării, un loc important în structurarea imaginarului lumii de dincolo îl au incursiunile extatice în lumea de dincolo ale vrăjitoarelor, imaginar acceptat de către toți membrii comunităților în care acestea se află. În zonele în care se performează cântecele ceremoniale funerare acestea sunt cele care structurează acest imaginar (și trebuie să spunem că este, de departe cel mai coerent imaginar). Iar în zonele care au suferit puternice influențe catolice sau protestante (Transilvania, nordul Moldovei – unde mărul are aceleași valențe pe care le-am descris mai sus) imaginarul este structurat, inconștient pentru membrii comunității, de chiar ritualurile funerare savârșite în diferite secvențe.



Unul dintre personajele lui Umberto Eco spunea: „Trebuie să spunem povești ca să supraviețuim”. Într-adevăr, într-o societate tradițională, poveștile, basmele sunt un mijloc de menținere a coeziunii sociale și o pârgie de ierarhizare în același timp. Se știe că până nu demult, basmele aveau un rol important, educator, estetic, și, nu în ultimul rând, ca eficiență în muncă, culesul de porumb fiind, un loc îndătinat de povestire.<sup>85</sup> Dar în același timp

*Dans le passé non lointain de raconter a eu aussi une fonction religieuse et magique. Les débris de cette fonction se sont gardés jusqu'au debut de notre siècle et le souvenir a persiste même chez les vieillards enquêtés par nous.*<sup>86</sup>

Nu există, nici un grup social, fie trib, fie o comunitate mai mică, fie chiar națiune care să nu posedă legende foarte vechi încorporate în tradițiile și cultura sa.<sup>87</sup> Putem considera că un alt tip de documente care atestă existența unei „geografii funerare” este basmul. Gen narativ oral devenit revolut, basmul reprezintă deja istorie. O istorie orală însă. Dar nu mai puțin valoroasă, cel puțin pentru studiul de față. Folosirea basmului este motivată de multiple considerente. În primul rând în basme, în general, eroina locuiește sau este răpită de un personaj din lumea de dincolo. De asemenea, Sfintele (atât Sfânta Miercuri cât și Sfânta Vineri) își au locuința tot pe celălalt tărâm. Ele sunt cele care dau călătorilor sfaturi sau chiar obiecte ajutătoare.<sup>88</sup> Toate aceste motive ne fac să credem că basmul (cel puțin cel care conține motivul călătoriei), care se povestea și pentru cinstirea morților<sup>89</sup>, este o bună sursă pentru detectarea și înțelegerea imaginarului lumii de dincolo. Pentru tipul de basm care ne interesează pe noi vom folosi cu precădere cartea lui Lazăr Șăineanu.

În basme, se poate intra în lumea de dincolo (intitulată și Lumea Neagră) printr-un puț, fie printr-o peșteră.<sup>90</sup> S-ar putea ca prestigiul simbolic atât de mare al fântânii să fie datorat și acestei idei. Într-un basm cules de Slavici se vorbește de o câmpie locuită de Muma Pădurii, câmpie străbătută de o apă care avea darul de a adormi<sup>91</sup>. Într-un basm cules de Sbiera moșia oamenilor este despărțită de moșia zmeilor – plasată în lumea de dincolo –, un râu mare și lat, identificat probabil cu Apa Sâmbetei. În basmul Zâna apelor boierul poruncește lui Alexandru, bărbatul zânei, să-L aducă pe Dumnezeu la prânz. Pentru aceasta el trebuie să treacă o apă, după care Îl întreabă pe Dumnezeu de ce nu trăiește nici pește, nici broască și nici o altă jivină în ea. Dumnezeu îi răspunde: pentru că nu s-a înecat nici un om în această apă.<sup>92</sup> În basme, fântânile sunt păzite de Iele, iar cei care nu au dat de pomană în timpul vieții apă celor însetați, nu pot beneficia de apa lor.

Exemplele de mai sus sunt, credem noi, edificatoare. Motivul călătoriei din basme poate fi, așadar, comparat cu călătoria Dalbului de Pribeag, a sufletului în lumea de dincolo. În comunitățile țărănești de altă dată s-ar putea ca aceste basme să-i fi pregătit pe ascultători, încă din timpul vieții, pentru marea călătorie în lumea de dincolo. Într-adevăr, geografia funerară descrisă de basme este destul de apropiată cu cea descrisă de cântecele rituale funerare: sufletul/eroul de basm trebuie să treacă peste o apă mare pentru a ajunge pe celălalt tărâm. De multe ori el este întâmpinat de o Sfântă – în cazul sufletului o zână bătrână sau o Maică bătrână, iar mai târziu Maica Domnului – care îi indică drumul.

## CONCLUZII

Am încercat să decriptăm legăturile simbolice care se formează la nivelul imaginarului colectiv, pornind chiar de la principiul unității mentale și spirituale, principiu stipulat de toți cercetătorii societăților de tip tradițional, încercând astfel să înțelegem mai amplu problema imaginilor și reprezentărilor vehiculate de țărănul român, inconștient și disparat, în legătură cu imaginea lumii de dincolo. Aceasta pare a fi o proiecție a realităților vehiculate în această lume. Putem spune că și în comunitățile țărănești din România imaginarul lumii de dincolo se structurează după geografia și după societatea terestră. Comparația imaginilor și reprezentărilor vehiculate de textele funerare cu cele vehiculate de basme ne arată marea importanță pe care apa funerară o are în imaginarul colectiv.

## NOTE

- <sup>1</sup> R. Popov, **Za prazniënata sistema na balgari i vlasi**, în „Bălgarska Etnologia”, 1995, p. 137 apud M. Mesnil, A. Popova, **Les eaux-delà du Danube**, în „Ethnologia Balcanica. Journal of Balkan Ethnology”, Sofia, Münster, New York, 1, 1997, p.73.
- <sup>2</sup> V. Vasseva, **Adaptation in the Funeral Customs of Ressettled Communities**, în „Ethnologia Balcanica. Journal of Balkan Ethnology”, 1, 1997, pp. 100 sqq.
- <sup>3</sup> Vezi Șt. Dorondel, **Simbolism acvatic și ritualuri funerare în cultura populară românească**, în „Studii și Comunicări de Etnologie”, S.N., XII, Sibiu, 1998, pp. 59-74; idem, **Apa în cultul morților**, în „Studii și Comunicări de Etnologie”, S. N., XIII, Sibiu, 1999 (sub tipar).
- <sup>4</sup> R. Florescu, **Prefață la M. Gimbutas, Civilizație și cultură**, București, Meridiane, 1989, p. 6.
- <sup>5</sup> Pe larg despre această problemă la L. Passerini, **History and semiotics**, în „Historein: A Review of the Past and Other Stories”, vol. 1, Athens, 1999, p. 14.
- <sup>6</sup> Vezi pe larg la R. Linton, **Fundamentul cultural al personalității**, București, Ed. Științifică, 1968, pp. 81 sqq.
- <sup>7</sup> **Ibidem**, p. 76.
- <sup>8</sup> M. Eliade, **De la Zalmoxis la Genghis-Han**, București, Humanitas, 1995.  
E. Bernea, **Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității**, București, Cartea Românească, 1985. Indiferent dacă interpretările autorilor sunt contestabile ambii își asumă o metodă pe care o aplică pe întreg parcursul textului.
- <sup>9</sup> Vezi N. Panea, M. Fifor, **Cartea românească a morții. O hermeneutică a textului ritual funerar**, Drobeta Turnu Severin, 1998. Lipsa unei bibliografii adecvate subiectului și interpretările ușor fanteziste ale autorilor fac ca lucrarea să nu poată fi citată decât pentru materialele etnografice de teren.
- <sup>10</sup> Vezi critica aspră a lui Gilbert Durand în primul capitol intitulat *La vocabulaire de symbolisme* din cartea sa **Imagination symbolique**, Paris, P.U.F., 1968, p.3 sqq care considera că termenii „imagine”, „semn”, „alegorie”, „simbol”, „emblemă”, „mit”, etc. sunt utilizați fără distincție de către marea majoritate a autorilor. Desigur aici ne referim doar la cercetarea românească și la lipsa funciară a unei propensiuni pentru analiza conceptuală.
- <sup>11</sup> Chiar societățile cele mai arhaice, cele preistorice sau cele așa zis „primitive” au, se pare, un imaginar bogat și foarte bine structurat. Iar unul dintre cercetătorii care au contribuit la demonstrarea acestui fapt a fost și M. Eliade. Cf. Șt. Dorondel,

- Mircea Eliade și „universul imaginar” neo-eneolitic, în „Buletinul Cercurilor Științifice Studențești”, Arheologie-Istorie, 2, Alba Iulia, 1996, pp. 11-25.
- <sup>12</sup> S. Mitu, **Aspecte metodologice ale cercetărilor de imagologie comparată**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Historia, 1-2, 1993, p. 92.
- <sup>13</sup> M. Hammersley, P. Atkinson, **Ethnography principles in practice**, London & New York, Routledge, 1993, p. IX. Îndemnând către deschiderea spre alte orizonturi și metode ale științelor sociale autorii își exprimă îngrijorarea față de faptul că etnografia ar putea deveni osificată, aceasta prezentând o distinctă paradigmă în conflict cu, sau în cel mai bun caz paralelă, cu alte abordări teoretice și metodologice.
- <sup>14</sup> E. Patlagean, **Istoria imaginarului**, în **Introducere în istoria mentalităților colective**, studiu introductiv, selecția și traducerea textelor Toader Nicoară, Cluj Napoca, 1995, p. 194.
- <sup>15</sup> J. Le Goff, **Imaginarul medieval. Eseuri**, București, Meridiane, 1991, pp. 6 sq.
- <sup>16</sup> Pentru a dovedi istoricitatea unui fapt de cultură trebuie puse două întrebări fundamentale. În primul rând în cel fel se schimbă o cultură și în ce condiții rămâne ea stabilă? Iar în al doilea rând cum se schimbă o cultură? Până nu vom răspunde la aceste întrebări, ceea ce presupune și o metodologie clară, orice referire la trecut, mai ales la cel îndepărtat, nu poate fi socotită decât o încercare de ideologizare a etnologiei. Pe larg la E. Ohnuki-Tierney, **Introduction: The Historicization of Anthropology**, in **Culture through Time. Anthropological Approaches**, ed. by Emiko Ohnuki-Tierney, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 6
- <sup>17</sup> Jean-Claude Schmitt, **Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval**, București, Meridiane, 1998, p. 4.
- <sup>18</sup> **Ibidem**, p. 41.
- <sup>19</sup> Rugați fiind să dea o motivație clară gestului lor țărani chestionați nu au știut să dea un răspuns clar: „Nu știm, așa se face”, „așa făceau și bătrânii” etc. Acest răspuns nu trebuie să ne mire. În Australia primii cercetători (Strehlow, Spencer, Gillen etc) care i-au chestionat pe aborigenii arunta în legătură cu diferitele ritualuri au primit răspunsuri similare. Cf. E. Durkheim, **Formele elementare al vieții religioase**, Iași, Polirom, 1995, p. 340.
- <sup>20</sup> G. Durand, **Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală**, București, Univers Enciclopedic, 1998, p. 91.
- <sup>21</sup> A. Gorovei, **Credințe și superstiții ale poporului român**, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 148, 178.
- <sup>22</sup> I. Evseev, **Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească**, Timișoara, Amarcord, 1998, s.v. Vezi de asemenea și B.G. Walker, **The woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects**, San Francisco, New York, Harper, 1988, s.v.
- <sup>23</sup> J. Przyluski, **L'evolution humaine**, Paris, P.U.F., 1942, p. 190.
- <sup>24</sup> V. Vasseva, **op.cit.**, p. 101.
- <sup>25</sup> S. Fl. Marian, **Înmormântarea la români**, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 257.
- <sup>26</sup> **Ibidem**, p. 78.
- <sup>27</sup> C. Bălosu, **Vise premonitorii. Topografia Raiului și Iadului**, în „Oltenia. Studii și Comunicări”, VII, Etnografie, Craiova, 1996, 137.
- <sup>28</sup> Informator Oniga Ioan, 81 ani, născut în Lăpușul Românesc, unul dintre liderii informal ai comunității și un fel de deținător al „memoriei colective” locale, foarte bun povestitor. Cercetare realizată în cadrul proiectului *Social Structures and Religious Feasts in two villages of Romania* susținut financiar de către *Research Support Scheme by Open Society Foundation Institute*, Praga.

- 29 I. Kopytoff, **Ancestors as Elders in Africa**, în „Africa”, vol.41, p. 282.
- 30 Fl. Bucescu, S. Ciubotaru, V. Bârleanu, „**Bătrâneasca**”. **Doine, bocete, cântece și jocuri din ținutul Rădăuților**, în „Caietele Arhivei de Folclor”, I, Iași, 1979 (cules din Straja în 1979).
- 31 C. Brăiloiu, „**Ale mortului**” din Gorj, București, 1936 (fără număr de pagină).
- 32 M. Cahane, L. Georgescu-Stănculeanu, **Cântecul Zorilor și Bradului**, București, Ed. Muzicală, 1988, var. 315, p. 700.
- 33 O. Bîrlea, **Folclorul românesc**, I, București, Minerva, 1981, p. 493. Cât despre vechimea versurilor funerare, cele mai vechi datează din secolul al XVII-lea. Vezi idem, **Istoria folcloristicii românești**, București, Ed. Enciclopedică, 1974, p. 20.
- 34 C. Geertz, **Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols**, in **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books, 1973, p. 127.
- 35 Încă din paleolitic a existat o diviziune a muncii pe sexe și implicit o diviziune a zeităților și a cosmologiei; deci atât a lumii mundane, cât și a celei supranaturale.
- 36 R. Needham, **Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology**, Chicago, Chicago University Press, 1969, p. 94.
- 37 D. Burkhart, **The River Danube in Balkan Slavic Folksongs**, in „Ethnologia Balkanica. Journal of Balkan Ethnology”, Sofia, Münster, New York, 1, 1997, p. 54.
- 38 G. Kligman, **Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania**, Iași, Polirom, 1998, p. 41.
- 39 M. Bloch, J. Perry, **Introduction**, in **Death and the Regeneration of Life**, ed. by Maurice Bloch and Jonathan Perry, Cambridge University Press, 1994 (sixth edition), p. 4.
- 40 Informator Racilă Ion Ștefan, sat Batâr, raion Căinari, născut în 1915, 1 clasă la români, baștinaș, cules de Ala Movileanu, iulie 1992 (sudul Basarabiei).
- 41 Informator Cojocar Ana (Nuța Cotârcă), Moțaței sat, com. Moțaței, jud. Dolj, 57 ani, 4 clase, agricultoare, nu a părăsit satul, cercetare făcută în august 1998.
- 42 Mai nou, în societățile europene de tip tradițional, dar nu numai, antropologii au stabilit o altă ocupație aproape exclusiv masculină: băutul în locurile publice, acolo unde femeie nu are acces decât formal. Informal este locul prin excelență masculin. Cf. D. Gefou-Madianou, **Introduction: alcohol commensality, identity transformation and transcendence** in D. Gefou-Madianou (ed.) **Alcohol, Gender and Culture**. London & New York, Routledge, 1992 passim. Este o altă dovadă, în opinia noastră, a menținerii sub diverse forme a unei astfel de opoziții fundamentale.
- 43 E. Niculiță-Voronca, **Sărbătoarea Moșilor în București. Studiu comparativ**, București, 1915, p. 87.
- 44 S. Manguica, **op. cit.**, p. 140.
- 45 P. Biltiu, **Moșii de peste an în zona Lăpuș (I)**, în „Revista de Etnografie și Folclor”, 31, 2, 1986, pp. 163-164.
- 46 **Ibidem (II)**, în **Ibidem**, 32, 1, 1987, p. 68.
- 47 A. Bratu, **Le voyage vers l'autre monde dans les croyances populaires Roumaines**, în „Lares, Rivista trimestrale di studi demo-etno-antropologici” diretta da Giovanni Battista Bronzini, 4, Ottobre-Dicembre, 1989, p. 468.
- 48 V. Vasseva, **op. cit.**, p. 105.
- 49 S. Manguica, **op. cit.**, p. 130. Aceeași variantă, culeasă însă cu aproape 80 de ani mai târziu vezi și la N. Both, **Contribuții la Cântecul Zorilor**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1962-1964”, Cluj, 1966, p. 480.

- <sup>50</sup> Samodiva este un personaj care apare în cântecele funerare din sudul României și este, probabil, un import din mitologia populară bulgară unde samodivele reprezintă o ipostază a zânelor destinului. Ca personaje mitologice cu funcții funerare similare cu cele din sudul României apar și în cântecele funerare macedonene. Vezi M. Mesnil, A. Popova, *op. cit.*, p. 74.
- <sup>51</sup> Nu doar acestea sunt elementele clar creștine introduse în text: se poate menționa introducerea elementului etic, moral, sau chiar a figurii lui Dumnezeu-Tatăl alături de Sfântul Petru (niciodată de Iisus Hristos) care sunt prezentați tot „la o lină fântână” ca loc de odihnă și de întâmpinare a sufletelor, într-o variantă de altfel destul de rar întâlnită. Vezi N. Both, *op.cit.*, p. 472.
- <sup>52</sup> M. Kahane, L. Georgescu-Stănculeanu, *op.cit.*, var. 202, p. 629.
- <sup>53</sup> C. Brailoiu, **Despre bocetul de la Draguș (jud. Făgăraș)**, în „Arhiva pentru Știință și Reformă Socială”, X, 1-4, București, 1932, p. 41. Deși trebuie făcută o distincție clară între versurile funebre, bocete și cântecele ceremoniale funerare, distincție făcută din punct de vedere tematic, funcțional și structural și, uneori, chiar ca proveniență istorică, ceea ce le unește este identitatea unor imagini simbolice vehiculate de aceste texte. Pentru diferențierea mai sus citată vezi O. Bîrlea, **Cântecele rituale funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, 1968-1971”, Cluj, 1971, p. 361.
- <sup>54</sup> Th. T. Burada, **Datinile poporului român la înmormântari**, Iași, 1882, p. 120.
- <sup>55</sup> Vezi Șt. Dorondel, **Apa în cultul morților** (sub tipar).
- <sup>56</sup> „Oricui va bea apa pe care I-o voi da Eu, în veac nu-i va fi sete, ba încă apa pe care I-o voi da Eu se va preface în el într-un izvor de apă care va țâșni în viața veșnică” (Ioan 4,14).
- <sup>57</sup> N. Zugravu, **Geneza creștinismului popular al românilor**, Institutul Român de Tracologie, Bibliotheca Thracologica, XVIII, București, 1997, p. 533.
- <sup>58</sup> P. Mureșanu, **Fluviul Lethe sau „apa uitării” și „cărarea de la stânga” din bocetele pădurenești**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX, Cluj Napoca, 1977, pp. 301-310.
- <sup>59</sup> Despre simbolismul mărului, mai pe larg la V. Butură, **Enciclopedia de etnobotanică**, București, Ed. Științifică, 1979, sv.
- <sup>60</sup> Totuși făcând o scurtă analiză comparativă Barbara G. Walker, *op. cit.*, s.v., consideră acest pom fructifer ca având un simbolism feminin fiind comun majorității mitologiilor indo-europene și având valențele imortalității sau ale morții și renașterii.
- <sup>61</sup> C. Brăiloiu, **Ale mortului din Gorj** (fără număr de pagină).
- <sup>62</sup> M. Eliade, **Tratat de istorie a religiilor**, București, Humanitas, 1992, pp. 307-336, în special pp. 321-323.
- <sup>63</sup> E. Bernea, **Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității**, București, Cartea Românească, 1985, p. 88. Această descriere ar putea fi o „amintire” a timpurilor când basmele ocupau un loc mult mai important în imaginarul țărănesc decât în momentul în care informatorul dădea acest răspuns.
- <sup>64</sup> O. Bîrlea, **Folclorul și unele probleme ale dezvoltării poporului român**, în „Revista de Folclor”, IV, 1-2, 1959, p. 197.
- <sup>65</sup> V. Crețu, **Mitul „marelui drum”**, în **Cântecele ceremoniale de petrecut în Banat, în Folclor Literar**, II, Timișoara, 1968, p. 20.
- <sup>66</sup> S. Manguica, **Petrecerea mortului**, în „Preotul Român”, 8, 1882, pp. 209-216; apud A. Bratu, *op.cit.*, p. 447.
- <sup>67</sup> L. Nicolaevna Vinogradova, **Les croyances aux démons dans la structure du calendrier populaire**, în „Ethnologie française”, XXVI, 1996, 4, p. 741.

- 68 N. G. Politis, **Eklógé apó ta tragoúdia tou ellinikou laou**, Athens, 1932, no. 208  
apud Tatjana Civian-Mihajlova, **The Danube-Symbol of the Mythical Road and a  
Mythical Frontier**, în „Ethnologia Balkanica”, vol. 1, 1997, p. 33.
- 69 Tatjana Civian-Mihajlova, **op.cit.**, p. 45.
- 70 S. Mangiucă, **Petrecerea mortului**, apud A. Bratu, **op. cit.**, p. 448.
- 71 M. Eliade, **Tratat de istorie a religiilor**, p. 188.
- 72 S. Mangiucă, **Petrecerea...**, apud A. Bratu, **op.cit.**, p. 450.
- 73 Migne, **Patr. Lat.**, 77, coll. 384/5, apud E. Battisti, **Antirenașterea. Cu un apendice  
de manuscrise inedite**, I, București, Meridiane, 1982, p. 127.
- 74 E. Battisti, **op. cit.**, p. 128.
- 75 Mirjam Mencej, **Water as a Border-Zone between This and Other World in the  
Beliefs of the Ancient Slavs**, în **Ethnological and Anthropological Approaches  
to the Study of Death**, International Symposium, Book of Abstracts, November  
5-8, 1998, Slovene Ethnographic Museum (fără număr de pagină); Z. Šmitek, **Soul's  
Journey to the Otherworld in the Slovenian Oral Tradition**, în **idem** (fără număr  
de pagină).
- 76 St. Thompson, **Motif-Index of Folk-Literature**, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger,  
1955-1958.
- 77 Ne referim la interpretarea lui N. Panea și M. Fîfor, **op. cit.**, p. 144 care consideră  
că această reprezentare simbolică (bradul mărilor) poate fi interpretată ca totem  
individual.
- 78 **Ibidem**, p. 174.
- 79 M. Kahane, L. Georgescu-Stănculeanu, **op. cit.**, var.11, p. 515.
- 80 Cercetarea imaginilor vehiculate de vrăjitoarele din Dolj a fost realizată în cadrul  
unui grant de cercetare acordat de Academia Română în cadrul proiectului intitulat  
*Vrăjitoria în sistemul de valori al unor comunități rurale contemporane*.
- 81 M. Kahane, L. Georgescu-Stănculeanu, **op. cit.**, var. 202, p. 629.
- 82 Gheorgița Gheorghe zisă a Trinii, născută în 1913, fără școală. A avut doi soți,  
ambii morți, agricultoare, nu a fost plecată din sat. Este vrăjitoarea la care apelează  
toți țărani din comuna Unirea, jud. Dolj, dar și cei din satele vecine. A doua vrăjitoare  
pe care o menționăm este Palogea Ghița („tanti Gica”), născută la Hunia, com.  
Maglavit, 2 clase, măritată pentru prima dată la 12 ani și 10 luni. A avut 7 bărbați,  
toți morți. Nu a fost plecată din localitate. Este vrăjitoare în Moțăței sat, com. Moțăței,  
jud. Dolj, însă vin la ea și țărani din satele vecine. Cercetare finanțată de către  
Academia Română.
- 83 Observare participativă la pomana în satul Zăbala, jud. Covasna. Informațiile le-am  
cules de la Preda Floarea, născută în 1913 în Zăbala, are 7 clase, agricultoare, nu a  
părăsit satul vreodată decât pentru perioade foarte scurte de timp. Cercetare făcută  
în septembrie, 1999, finanțată de *Research Support Scheme by Open Society  
Foundation Institute*.
- 84 N. Frye, **The Great Code. The Bible and Literature**, New York, HBJ Publishers,  
1982, p. XVIII.
- 85 Vezi excelentul studiu introductiv al Vioricăi Nișcov în **A fost de unde n-a fost.  
Basmul popular românesc**, București, Humanitas, 1996, p. 15.
- 86 O. Bîrlea, **La fonction de Raconter dans le Folklore Roumain**, în **International  
Congress for Folk-Narrative Research in Athens**, Athens, 1965, p. 24. Despre  
basm și despre rolul povestitorului vezi și I. Cuceu, **Fenomenul povestitului.  
Coordonate sociale**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX, Cluj  
Napoca, 1977.

- <sup>87</sup> Pentru detalii teoretice vezi Mahommad Ja'far Mahdjoub, **La conteur en Iran**, în „Objects et Mondes. La Revue du Musée de l'Homme”, tome XI, fascicule 1, printemps, 1971, p. 159 sq.
- <sup>88</sup> V. Nișcov, **op. cit.**, p. 75 sq.
- <sup>89</sup> **Ibidem**, p. 23.
- <sup>90</sup> L. Șăineanu, **Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice**, București, Minerva, 1978, p. 283.
- <sup>91</sup> **Ibidem**, p. 284.
- <sup>92</sup> **Ibidem**, p. 296.

# LIMBĂ ȘI CULTURĂ





## Alb. *krushk* „cuscru”, *mik* „prieten”, *shok* „tovarăș” în terminologia nunții

În terminologia ceremonialului tradițional al nunții la albanezi o serie de cuvinte de origine latină care se referă pe de o parte la sfera asocierii și pe de alta la sfera ospitalității apar constant legate între ele. Termenii *krushk* < *consocer*, *mik* < *amicus*, *shok* < *socius* (cărora li s-ar putea adăuga *kushëri* < lat. *consobrinus*, *fqinj* < lat. *vicinus*) sunt bogate în sensuri care trimit la stabilirea de legături reciproce de înrudire între grupuri întregi și la modul de formare și manifestare a comunităților. Originea lor comună, latină, e o dovadă sigură a marii lor vechimi. Este interesant să observăm de la început următoarele: sunt cuvinte cu evoluții semantice care le îmbogățesc cu sensuri specifice, cunoscute pe întreg teritoriul de limbă albaneză, dar destul de îndepărtate de sensul etimonului; nu au sinonime; au familii bogate de derivate și compuse, fiind deci bine fixate în limbă.

Într-un studiu asupra ospitalității, Émile Benveniste analizează termenii moșteniți în această sferă semantică de limbile indoeuropene pentru a ajunge să constate existența unor caracteristici care pot pune căsătoria în analogie pe de o parte cu ospetia, pe de alta cu alianța între comunități<sup>1</sup>. Credem că sensurile cu care sunt utilizați în albaneză urmașii cuvintelor latinești<sup>2</sup> *amicus* „prieten, amic; partizan, aliat; protector”, *consocer* „cuscru”, *consocrus* „cuscră”, *socius* „asociat, părtaș, tovarăș, aliat”; „celui qui va avec” pot fi prezentate într-un chip coerent ținând seama de observațiile lui Emile Benveniste referitoare la istoria termenilor din indoeuropeană din sfera largă a ospitalității.

Pornim de la constatarea că urmașul în albaneză al lat. *consocer*, ca și cei al lat. *amicus* și *socius* primește funcții noi în desemnarea relației de „înrudire” reciprocă, specială, care se stabilește nu numai între părinții celor doi miri, ci și, mai ales, între grupul luat în întregime al rudelor de sânge ale soțului și cel al rudelor de sânge ale soției. Alianța care se stabilește între cele două rude este importantă și de aceea i se formează o terminologie proprie. Este greu, însă, de răspuns la întrebarea de ce termenii utilizați sunt împrumutați din latină și când are loc adaptarea lor semantică.

Dicționarele explicative ale limbii albaneze și descrierile etnografice ale ceremonialului nunții pun în lumină următoarele:

*Krushk* are ca sens principal „tatăl sau cineva din familia soțului sau a soției în legătură cu membrii celeilalte familii” (s. mea) (*Fjalor i gjuhës shqipe*, Tiranë, 1954, în continuare, FS 1954); *krushkë* „mama sau cineva (de sex feminin) din familia soțului sau a soției, în raport cu membrii celeilalte familii”. Sensul de „rudă” prin alianță – alta decât tatăl sau mama unuia din miri – pe care, reciproc, rudele de sânge ale mirelui și ale miresei o dobândesc în familia celuilalt, prin căsătoria celor doi, sens

bine stabilit pentru alb. *krushk*, este întărit de derivatele: *krushqëri* „die Verbindung der beiden Familien”, *krushqi* „Verschwägerung”<sup>3</sup> *krushkohem* „a face cuscrie cu o casă (o familie)” (FS 1954)<sup>4</sup>.

În ceea ce privește corespondentul în română, *cuscru*<sup>5</sup>, sensul „frații și surorile miresei față cu părinții mirelui și cu frații și surorile acestuia și invers”, „rudă prin alianță” este considerat în **Dictionarul Academiei** (în continuare DA) „regional și impropriu”, iar V. Scurtu<sup>6</sup> îl înregistrează drept „creație ocazională, datorită confuziei născute de o rudenie bogată provenită din alianță”. Cu toate acestea, DA înregistrează și glosează derivatele formate de la acest sens al lui *cuscru* și anume *cuscrie*, *cuscrenie* „înrudire spirituală între cuscri, încuscrire”, p.ext. „înrudire, afinitate”, în vreme ce V. Scurtu numește o parte a lucrării sale chiar **Rudenia prin încuscrire**, dovedind prin aceasta că derivatele se referă la întreaga familie a fiecăruia dintre miri în raport cu membrii celeilalte familii. De asemenea, și în română există verbul derivat corespunzător alb. *krushkohem* și anume, *a (se)încuscri*, cu același sens.

În aromână, Tache Papahagi (**Dictionarul dialectului aromân general și etimologic**, ed. a II-a, București, 1974) glosează *cuscru* „parent (père, mère ou proche du marié ou de la mariée)”, iar *cuscrame* „nombre de parents par affinité” (cu exemplul: *era ahîta cuscrame, cum nu-am vidzută la altă numtă*)<sup>7</sup>.

Pentru rom. *cuscru*, *așadar*, sensul de „rude” altele decât părinții mirilor în raport unii cu ceilalți pare a fi considerat de mulți autori un sens puțin cunoscut, ceea ce ar deosebi româna de albaneză. Derivatele *cuscrie*, *încuscrire* dovedesc, însă, că sensul este bine fixat și în română (cel puțin pentru derivate)<sup>8</sup>. Corespondența semantică în discuție despre română și albaneză nu poate fi ignorată și ea s-ar putea adăuga faptului că foarte probabil lat. *cónsocer* a fost moștenit numai în română, albaneză și dalmată.

În ceremonialul nunții, pentru rom. *cuscru*, DA înregistrează ca regional și rar, folosit pentru forma de masculin, sensul „tânăr care însoțește mireasa”: mirele își alege și doi frați de mire și un stegar și aceștia se numesc *cuscri*. Prin extensiune, în Transilvania, *cuscru* are și sensurile „nuntaș” și „pețitor”<sup>9</sup>.

Față de română, în albaneză sensul este bine fixat, iar utilizarea lui *krushk* pentru a desemna pe cel care, din partea familiei ginerelui, merge să ia mireasa de la casa ei și să o ducă la casa ginerelui în ziua nunții este exclusivă și apare în toate graiurile și zonele, având o răspândire generală. **Chestioanrul privitor la problemele familiei** (publicat în „Etnografia shqiptare” IV (1972), p. 300, în continuare E. shq.) cuprinde patru întrebări directe (198-201) în care termenul *krushk* este folosit de anchetator pentru a obține de la informator date despre supraviețuirea obiceiului însoțirii miresei de către „cuscrii” trimiși de tatăl mirelui.

Obiceiul ca familia ginerelui să trimită alaiul de bărbați (fapt menționat de cele mai multe ori explicit, alături de vârsta (mai) înaintată pe care aceștia trebuie să o aibă, trimiterea femeilor drept „cuscri” fiind o jignire de neiertat (de pildă în regiunea Mat, E. shq. IV (1972), p. 271), alai care să ia mireasa în ziua nunții, este prezent în toate regiunile locuite de albanezi și termenul este unul singur: *krushk* (menționăm dintre exemple: Gjakova, E. shq. I (1962), p. 293 și u., Myzeqe, E. shq. II (1963), p. 209 și u., Mirdita, E. shq. II (1963), p. 282 și u., Kallmet, E. shq. II (1963), p. 246 și u., Nikaj-Mërtur, E. shq. X (1981), p. 106 și u., Elbasan, E. shq. V (1974), p. 248 și u.). Într-un cântec de nuntă din Myzeqe, „cuscrii” (*krushkët*) din alai se sdreseză tatălui

miresei pentru a i-o cere spunându-i *krushk*; identificarea de nume dintre ei și tatăl miresei stabilește, deci, o legătură evidentă între cele două părți.

Un cuvânt cu poziție puternică în terminologia ospetei este *mik* < *amicus*. *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*, Tiranë, 1980 (FS 1980) (ca și FS 1954) înregistrează, alături de sensul „prieten” pe cel de „oaspete”. O descriere a felului în care trebuie primiți oaspeții (*mik*, pl. *miq*) după cât sunt de dragi sau de importanți sau de cunoscuți gazdei dă S. Gjeçovi într-un manuscris în care completează ediția sa la *Kanuni i Lekë Dukagjinit* (E. shq. X (1981), p. 240). Compusul *mikpritje* (*mik* „oaspete”, *pritje* „așteptare, primire”) are sensul „ospitalitate”. Familia aleasă de părinții ginerelui pentru a se încuscri trebuie să fie cunoscută pentru *mikpritje* (ospitalitate) (E. shq. I (1962), p. 278). Pentru evoluția de sens „prieten” > „oaspete” în unele limbi indoeuropene v. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 80.

Pentru derivatul *miqësi*, alături de sensul „prietenie” (și de sensul colectiv „toți prietenii”), dicționarele dau sinonimia cu *krushqi* „încuscrire, cuscrie”. Sintagma *lidhën miqësi* (cuvânt cu cuvânt „legară prietenie”) are sensul „s-au încuscrit, s-au înrudit”.

Descrierile etnografice ale ceremonialului nunții și logodnei arată cât de frecvent este utilizat *mik* referitor la tatăl fetei (sau al băiatului) pentru a-i preciza calitatea de viitor custru. Pregătirile pentru nuntă se încheie cu un fel de legământ, de contract între cei doi tați că cele două neamuri se vor uni prin căsătoria fiului și fiicei lor. Legătura care se stabilește nu mai poate fi desfăcută și poartă numele *miqësi*. Cuvântul apare în multe sintagme: *lidhën miqësi* „legătură prietenie”; *uroj miqësinë* „a ura de bine înțelegerii”; *prishja e miqësisë* „stricarea prieteniei (a înțelegerii)” (dacă una dintre părți încalcă regulile; de obicei, această încălcare se repară prin vărsare de sânge); *përsëritet miqësja* („se repetă prietenia”), în cazul în care logodnica moare înaintea căsătoriei, iar părinții ei vor da viitorului mire în locul ei o altă fată). Relatări ale felului în care funcționează înțelegerea (*miqësi*) între cei doi tați (*miq*) provin din regiunile cele mai diferite. Tatăl ginerelui are obligația de a asigura zestrea fetei și cele mai multe faze ale nunții propriu-zise, în vreme ce tatăl fetei are obligația de a renunța cu totul la prezența fetei după nuntă în favoarea noii familii a acesteia (Gjakova, E. shq. I (1962), p. 277, 280; Myzeqe, E. shq. II (1963), p. 181, 185; Mat, E. shq., IV (1872), p. 276<sup>10</sup>).

*Mik* apare într-un număr mare de expresii în care desemnează pe cei doi viitori cuscri unul față de celălalt, în urma înțelegerii de a-și căsători copii: *bëhemi miq* „ne facem prieteni” (devenim prieteni), *pranoj për mik*, *zë mik* (tatăl băiatului este acceptat de tatăl fetei), *shaj* „insult” *për mik* (tatăl băiatului nu este acceptat de tatăl fetei), *gjetje e mikut* „găsirea prietenului” (de către tatăl ginerelui) (E. shq. I (1962, p. 280, 279; X (1981), p. 99). Reciprocitatea relațiilor este exprimată sintactic de sintagma *miku mikut* (prietenul către prieten), cu varianta *miku ne mikun* (E. shq. I (1962), p. 278; II (1963), p. 279)<sup>11</sup>.

Dacă alaiul de bărbați, care merg, trimiși de familia ginerelui la cea a miresei, pentru a o aduce la casa ginerelui în ziua nunții, e format din *krushq* „cuscri”, alaiul de bărbați trimiși de familia miresei pentru a o însoți din nou la casa ginerelui, după prima vizită pe care o face după nuntă părinților ei este format din *miq* (*miq së pari*) (E. shq. I (1962), p. 281; X (1981), p. 106, 116, 117). Primirea lor în casa ginerelui poartă numele *miqësi* „ospete”. De asemenea, în cântecele cu care mireasa se desparte

de casa părintească apare sintagma *do të vij për miqësi* „voi veni în ospetie” (mireasa aparține de acum familiei ginerelui și nu familiei părinților). *Miqësi* cu sensul „ospetie” ne este înregistrat de dicționarele explicative ale limbii albaneze. (v. E. shq. II (1963), p. 187, 202).

Reflexul în albaneză al lat. *amicus* nu numai că s-a păstrat, dar a dezvoltat, împreună cu derivatele și compusele pe care le-a format o semantică bogată și specifică. În română, urmașul lat. *amicus* s-a pierdut și e greu de precizat în ce condiții. Putem numai să observăm că, de exemplu, pentru sensul „musafir” româna, prin *oaspe* continuă, alături de limbile romanice lat. *hospes*. Albaneza are un derivat de la *hospes*, *hospitium* (după unii autori\* *hostipitium*) > *shtëpi*, „casă”. Un derivat de la *shtëpi*, *shtëpiak* figurează în lexical referitor la ospetie și ospitalitate cu sensul „gazdă”, frecvent alături de *mik* în textele arhaice (v. **Kanuni i Lekë Dukagjinit**, §20; v. și FS 1980).

În ceremonialul nunții un loc anume au *shokët*. Sensul este cel de „prieteni (apropiați)”, care ajută pe stăpânul casei la toate pregătirile și la bunul mers al nunții, la primirea oaspeților (*miqtë*) (E. shq. I (1962), p.281; IV (1972), p. 266). Termenii *shokë* și *miq* apar mereu asociați și opuși unul altuia. *Shokë* sunt cei doi-trei tineri foarte apropiați ai ginerelui, iar *shoqe*, fetele apropiate miresei; și unii și ceilalți „acompaniază” pe cei doi în diferite momente ale nunții (de ex. Nunta în Myzeqe E. shq. II (1963), p. 201, 204, 207).

„Tovarăș, însoțitor; prieten (apropiat)” este și sensul inițial al rom *soț*, *soție* (Scurtu, op.cit., p. 174 și u. cu bibliografie). Ca și alb. *shok* (v. FS 1954, FS 1980), rom *soț* înseamnă și „pereche, asociat, părtaș”. Mai frecvent decât în română, în albaneză cuvântul este folosit cu sensul „egal, identic cu”. Atât în română cât și în albaneză *soț*, *i shoqi*, *soață*, *soție*, *e shoqe* se referă la membrii prechii căsătorite, sensuri specifice și necunoscute limbilor romanice (v. Al. Philippide, **Originea românilor**, II, p. 655, 685 și Scurtu, l.c.)<sup>1 2</sup>; în amândouă limbile frecvența utilizării cuvintelor în discuție cu sensul matrimonial nu este ridicată.

Înainte de a încheia menționăm un context interesant în **Kanuni i Lekë Dukagjinit** (Përmbledhur dhe kodifikuar nga Shtjefën Gjeçovi), ediție de S. Pupovci, Prishtinë, 1972, în care apar cei trei termeni, *krushk*, *mik*, *shok* cu accepții specifice. La nuntă sunt invitați întâi *krushkët miq* (cu o traducere aproximativă „cuscrii oaspeți”), apoi *krushkët shokë* (în traducere aproximativă „cuscrii prieteni”) (§47, §49, §51), făcându-se deosebirea între „cuscrii” provenind din satul ginerelui (*shokë*) și ci din alte sate (*miq*) (v. și descrierea asemănătoare în cazul nunții în Mirdita, E. shq. II (1963), p. 288-290).

Suntem de părere că semantica termenilor pe care i-am examinat pune în lumină felul în care se produce trecerea miresei dintr-o familie în alta, felul în care cele două familii se raportează una la cealaltă și modul în care funcționează înțelegerea dintre ele.

Primirea miresei în familia ginerelui „guvernează” relațiile dintre membrii grupului din jurul ginerelui și cei din grupul miresei. Rolurile și funcțiile pe care le au de îndeplinit se explică probabil și prin faptul că la origine alb. *darsmë* „nuntă” înseamnă „masă, ospăț”. Această explicație etimologică o propune E. Çabej (**Studime etimologjike në fushë të shqipes**, C-D, Tiranë, 1987). Pe rând, în timpul logodnei și al nunții propriu-zise, cei doi tați și colectivitățile din jurul lor devin gazde și oaspeți.

- <sup>1</sup> Émile Benveniste, **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**, I, Paris, 1969; traducerea românească **Vocabularul instituțiilor indo-europene** (de Dan Slușanschi), I, București, 1999, p.80, v. și p.60, 61.
- <sup>2</sup> Sensurile le dăm după G. Guțu, **Dictionar latin român**, București, 1983 și după A. Ernout et A. Meillet, **Dictionnaire étymologique de la langue latine**, ed. a IV-a, Paris, 1959.
- <sup>3</sup> J.G. von Hahn, **Albanesische Studien**, Jena, 1854, Erster Heft, p. 143; v. și dritter Heft, p.153. Michael Fritsche, **Semantische Struktur und Sozialstruktur am Beispiel der Verwandtschaftsterminologie der Balkansprachen**, Berlin, 1977, p. 195 consideră că în albaneză s-a lexicalizat opoziția dintre înrudirea de sânge (**gjini**) și înrudirea prin căsătorie, pentru care dă ca termen forma de pl. art. **krushqit** (fără a indica sursa).
- <sup>4</sup> O evoluție de sens asemănătoare are în albaneză termenul **kushëri** „văr” < lat. **consobrinus**, utilizat la plural (**kushërinj**) cu sensul **rude**. În Nikaj Mërtur (E.shq. X (1981), p. 106) în dimineața nunții în curtea stăpânului casei (tatăl ginerelui) numit **shtëpiak** < **shtëpi** „casă” < **hospitium**, \***hostipitium** se adună **kushërinjë të ndarë prej një zjarmi** (rudele despărțite printr-un singur foc, o singură vatră). Se pare că există și derivatul verbal **u kushërinue** „imparentare” (Fr. Miklosich, **Albanische Forschungen**, II, 1871, care nu precizează condițiile acestei înrudiri). În albaneză apare ca importantă necesitatea de a da un nume alianței prin căsătorie și înrudirii care îi urmează. Cuvintele folosite sunt de origine latină: **martoj** < **maritate**, sau sunt de la cuvinte de origine latină: **krushkohem**, [me] **u kushërinue**. Hahn (1.c., III, p.141) înregistrează în aceeași serie de derivate marcând alianța prin căsătorie **fqitonj** „verschwägere mich mit einem benachbarten Dorfe”, part. **fqituarë** „in ein Nachbardorf verheiratet” < **fqinjë** „Nachbarschaft” < **fqin** < lat. **vicinus**. De altfel, Hahn (1.c., I, p.147) lasă să se înțeleagă că relațiile de vecinătate pot fi în anumite condiții similare celor de rudenie: die junge Frau muss nicht nur gegen die Verwandtschaft ihres Mannes sondern gegen alle Nachbarn die grösste Demuth beweisen.
- <sup>5</sup> În română și albaneză urmașii lat. **consocer** sunt frecvenți și cu siguranță moșteniți, nu împrumuturi mai târzii, culte. Soarta urmașilor lat. **consocer** în limbile romanice nu este clară, însă. După Vasile Scurtu, **Termeni de înrudire în limba română**, București, 1966, p.329, **consocer** a fost moștenit în aproape toate limbile romanice. După G. Bonfante, **Studi Romeni**, Roma, 1973, p. 64, numai româna, albaneza și dalmata au moștenit termenii direct din latină. H. Mihăescu, **La romanité dans le Sud-Est de l'Europe**, București, 1993, p. 58 arată că româna și albaneza continuă varianta originală, **consocer**, iar limbile romanice occidentale continuă o variantă târzie, reprezentând o refacere a compusului (**consócer**).
- <sup>6</sup> V. Scurtu, 1.c., p.217.
- <sup>7</sup> Matilda Caragiu Marioțeanu, **Dictionar Aromân (Macedo-Vlah), comparativ, contextual, normativ, modern**, București, 1997, p.337-338 dă pentru ambele dialecte, dacoromân și aromân, ambele sensuri: părinții sau rudele ginerelui/norei în raport cu părinții sau rudele soțului/soției lor.
- <sup>8</sup> Pentru sensul „rude; neamuri” în dialectele românești sud-dunărene v. Scurtu, 1.c., p.217, cu bibliografie.
- <sup>9</sup> V. și Scurtu 1.c., p.217-218, care oferă datele cuprinse în atlasele dialectale și, care, dată fiind frecvența lor mică le consideră aproape toate „regionale, unele chiar improprii”, „creații ocazionale, datorate atmosferei semantice a nunții”; după el, „unele se îndepărtează mult de sensul de bază al termenului”.

- <sup>10</sup> Dacă **mik** și **miqësi** sunt frecvente, antonimele **armik** și **armiqësi** sunt mult mai rar utilizate, din câte ne-am putea da seama. Un caz rar de utilizare: prishja e fejesës shkakton vetëm mëri dhe jo armiqësi (E. shq. II (1963), p. 186). Pentru **armik**, a cărui evoluție din **inimicus** nu e clară, dar care se poate explica prin raportare continuă la **mik** vezi E. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes* II, A-B, Tiranë, 1976, p. 81-82, care e de părere că **armiqësi** este un substantiv abstract, format după modelul lui **miqësi**. Formarea antonimului a considerăm încă o dovadă a vitalității derivatului **miqësi** < **mik**.
- <sup>11</sup> Vezi și sintagma asemănător construită: **shoku-shok, shoku-shokut, shoku-shokun** (FS 1980).
- <sup>12</sup> Poate ar trebui ținut seamă de sensul special al adj. **socius** „conjugal, nupțial” (G. Guțu).

.

## De la mănăstire la universitate

Tema de față se încadrează în ciclul de prelegeri privind istoria instituțiilor și a elitelor, având în vedere în special istoria universității clasice creștine europene cu rolul ei educativ, formator al elitelor intelectuale sau politice continentale. Spun creștină, pentru că universitatea europeană aparține epocii creștine a Europei. Și apare sub protectoratul Bisericii și sub jurisdicția eclesiastică, care îi acorda suveranitate. Adică universitatea a apărut ca instituție eclesiastică a Evului Mediu.

De ce MĂNĂSTIREA în această istorie a universității și a rolului ei real în civilizația europeană? Pentru că la baza universității, la începuturile ei de acum zece veacuri, în Europa de Vest și Centrală, am găsit mănăstirea! Mănăstirea, școlile episcopale și mănăstirești ale Evului Mediu sunt locul în care se emanează *Ideea de Universitate* – Die Idee der Universität – și locul în care – în majoritatea cazurilor din secolele XI-XII-XIII și chiar XIV și XV – se fondează pe temelii lor UNIVERSITATEA. Este organizată pe structura lor și pe principalele lor discipline de studiu. Mănăstirea – școala mănăstirească și episcopală – este și modelul juridic, organizatoric, de ritual, și de conținut pe care se constituie universitatea.

Mănăstirea intră în atenția analizei noastre pentru spațiul sud-est european – cel bulgar în special, - nu atât ca instituție teologică, proprie creștinismului, nu în general și cu toate funcțiile ei, ci în ipostaza de instituție formatoare de elite culte și în aceea de depozitară și transmitătoare a cunoașterii complete, universale, a cunoștințelor umane în întregul lor. Adică în ipostaza de instituție educativă. La fel mănăstirea ne interesează ca model prim al Universității europene – catolice și protestante mai apoi – care în Europa occidentală și centrală a parcurs drumul ei paralel cu al mănăstirii, lărgind orizontul cunoașterii până la nivelul de astăzi.

Universitatea europeană va sărbători în curând 1000 de ani de existență strălucită și eficientă ca principal factor modelator – autoare a civilizației europene, creator al elitelor și claselor conducătoare ale popoarelor europene. Ea pentru aceasta a și fost creată.

Noi, în spațiul sud-est european, sărbătorim 150, 140 sau 120 de ani de existență a universității și am creat-o după modelul universității europene din secolul al XIX-lea.

În această istorie a civilizației universitare europene – clar catolică și protestantă – noi unde ne aflăm?

Mă tem că nicăieri. Sau am fi fost nicăieri dacă n-ar fi existat mănăstirile și școlile mănăstirești. Mănăstirile noastre au înlocuit – e adevărat mult, mult mai modest – vreme de opt-nouă veacuri Universitatea care înflorea lângă granițele noastre – în Cehia, Polonia, Austria, Germania, Franța, Italia, Spania, Anglia. Mănăstirea a înlocuit universitatea în opera sa de a crea, forma și educa elita intelectuală, chiar și pe cea politică, și-a asumat funcția educației și a învățământului, informației și evoluției culturii culte.



La început însă, o să vorbesc, pe scurt, despre *momentul apariției universității ca prelungire la nivel înalt a școlilor monastice și episcopale vest și central europene*, despre dimensiunile, caracterul, structura și organizarea, despre valorile culturale, spirituale și morale, despre ritualurile și simbolurile moștenite de universitate, ca și despre funcțiile care au transformat universitatea în lider de opinie în lumea vest și central europeană, iar mănăstirea /școala mănăstirească/ în lider al arealului sud-est european.

\*\*\*

Dezagregarea lumii romane amenința cu ruina întreaga operă intelectuală datorată generațiilor de filosofi, gramaticieni, literați antici, romani și ai elenismului; după secolul IV în învățământul european se întinde un gol imens. Din sec. al VI-lea locul vechilor școli clasice este luat de școlile episcopale și monastice, aflate sub protecția Bisericii occidentale. Mănăstirile și monahismul medieval au deținut un rol fundamental în evoluția Europei în general și pentru civilizația occidentală în special. Biserica occidentală a privit cucerirea lumii ca pe o datorie imperioasă și a opus particularismului popoarelor europene universalismul său religios. În epoca medievală acest universalism a prins forma unei puteri eclesiastico-politice dependentă de papalitate; această formă de universalism s-a extins asupra tuturor domeniilor – și mai ales asupra învățământului european – și ține de autoritatea Papei să asigure unitatea Bisericii. Papalitatea a urmărit continuu cu atenție și a sprijinit atât școlile episcopale, dar mai ales pe cele monastice și mișcarea intelectuală monastică. Prin opera acestor școli și prin mișcarea monastică a realizat în mare parte universalismul religios și și-a asigurat puterea eclesiastic-politică asupra lumii.

Prin școlile episcopale și cele monastice și mai ales prin mănăstiri, Biserica occidentală a reușit să realizeze transmisia elementelor de învățământ antic care să asigure perpetuarea unui frumos echilibru al spiritelor cultivate, sursă a culturii intelectuale, și ne referim la *artele liberale*, să recupereze și să salveze tradiția culturală clasică și operele autorilor latini. Erudiția antică își găsește azil în mănăstiri, iar școlile și bibliotecile monastice au devenit principalele instituții intelectuale ale Europei medievale, artele liberale devenind baza învățământului medieval, cum a fost în antichitate. O diferență esențială există între învățământul roman și cel creștin medieval european totuși: dacă în antichitate artele erau studiate pentru ele însele – artă pentru artă – în Evul Mediu ele sînt – și atrag atenția asupra acestui fapt – fundamentul unui vast edificiu ridicat pentru uzul societății creștine – educarea și formarea principalelor mari profesii savante: legiști, canoniști, medici, teologi. Aceste profesii-domenii vor da numele și conținutul celor patru facultăți pe care se fondează universitatea – teologie, drept, medicină, filosofie.

Școlile episcopale sînt seminarii destinate educației clerului: „noua – și iar atrag atenția – mare clasă de intelectuali a Europei”. Se găsesc în fiecare reședință episcopală sau reședință regală și au jurisdicție eclesiastică. Sunt conduse de Episcop, corpul de profesori-clerici trăiește împreună cu elevii într-o comunitate închisă, cu destulă autonomie, cu imunități și privilegii asigurate de Bula papală. Adică o corporație (aceasta îmi amintește Școlile de la Preslav și Ohrida, existente în același timp – secolul IX). Dar artele liberale – cele din care se va emancipa în final Universitatea – sunt cu mult mai mult cultivate în școlile mănăstirești.

La începutul secolului al V-lea la Paris se fondează două mănăstiri – *Saint Victor de Marseille și Île de Lerins* –, care până în secolul al XI-lea devin celebre în întreaga Europă. Aici se fondează o puternică mișcare literară care se organizează în activitate permanentă a mănăstirilor. De aici se răspândește prin mișcarea monastică în întreaga Europă – din Irlanda până în Italia, Spania și la nord. Și este însoțită – atât în școlile episcopale, dar mai ales în cele mănăstirești – de fondarea unor bogate, din ce în ce mai bogate biblioteci. Mișcarea monastică europeană este aceea care va fonda marile biblioteci ale Europei – multe din cele înființate în sec. IX-XI există și astăzi, unele trecând în averea viitoarelor universități. Și atrag atenția în mod special asupra acestui fenomen esențial pentru civilizația europeană: bibliotecile mănăstirești, afară de fondul de manuscrise și carte, mai târziu vor iniția și primele fonduri arhivistice ale lumii europene, fonduri care vor sluji ca prime izvoare ale istoriei lumii noastre.

Sistemul de școli episcopale și mănăstirești cuprind întreaga Europă medievală și înfloresc mai ales în secolele VIII-XI. Ele sunt învățământul, școlile fondate de Biserică pentru Biserică. Se constituie ca niște corporații profesori-elevi și se autonomizează separate de societatea civilă. Prin decrete (bule) papale primesc jurisdicție ecleziastică, independente de jurisdicția civilă locală și depind direct de Papalitate, devenind „internaționale”, universale și au o serie de privilegii și autonomie juridică totală. Autonomie pe care o vor transmite și universităților, mai ales prin Bula papei Celestin al III-lea în secolul al XII-lea. Această cucerire a școlilor mănăstirești va face din viitoarele universități, și citez pe Rainer Müller, „O Republică cu deplină suveranitate, constituită într-un corpus de profesori și studenți și neatârând nici de cea mai înaltă autoritate în stat, fără de care ar fi de neimaginat civilizațiile moderne și culturile de astăzi”.

Aceste bule papale de jurisdicție ecleziastică cu privilegii și autonomie se vor transforma – în cadrul Universităților – în Magna Chartum a fiecărei universități – Constituție a Republicii savanților. Aceste Constituții proprii le au universitățile europene până în sec. al XIX-lea. Am avut în mână o astfel de Constituție – *Verfassung der Universität Heidelberg* din 1803. Printr-un astfel de document, Universitatea își autoreglementsază întreaga viață – alegeri de rectori/cancelari, decani, corpul profesoral, hotărâri, titluri, diplome, titluri academice, doctorate; au chiar o poliție proprie pentru că poliția orășenească nu avea dreptul să se atingă de un student sau profesor din universitate.

Șefii școlilor – cancelari apoi rectori – sunt clerici, monahi – episcopi sau cu ranguri mai mici, oricum fețe ecleziastice. Corpul profesoral, de doctori, magistri este format în general din călugări și clerici. Aceste ultime două caracteristici asigură o circulație europeană intensă a studenților și a profesorilor – clerici între diferite școli și centre. Este cunoscut fenomenul călugărilor itineranți ai Evului Mediu care va face din școală, apoi din universitate o instituție supra statală, prima instituție internațională. Aș aminti că mănăstirile din zona noastră au avut o existență similară, într-un internaționalism total. Școlile mănăstirești și de catedrală dau diplome de diferite ranguri absolvenților. Valabile oriunde, pentru că sunt emise prin împuternicire de Biserica universală.

Aș aminti că internaționalismul școlilor mănăstirești și episcopale mai este dat și de participarea în aceste școli a tuturor „națiunilor” europene – din țările baltice, slave, și până în Anglia și Irlanda. În universitate studenții sunt organizați (și sunt înscrși ca atare) în grupe numite „naționale”. Vor exista până spre sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Limba latină este limba întregii Europe, limba învățământului episcopal și mănăstiresc, ca și limba Bisericii, este limba culturii, a cărții, limba educației în general. Universitatea europeană va păstra până în sec. al XVIII-lea limba latină ca limbă de instrucție în toate domeniile – juridic, medical, filosofic, al tuturor artelor, nu numai cel teologic.

Pe această bază corporativă a sutelor de școli mănăstirești și episcopale și pe baza domeniilor de studiu și cu corpul profesoral din ele în sec. XI începe fondarea acestor republici suverane – Universitățile. Fiecare Universitate în parte are nevoie și primește actul de fondare – Bula papală. Primele universități se fondează în interiorul școlilor celebre în evul mediu: Bologna (1088 și Bula în 1158) e prima cu învățământ juridic în principal, urmează Parisul (1141 și 1231 Bula papală) cu învățământ teologic în principal, apoi Montpellier (1236) cu învățământ medical; urmează la 1167 și 1240 Oxfordul apoi Cambridge, Salamanca Padova, Neapole, Toulouse, Roma. În secolul XIV apar universitățile din spațiul germanic – deutschsprachige Raum – (Sfântul Imperiu Roman) la Praga (1348), Viena (1365), Heidelberg (1386), Köln (1388), Erfurt, Würzburg, Leipzig (1409).

Începînd de la 1200 și pînă la sfîrșitul Evului Mediu european apar în Europa cca 75 de universități: 20 în Franța, 20 în Germania, 20 în Italia, opt în Spania și Portugalia, circa opt în Marea Britanie (alături de Oxford și Cambridge mai sunt patru scoțiene și cea irlandeză de la Dublin, în Europa de Est, trei (Cracovia, Pecs și Buda), respectiv două în Europa de Nord – Upsala și Copenhaga. Univeritatea se întemeiază cu patru facultăți: teologie și juridic întîi, apoi medicină și filosofie. Această structură luată de la școlile episcopale și mănăstirești există în universitatea europeană până astăzi. Evident la cu totul alt nivel și cu o complexitate crescută.

Universitățile s-au organizat pe tipul închis mănăstiresc sau de școală episcopală – teritoriu delimitat, închis prin însăși arhitectura clădirii, cu statut juridic propriu; s-a organizat ca o comunitate /Gesellschaft/ de profesori – studenți, pe tipul mănăstiresc și toate au în complexul architectural al Universității în curte sau în clădirea principală capela; profesori și studenți iau masa împreună în trapeză, tot împreună urmează ritualul slujbelor de dimineață, prînz, seară etc. Cred că se poate recunoaște modelul campusurilor univertitare de azi. Există ca o permanentă tendință de a se autoizola de restul societății ca o republică a intelectualilor, așa cum erau și ordinele călugărești sau mănăstirile. În interiorul complexului exista și biblioteca. Universitatea va păstra de-a lungul veacurilor – până astăzi – unele însemne cu valoare de simbol și ritual: ca și școlile și universitățile au – confirmat cu act papal – un Patron (aici aveți patronul Sf. Kliment Ohridtzki), stemă, sigiliu, iar Rectorul are o cărjă de argint (asemenea aceleia episcopale); toate sunt decorate cu motive religioase.

În scurt timp universitățile devin lider și simbol al orașului, al teritoriului, Regatului. Și până astăzi unele orașe din Germania se numesc oficial „oraș-universitate” – „Universitätsstadt” – Heidelberg, Göttingen etc.). Multe orașe se ridică în jurul universității și se dezvoltă prin viața universității.

Pe baza unei civilizații ecleziastice școlare mănăstirești și episcopale care înflorește între secolele VIII-XI s-a emancipat și dezvoltat prin universități – urmașele primelor, o civilizație universitară europeană, ai căror copii și rezultat în plan moral și ca identitate culturală suntem cu toții.

Dar noi, cei din sud-est mai purtăm în noi și semnele unei alte identități culturale, noi mai sîntem copii și rezultatul și a unui alt tip de civilizație. Aceea mănăstirească.

Și nu cred că exagerez, pentru că văd ce a fost, ce a urmat la noi, după veacul în care în vest a început era universitară.

\*\*\*

La noi, tradiția mănăstirească, a școlilor episcopale și mănăstirești, inclusiv mișcarea monastică, există în egală măsură, ca vechime și ca putere intelectuală, ca în Europa de Vest. Întâi în spațiul bizantin cu limba de liturghie și instrucțiune greacă și cu egală bază cultural-intelectuală clasică greacă și latină. Și în egală măsură subordonate Bisericii, mai târziu celei numită de răsărit. Învățământul în zona noastră, a Sud-Estului, cât și în spațiul românesc unde este mai organizat, va rămâne în spațiul Bisericii până la începutul sec. al XIX-lea. În egală măsură, aceste instituții, în Evul Mediu, practică alături de învățământul teologic și cel al artelor liberale. În egală măsură acestea sunt singurele instituții care pregătesc și formează elita cultă – în principal clericală – dar și pe aceea politică, juridică și administrativă a spațiului. În arealul bizantin numărul acestor școli și mănăstiri este foarte mare și au dat nume strălucite vieții culturale și politice. Voi aminti doar câteva nume care au avut deosebită importanță pentru Biserica, școala și cultura slavă din zonă: Frații Kiril și Metodie, fondatorii unei noi ere în istoria Bisericii, învățământului și culturii, provin din spațiul mănăstiresc și în interiorul ei au ctitorit uriașul edificiu care se cheamă cultura și spiritualitatea slavă; apoi țarul Simion (sec. IX) crește și este educat în astfel de școli în Bizanț; Kliment Ohridtzki, ucenic al lui Kiril și Metodie, este călugăr, format în școală mănăstirească, ctitor al celei mai mari școli episcopale de limbă slavă „Ohridska Școala” care a dat Evului Mediu bulgar-slav peste 3500 de elevi-călugări. Există până astăzi o monografie a acestei Școli-episcopii și a funcțiilor și rolului ei? Nu există.

Pe această tradiție se ridică uriașul complex mănăstiresc și de studiu de la Athos, care a avut un rol salvator și de uriașă importanță pentru întreaga lume a Sud-Estului european. Istoricii folosesc și astăzi tezaurul de carte, documente, erudiție de la Athos.

Pe această tradiție se fondează în Bulgaria în secolul IX – după creștinare – mănăstirile ca centre de învățământ și educație a lumii slave. Cu sprijinul statului și al țarilor, atât bulgari cât și sârbi mai apoi, sistemul mănăstiresc și cel de școli episcopale înflorește: începând cu înaltele școli de la Preslav și Ohrida în secolul al IX-lea, apoi mănăstirea Rila, întemeiată de pustnicul călugăr Ivan Rilski în secolul X și care a rezistat până astăzi ca una din cele mai puternice și glorioase centre ale culturii slavone, mănăstirea Hilandar, întemeiată de Sf. Sava, fiul lui Ștefan Nemani și cu ajutorul acestuia care se călugărește. Despre importanța mănăstirii Hilandar nu eu sunt aceea care să vă spună ceva nou! În secolul XIV este creată de Eftimie Școala mănăstirească Târnovo de nivel universitar – dar, prea târziu. Anul 1393 o șterge de pe fața pământului. În timpul celor două țarate bulgare și după aceea, în timpul ocupației otomane, sistemul mănăstiresc de instituții de cult și de învățământ slavon înflorește în Peninsula Balcanică, un sistem foarte puternic care asigură o unitate culturală, spirituală și a Bisericii, un sistem de formare a elitelor culte necesare. Și aș reaminti aici doar: mănăstirea „Sf. Naum Ohridtzki”, mănăstirea Kilifarevo, Kapinovo, „Sf. Troiță” de la Tîrnovo, mănăstirea Bacikovo, mănăstirea Rojen s.a. Această tradiție trece Dunărea în Principatele Românești unde mănăstirea și școala mănăstirească cunosc o nemaiîntâlnită înflorire, și n-am să

enumăr aici zecile și zecile de mănăstiri din arealul românesc. Tradiția va trece în lumea uriașului spațiului rusesc – unde va cunoaște nebănuite proporții.

În tot Evul Mediu acest sistem a asigurat formarea elitelor culte, educate în spirit umanist, formarea elitelor politice, au dat carte, au fost baza și modelul pe care s-au constituit apoi Școlile de slavonie, Academii domnești, Școlile juridice până la sfârșitul secolului XVIII în teritoriile în care statul ortodox a mai rezistat. Școlile mănăstirești și episcopale sunt centrele unde apar și primele biblioteci, primele depozite de carte manuscrisă, au fost „tipografiile” (copiștii) manuale ale acestui spațiu, unde, cu excepția României, nu au existat tipografii pînă în secolul al XIX-lea inclusiv.

Dacă privim în paralel cele două lumi – vest și sud-est europeană în Evul Mediu – constatăm că din această perspectivă a mănăstirilor, a școlilor mănăstirești și episcopale ele au o bază europeană comună. Constatăm că în Sud-Est a existat în egală măsură o bază – destul de puternică intelectual și instituțional, și cu aceleași imperative politice – creerii viitoarei instituții – universitatea. Dar lumea noastră s-a oprit aici, la nivelul mănăstirii. De ce? De ce nu au făcut școlile noastre pasul spre universitate, cu excepția Școlii mănăstirești de la Târnovo, care practică un învățământ de tip universitar dar scurt, până la 1392, când vine dezastrul? Dacă dăm vina pentru acest proces întrerupt numai pe Imperiul Otoman, greșim. Pentru că, în perioada când încep a se crea și se creează universitățile în Europa de vest (sec. XI-XII-XIII-XIV) la noi există, și încă puternice, atât statul medieval (bulgar, sârb, albanez, grec, să nu vorbim de cel rus care va crește ca un imperiu puternic) cât și Patriarhia ca putere eccleziastică universală. Papalitatea va impune apariția universității, pe când Patriarhia și statele de aici – nu!

Inviazia otomană distruge în cinci veacuri nu numai state, clase și elite politice, spulberă un întreg sistem instituțional de tip european, distruge mănăstiri, școli și, ceea ce este și mai groaznic, spulberă și împrăstie în întreaga lume elita cultă, clerul în primul rând, juriști, medici etc. Clericii fug mai ales la nord și vor duce cu ei în spațiul românesc și în cel rusesc o tradiție, manuscrite, documente și experiența propriei lor erudiții. În aceste noi spații vor crea mănăstiri și școli. Și voi da doar un exemplu: Grigorie Țamblac. Dar ca el au fost sute și sute de călugări învățați, nu atât de renumiți, dar tot atât de importanți și necesari pentru acele veacuri. Mulți din ei însă se vor ascunde în mănăstirile de aici, din spațiul slav și grec. Din cauza acestui cataclism la noi mănăstirile sunt mai ales în locuri izolate din munți sau păduri, pe când în Occident multe au rămas în centrul orașelor – multe au devenit și universități. La noi au fost salvate mai ales cele izolate.

Primele și cam singurele instituții – vechile instituții europene – care își revin și renasc după invazie sunt mănăstirile și cu ele școlile, călugări și mișcarea monastică. Începând din veacul al XVI-lea ele asigură învățământul și educația intelectual creștină. Numărul mănăstirilor va crește în spațiul lumii slave, unele vor dispărea – ruinate, arse, redeschise și refăcute după decenii, niciodată abandonate definitiv. Mănăstirile înfloresc ca număr și grad de dezvoltare, ca centre teologice și de învățământ mai ales în Principatele Române. Sunt sute de mănăstiri pe parcursul celor cinci veacuri. La fel, în teritoriile fostelor state bulgar și sârb mănăstirile sunt numeroase. Și sunt singurele centre de învățământ și cultură. Mănăstirea asigură și educație juridică, socială, morală în spiritul valorilor europene creștine. Chiar și prin biserică, în care slujesc preoți pregătiți de mănăstiri. Patru veacuri în care o civilizație rămâne în grija mănăstirii. De

la ea își primesc numele, chiar târziu în secolele XVIII și XIX, primele școli publice din zonă – „școlile de chilie”.

Ce au asigurat și ce au salvat aici vreme de zece veacuri, dar mai ales în ultimii cinci de dominație otomană, mănăstirile și școlile mănăstirești de la noi în timpul când au fost nevoite să înlocuiască universitatea.

Nu avem o istorie a mănăstirii ca instituție cu multiplele ei funcții. Voi încerca să schițez câteva idei și să pun câteva întrebări.

Mănăstirile au asigurat evoluția culturală, intelectuală, spirituală, au păstrat vie ideea de identitate spirituală, culturală și politică.

Pentru o perioadă de opt veacuri a fost instituția care asigura aici educația și învățământul. Au păstrat vie ideea de educație ca bază a societății.

Mănăstirea, prin propriul ei statut, a păstrat ideea de autonomie a procesului de învățământ și educație, suveranitatea instituției de învățământ, păstrându-și autonomia proprie în toate aceste veacuri.

A păstrat pentru cultură, Biserică și societate ideea de unitate, prin limba slavă în paralel cu cea greacă. În toată această vreme, limba slavă, în paralel cu cea greacă (și limba latină în Occident) a fost limba cărții, culturii, instrucției, a Bisericii.

A păstrat ideea de instituție formatoare a elitei intelectuale. A păstrat ideea prezenței necesare a elitei culte.

A păstrat în arealul nostru mișcarea monastică ca pe una din cele mai eficace mișcări intelectual-culturale, care a asigurat un dialog neîntrerupt cu lumea europeană.

A păstrat ideea democratică a dreptului de acces al fiecăruia la învățământ și cultură. A păstrat caracterul internațional al școlii și învățământului. Mai democratică instituție decât mănăstirea – din această perspectivă – nu există.

Prin mănăstire și călugărul – învățat în această tradiție este fondat prestigiul și responsabilitatea Intelectualului: s-a păstrat în această zonă un respect profund pentru omul învățat. În sec. al XIX-lea și pînă la al doilea război mondial acest respect și acest prestigiu au fost moștenite de intelighentia modernă. Personalitatea omului învățat era „sacră”, așa cum a fost aceea a călugărului în Evul Mediu.

A păstrat morala, disciplina, ascetismul muncii intelectuale. Menține în viață ideea învățământului superior, așa cum a formulat-o Școala de la Târnovo. Și simțim aceasta la începutul secolului al XIX-lea, când brusc se ridică de aici un val de tineri care „năvălesc” în universitățile europene. De unde această bruscă pasiune pentru universitate într-o lume care, vreme de cinci veacuri, n-a știut ce este o universitate?

A fondat și a păstrat, îmbogățindu-le și dăruindu-ni-le în pragul epocii moderne bibliotecile și fondurile de arhive și manuscrise: a creat din Evul Mediu și până acum pinacoteci întregi, pentru că mănăstirile noastre cu bisericile lor sunt vechi pinacoteci. Prin uriașele galerii de icoane, frescele interioare și exterioare, miniaturile și decorațiunile de manuscrise a dezvoltat în afara universității și în locul ei aici artele frumoase – școala mănăstirească de artă dovedindu-se una din cele mai puternice Academii de artă. Moștenirea lor este de mii de ori mai prețioasă și pentru trecut, și pentru prezent. Pe această tradiție s-au ridicat mai târziu școlile de artă ale renașterii bulgare. Vă voi reaminti doar Școala de la Samokovo.

Din mănăstiri au plecat, ceea ce în Occident au plecat din Universitate: ideile politice ale lumii moderne. Am să vă amintesc numai una: „Budi se narode i pomni ce imaș

rod i ezik" (trezește-te popor și amintește-ți că ai neam și limbă) care stă la baza renașterii politice, culturale a bulgarilor. A plecat din Mănăstirea Hilandar, iar Paisie Hilendarski este acela care a deschis un veac întreg de frământări, eforturi și lupte pentru regăsirea identității culturale și politice.

\*\*\*

Nu am vrut să supraevaluez rolul și funcțiile mănăstirilor în civilizația noastră. Există și urmări negative și neajunsuri ale acestui tip arhaic și autarhic de civilizație. Am vrut să pun întrebări și să propun teme de meditație asupra unei părți uriașe a istoriei noastre, a unei dimensiuni a acestei lumi. Nici n-am vrut să spun că civilizația mănăstirească este mai bună decât cea universitară.

Mănăstirea a fost nevoită la noi să înlocuiască univeritatea. Mănăstirea nu este vinovată că nu am ajuns la timp la universitate. Dimpotrivă, mănăstirea are meritul de a ne fi ținut „treji” spiritual și a ne fi menținut în sfera valorilor europene. Mulțumită mănăstirii am reușit să ne salvăm de reîntoarcerea în epoca de dinainte de Evul Mediu, înapoi în lumea valorilor barbare. Această instituție ne-a salvat. Cred că istoria mănăstirii și a școlii mănăstirești trebuie să devină o disciplină academică în programa universității.

## BIBLIOGRAFIE

Ellewein, Th., *Die deutsche Universität. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Atheneum Program, Hain, Frankfurt am Main, 1992.

D'Irsay, Stephan, *Histoire des universités françaises et étrangères. Dès origines à nos jours*, I-II, Paris, 1933.

Georgiev, Emil, *Literatura na izostreni borbi v srednovekovna Balgarija*, Sofia, BAN, 1966.

Georgiev, Emil, *Literatura na vtora balgarska darjava. Literatura na XIII-ti vek*, Sofia, BAN, 1977.

Le Goff, Jacques, *Intellectualii în evul mediu*, București, Meridiane, 1994.

Jellinef, Georg, (Hrsg), *Gesetze und Verordnungen für die Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1908; volumul cuprinde și *Verfassung* din 1803.

*Istoriya na Balgarija*, tom II-III, Sofia, 1981, 1982.

*Istoriya na balgarskata literature*, I-II, Sofia, 1964-1966.

Müller, Rainer A., *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschulen*, München, 1990.

Paisie Hilendarski, *Istoria Slavjanobalgarska, 1762*, Sofia, 1989.

*Recnik na balgarskata literatura*, I-III, Sofia, BAN, 1976-1978.

# **PUTERE ȘI SOCIETATE**





## Încoronarea domnilor în cronicile slavo-române. Letopisetul lui Macarie<sup>1</sup>

Într-un articol recent apărut,<sup>2</sup> atrăgearn atenția asupra unuia dintre aspectele pe care le considerăm centrale în ceremonia încoronării suveranilor, anume ungerea. Nu este clar până astăzi dacă domnii români erau sau nu unși și dacă da ce anume presupunea ritul cu pricina, în ce formulă era oficiat și mai ales cu ce substanță, ulei sfințit sau mir.<sup>3</sup> Schițăm în același articol ipoteza că, urmând tradiția bizantină arhaică, pe filieră sârbo-bulgară, domnii Țărilor Române nu vor fi fost unși decât foarte târziu, începând cu ultimul pătrar al veacului XVIII, într-un context politico-cultural specific în care legătura Stat-Biserică se cerea mai explicit afirmată.<sup>4</sup>

Întreaga noastră ipoteză pare însă complet demantelată de cronicile slavo-române în care se face de mai multe ori aluzie la ungerea efectivă a domnilor Moldovei, începând cu Ștefan cel Mare. Aceasta în ciuda faptului că textele de ceremonial comandate în secolul XVI și la începutul celui următor, e drept, doar două la număr, nu menționează niciunde ungerea materială ca moment explicit în cursul ceremoniei încoronării<sup>5</sup>. Ecou târziu, Ureche nu pomeneste la rândul lui decât o dată termenul corespunzător, *pomazanie*, cu referire la înscăunarea lui Ștefan cel Mare, dar se știe azi că el putea fi contaminat de cronicile mai vechi, pe care le-a cunoscut măcar parțial.<sup>6</sup> Într-un fel sau în altul, problema se cuvine a fi reluată plecând tocmai de la cronicile slavo-române.<sup>7</sup>

Există două categorii de termeni cu care cronicarii desemnează ungerea. Categoria cea mai bine reprezentată este de fapt un calc după textele sfinte, preluate la rândul-le de autorii bizantini pe care românii i-au cunoscut se pare în variantă slavonă, mai precis mediobulgară. Cronicile Putna I și Putna II utilizează formula „l-au uns spre domnie” (*pomaza ego na gospodstvo*)<sup>8</sup>. Același termen e folosit și în așa numita „Cronică murală de la Suceava”, cu referire la încoronarea lui Petru Șchiopul.<sup>9</sup> Aceeași sintagmă se întâlnește și în Rusia, chiar înainte de apariția ritului propriu-zis.<sup>10</sup> Mai târziu, Ureche și Costin și, ca regulă generală, cronicile de secol XVIII, folosesc un termen izbitor de asemănător: „l-au binecuvântat spre domnie”. Referindu-se la încoronarea lui Alexandru Lăpușneanul, Eftimie precizează că a fost ridicat în scaun prin voința poporului după care a fost uns (*pomazan*), ceea ce nu se mai regăsește la Ureche.<sup>11</sup>

Cele mai interesante formule aparțin însă lui Macarie, începătorul cronicilor de autor în slavonește și, cum a arătat convingător Sorin Ulea, teolog și cărturar versat.<sup>12</sup> La încoronarea lui Ștefan cel Tânăr autorul (care cel mai probabil nu a fost de față) precizează: „a primit binecuvântarea ungerii prin mâna prea sfințitului mitropolit kir Theoctist (al II-lea). Adică *blagoslovenie pomazania priem reakoia preaosveščennago mitropolita kir Teoktista*.”<sup>13</sup> Cu oarecare modificări formula apare și în cazul încoronării

lui Ștefan Rareș, patronul și totodată protejatul lui Macarie: „Din mila lui Dumnezeu a primit ungerea cu untdelemnul binecuvântării prin mine”, adică *blagodatnîm eleom mnoia houdîm pomazanie priemlet*.<sup>14</sup> Pentru încoronarea lui Petru Rareș există două variante manuscrise. Cea din sbornicul de la Petersburg menționează că Petru „a fost sfințit cu untdelemnul binecuvântării (*eleom blagodati prosveaşcen*) cu mâna aceluia pe care l-am pomenit înainte că l-a uns și pe nepotul său”. Varianta zisă de la Slatina oferă o formulare ușor schimbată: domnul „a fost uns cu mâna sfințitului mitropolit kir Theoctist”, adică *pomazan bîst reakoia preaosveşcennago mitropolita kir Teoktista*.<sup>15</sup>

Primele formule sunt relativ ușor de explicat. Gilbert Dagron a arătat că la Bizanț ele sunt utilizate chiar înainte de apariția ritului propriu-zis, fiind în fapt un calc biblic care exprimă alegerea suveranului de către Dumnezeu.<sup>16</sup> Sensul lor este metaforic, cum sugerează și formula mai târzie care le înlocuiește, „l-au binecuvântat spre domnie”. Foarte clar reiese acest lucru din textele care relatează încoronarea monarhilor sârbi, de pildă. Sf. Sava, în *Viata Sfântului Simeon Nemanja*, tatăl său, menționează despre încoronarea lui Ștefan, fiul lui Simeon și fratele său: „l-a binecuvântat în mod special, la fel cum Isaac binecuvântase pe Iacob, fiul său”.<sup>17</sup> Aceeași concluzie o sugerează și utilizarea termenului *pomazanie* în cronica lui Manasses, sursa de bază a cronicarilor moldoveni de secol XVI. Verbul și derivatele sale sunt de regăsit atât în contextul existenței efective a ritului (încoronarea lui Carol cel Mare) dar și în absența lui (însăunarea lui Constantin VI, fiul lui Leon IV, împărat tutelat de împărăteasa Irina, 780-797), traducând verbele grecești *hriein*, respectiv *epihriein*.<sup>18</sup> Opinia lui Dagron ni se pare și în acest caz îndreptățită: „le terme d'onction sert avant tout à désigner un choix de Dieu qui n'a pas besoin d'huile sainte pour être opérant”.<sup>19</sup>

Avem a face prin urmare cu o sintagmă „gata făcută”, un clișeu de exprimare. În textul slavon al *Învățăturilor lui Neagoe Basarab* apar formule de tipul „fiii mei și unșii lui Dumnezeu (*pomazannikom bojiim*) sau „oamenii și unșii lui Dumnezeu” (*celovekî i pomazannikî bojimi*)”<sup>20</sup>. Atunci când se adresează „către iubitul meu fiu Theodosie și către alți unși ai lui Dumnezeu” (*sinu svoemu Teodosiiu i innîm pomazannikom bojiim*).<sup>21</sup> Neagoe nu poate face referire la ungerea efectivă, Theodosie fiind doar un copil, ci la ideea de alegere, de continuitate dinastică. Aceasta ar fi de pus în legătură cu o sintagmă deosebit de interesantă, precum aceea utilizată de Ștefăniță Lupu, într-un document din 1660, mai 7: „Binecuvântat întru tot dulce Dumnezeu, ce știe acesta bine ce m-au ales din zgâul maicei male și mi-au dăruit domnia și voevozia țării din eșitul bunătății milei sale...”.<sup>22</sup> Formula „omul care este ales și domn uns al lui Dumnezeu peste toate făpturile” (*kotorî es izbran ot gospod pomazannik nad vseam tvarom pomazannik bojii*) arată calitatea specială conferită speciei umane de către divinitate în vreme ce sintagma „pe cine va alege Dumnezeu să fie uns peste turma lui” (*kogo aște izberet Bog pomazannikom bîti na stado ego*)<sup>23</sup> trimite la clasică formulă „Și pe cine va alege Dumnezeu să fie domn țării acesteia, sau din rodul meu sau după păcatele noastre din alt neam”.<sup>24</sup>

Interesant este că în textul grec contemporan, menit a ajunge sub ochii marelui cneaz Ivan al III-lea al Moscovei, formulări de tipul „unșii tăi” sunt redată prin *tes háritos sou* („cei binecuvântați de tine”) iar formula „frații și fiii mei și unșii lui Dumnezeu” devine *adelphoi mou kai tekna mou en kyrio* („frații mei și urmașii mei la domnie”). În loc de „fățul meu și dumneavoastră iubiții miei frați și unșii lui Dumnezeu” apare

*egapemene mou hyie kai agapetoi mou adelphoi kai tou Theou doulon* iar sintagma „tuturor câți sunteți unșii lui Dumnezeu și împărații creștinești și domni, pre carele va alege Dumnezeu și va da în mâna lui să păzească turma cea împărătească a lui Hristos” este sensibil contrasă devenind *ei tina oun hrisei kyrios o Theos tou einai poimena kai authenten tes poimnes tou Hristou*. Se vede că verbul „a alege” e aici înlocuit cu *hrisein* ceea ce dovedește sinonimia celor doi termeni.<sup>25</sup>

De altfel, chiar în textele sfinte verbul „a unge” sau termenul „unsul lui Dumnezeu” nu fac referire totdeauna la existența efectivă a ritului ci reprezintă metaforic alegerea sau pe alesul lui Dumnezeu. Tehnic, termenul care ar fi fost cel mai indicat este *miropomazanie*, dar el lipsește cu desăvârșire din cronici. Apare o singură dată, după câte știm, într-un document muntean emis de Radu cel Frumos în care acesta se intitulează printre altele „cu mirul lui Dumnezeu uns” (*mirom Bojiem pomazanîi*).<sup>26</sup>

Pentru comparație, dilema, nici azi deslușită, a ungerii – sau nu! – lui Ivan al IV-lea al Rusiei se trage din aceleași incongruențe semantice. Textul original redactat de mitropolitul Macarie, tutorele spiritual și politic al tânărului țar, s-a pierdut iar copiile nu sunt consecvente la nivelul terminologiei alternând termeni „tari” ca *miropomazanie* cu termeni generici ca *pomazan na țarstvo*. Unele relatări nu pomenesc nici o vorbă despre momentul ungerii<sup>27</sup>.

Ultimele formule din cronici sunt deosebit de „tari” și sugerează limpede existența unei ungeri efective în care, putem presupune după termeni, era utilizat uleiul sfințit și nu mirul, chiar dacă există frecvente contagiuni semantice la acest nivel. Mai greu de explicat este însă de ce ulterior, cu două excepții, e adevărat notabile – e vorba de *Descrierea Moldovei* a lui Cantemir, respectiv *Condica lui Gheorgaki* - ungerea efectivă nu apare niciodată.<sup>28</sup> Mai mult, documentele de ceremonial pe care le cunoaștem nu fac decât să traducă, întâi în slavonă și apoi în română, ceremonialul arhaic bizantin, adică acela de dinaintea apariției ungerii materiale, datorată se pare, influenței occidentale.<sup>29</sup> Multiplele adaptări pe care copiii le operează vizează tot soiul de aspecte legate de ritual dar nici una, până în anii '70 ai secolului XVIII, nu inserează momentul ungerii.<sup>30</sup>

Pentru a încerca un răspuns la aceste întrebări credem că analiza trebuie focalizată asupra operei și personalității lui Macarie, căci el este nu numai primul autor cunoscut de cronică, dar și maestrul celor ce vor veni. Cronica episcopului de Roman nu este deloc un text inocent ci, după cum a dovedit Sorin Ulea și despre inițiativele sale ctitoricești, ea exprimă din plin viziunea sa proprie asupra domniei și asupra preeminenței pe care Biserica și ierarhii acesteia o dețin în raport cu Statul<sup>31</sup>. Pictura epocii lui Ștefan cel Mare accentuase ideea autocrației și a legăturii directe dintre monarh și Dumnezeu (mediatorii fiind doar Maica Domnului sau Ioan Botezătorul). Temele specifice, „Regina stă la dreapta ta”, respectiv „Regele regilor”, proveneau din tematica iconografiei sârbe din secolul al XIV-lea. Astfel de compoziții constituie pandantul tablourilor votive din dreapta ușii de intrare în biserici ca Milișăuți, Sfântul Ilie din Suceava, Voroneț.<sup>32</sup> Prin urmare, nici o instanță pământească nu media relația dintre Dumnezeu și alesul său, domnul. În această logică, arhieriei pământenii nu aveau nici un loc, cel puțin nu evident.

Prin cronică și prin întreaga sa operă politică, Macarie afirmă o poziție particulară în raport cu domnia, sensibil diferită de logica puterii ce funcționase până la el.

Letopiseșul său, spre deosebire de cronicile datorate lui Eftimie și Azarie, *nu este comandat ci reprezintă propria sa inițiativă*<sup>33</sup>. Elementul care susține această idee a noastră, pe care Sorin Ulea nu o atinge decât în treacăt, este ultimul pasaj al cronicii, cel referitor la venirea în scaun a lui Ștefan Rareș. Susținem prin urmare că fragmentul în cauză este construit după o strategie retorică foarte bine elaborată și deopotrivă subtilă în care cunoștințele de teolog ale autorului sunt pe deplin puse la lucru.

Din text reies limpede o sumă de etape pe care Ștefan Rareș le parcurge în drumul său, deschis de apostazia fratelui său Iliș, către tron. **Prima este alegerea de către țară** care conferă legitimitate actului și personajului beneficiar. Astfel, după turcirea lui Iliș, „domnia nu a rămas fără stăpân, ci îndată s-a adunat împreună poporul, episcopii și cei ce se aflau în fruntea dregătorilor și căpeteniile oștilor și sfatul domnesc și au dat schiptrul lui Ștefan ...”<sup>34</sup>. Se remarcă ordinea celor ce participă la alegere; „poporul” este, aici ea și în alte părți, un termen generic, pe prima poziție sunt episcopii (nici vorbă de mitropolit, la acea vreme unchiul celor doi Rareși, Gheorghe Roșca), sfatul domnesc fiind menționat abia în ultimul rând. Alegerea suveranilor de către popor este o constantă în redacțiile veterotestamentare zise „istorice” (**Cartea Regilor și Cronici**). Chiar instituția monarhiei este cerută de popor (**I Sămul**, VIII, 4). În acest context ea este cu atât mai potențată cu cât domnia predecesorului adusese nenorociri tuturor supușilor.

Actul ca atare nu face însă decât să confirme **voința divină**, altminteri cunoscută doar celor inițiați, iar Macarie este cel dintâi între ei. Ștefan era „vrednic de mai înainte pentru înălțimea domniei” iar supușii l-au privit ... „ca dăruit de Dumnezeu”. Proaspătul ales confirmă repede nădejile puse în el căci el avea o **misiune de îndeplinit**, era chemat de Dumnezeu într-o a-i salva poporul: „Deci, când a trecut la stăpânirea domniei, de la cea dintâi poruncă a dovedit că n-a înșelat nădejile puse într-însul” căci „era milostiv față de monahi și hrănea pe săraci”. E de prisos să dovedim că ultima sintagmă e pură retorică. Merită însă să spunem că nu e orice fel de retorică ci una care reia firul virtuților clasice ale suveranului, de regăsit între altele în slujba la încoronare unde oficiantul cere pentru noul domn: „fă-l pe el păzitor al învățăturilor soborniceștii tale biserici, ca să judece poporul tău cu dreptate și pe săracii tăi cu bună credință, să mântuiască pe fii celor necăjiți”<sup>35</sup>. Între sfaturile date de Simeon Nemanja fiului său, Ștefan, la încoronare, se menționează „să aibă grijă de biserici și de slujitorii acestora, să se supună episcopilor, slujitorii Bisericii, să le arate respect preoților și să vegheze asupra călugărilor”<sup>36</sup>. Altfel spus, domnul trebuie să asigure mântuirea poporului peste care a fost pus de Dumnezeu, trebuie să învingă dușmanul, „cel văzut ca și cel nevăzut”, altă sintagmă tip din slujba la încoronare. Ștefan i-a înspăimântat dar pe dușmani „scoțând cu vitejie sabia împotriva lor” arătând din primul moment „ce căldură vitejească are în piept”. Prototipul unei atare izbânzi e din nou biblic: Saul, după ce fusese ales de popor împlinește voia lui Dumnezeu zdrobindu-i pe Ammoniți (**I Sămul**, X, 27). Ca și în Vechiul Testament, abia acum vine momentul în care pactul dintre Dumnezeu și monarhul pe care el l-a ales prin glasul poporului său se poate încheia.

O singură condiție mai trebuie îndeplinită: **restaurarea dreptei credințe și reabilitarea martirilor săi**. Firește, Ștefan o împlinește îndată: „și-a întins puternica sa mână și pe mine, cel înlăturat ca un mort viu, m-a adus între cei chemați și cu

măinile sale iarăși ne-a încredințat cărja”. Momentul este extrem de semnificativ, fapt observat de Sorin Ulea. Episodul trimite exact la romanul Varlaam și Ioasaf pe care Macarie se străduise să-l facă imagine la mănăstirea Neamțului<sup>37</sup>. Aici Ștefan e Ioasaf, fiul de împărat ascultător al cuvântului dumnezeiesc, opusul lui Avenir, păgânul și tiranul său tată, jucat în cronică de Iliș. Rolul lui Macarie e evident; el nu poate fi decât Varlaam, vehiculul și exemplul viu al cuvântului divin. Ca și Ioasaf, Ștefan își începe domnia prin reinstaurarea în scaunul episcopal a adevăratului ierarh, în cazul nostru Macarie. Prezența lui Ioasaf, monarhul-monah, cu crucea în mână și recomandând pe Ștefan împăratului tuturor, la Neamț își are pendantul literar în cronică<sup>38</sup>.

Episodul următor vine de la sine: „Și capul său încununat împreună cu genunchii l-a plecat în fața împăratului împărăților și din mila lui Dumnezeu a primit ungerea cu untdelemnul binecuvântării prin mine”. Restabilirea dreptei credințe îl fac pe Ștefan demn de ungere, adică de *pactul exprimat* cu Dumnezeu. Abia acum poate avea loc consacrarea în fața lumii, act ce implică pogorârea Duhului Sfânt asupra alesului. Ritualul are în această prezentare nu numai semnificația reconcilierii Statului cu Biserica, a revenirii la normalitate, la ordine, dar și acceptarea de către domn, despre care știm că era foarte tânăr, a tutelei spirituale a profetului Macarie. De aceea formula e deosebită, ea caută să pună în evidență rolul deosebit al oficiantului, în mod atipic și necanonic, episcopul de Roman și nu mitropolitul țării. În acest scenariu retoric domnul e un personaj pasiv; el „suferă” actul ungerii, cum se vede din formula reflexivă utilizată, activ e Macarie, cel care duce la îndeplinire ritualul ordonat de Dumnezeu. Modelul e vădit vechi testamentar dar urmează și *kephaloklisis*, rugăciunea plecării capetelor, unde se spune: „În fața ta stăpân al veacurilor, cel căruia i s-a încredințat prin tine domnia cea pământească și-a plecat capul împreună cu noi...”. În această distribuție Domnul hotărăște, Macarie face, iar Ștefan e „făcut” domn, cum se exprimă uneori și textele descriptive mai noi (secolul XVIII). Această ipostază de „creator/făcător de monarhi” este proprie redacțiilor profetice din Vechiul Testament în care bunăoară Samuel „face” prin ungere rege pe Saul sau pe David iar Nathan, împreună cu Sadok, marele preot, pe Solomon. În toate viitorul suveran joacă un rol pasiv, figura de prim plan fiind profetul.

Scenariul continuă; odată pactul încheiat, domnului îi revine cea mai însemnată misiune: **apărarea dreptei credințe**, atât de rău persecutată de predecesorul său și amenințată de eretici. Cu aproape aceleași vorbe din rugăciunea la încoronare Macarie imploră: „Ei, împărate care domnești peste toate, după ce ne-ai dat astfel de stăpân, învață-l să fie un învingător neasemuit”, adică, „supune sub picioarele lui toți protivnicii văzuți și nevăzuți”, formulă ce aplica la un context special vechea sintagmă bizantină „supune lui toate popoarele barbare”, adică eretice sau păgâne. Cum se putea face aceasta? Răspund pe de o parte textele de încoronare, pe de alta Macarie. Să le ascultăm pe primele: prin „puterea de sus”, dăruită domnului și „scutul Sfântului Duh”, prin „credința cea fără de prihană” și „teama de Tine” și nu în ultimul rând prin strașnica respectare a „învățăturilor soborniceștii biserici”. Altfel spus așa cum Isaia prevestea venirea Unsului lui Dumnezeu: „Asupra lui va pogori duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și sfatului cel bun și curajului, duhul cunoștinței și fricii de Dumnezeu”<sup>39</sup>. Macarie trece direct la fapte și relatează cum „împlinind voia lui Dumnezeu”, Ștefan

„a dărmăat și a închis altarele și hramurile în care aduceau jertfe deșarte întunecații armeni „și „i-a adus pe toți la dumnezeul înțelepciunii și al adevăratului botez, pe unii de voie, pe alții și fără voie”<sup>40</sup>. Misiunea odată îndeplinită nici cronicarul nu mai avea pentru ce să continue: „Și trâmbița cea prea mare ferecată în aur, de la un capăt la altul glăsuind și trâmbițând peste tot credința lui către Dumnezeu”.

Din nou trimiterea la Ioasaf e transparentă; domnia are un țel, o misiune, iar profetul e dator să i-o amintească ba chiar să sufere pentru îndrăzneala lui, cum pățise și el, Macarie, pe urmele atâtor altora. Ștefan însă se conformează, nu degeaba la Neamț stă lângă el tocmai cuviosul Acachie, personaj central al Scării Raiului, simbol al ascultării<sup>41</sup>.

Dar nu acesta este sfârșitul cronicii lui Macarie, ci, cum remarcă tot Sorin Ulea, începutul ei. Pentru a înțelege concepția lui Macarie despre relația Stat/Biserică și, mai special, dintre el și domn, cronica trebuie citită de la sfârșit. Asta pentru că autorul, altminteri activ și în vremea lui Alexandru Lăpușneanul, nu a lăsat deloc cronica neterminată, cum am putea crede, ci a considerat că nu mai are de ce și cu ce să continue. Viziunea sa despre puterea pământeană este una teologică și teleologică, or scopul fusese deja atins de Ștefan. Nu mai avea ce face următorul său. Aveau însă ce face cei care l-au precedat.

Pentru a fi mai expliciti să revenim pentru o clipă la scenariul aplicat de Macarie în acest ultim paragraf și să spunem că nu e deloc invenția lui. Ioan Bogdan avea dreptate aici, ca și în alte locuri: Macarie copiază și, la nevoie, adaptează<sup>42</sup>. Asta face și aici. Exegeții Vechiului Testament – căci acesta este modelul urmat de episcop – sunt de acord că în redactarea cărților sfinte, mai exact a paragrafelor referitoare la ungerea vechilor regi israeliți, se pot deosebi două modele de redacție care, deși nu se opun unul celuilalt, prezintă sensibile deosebiri<sup>43</sup>. Primul este cel „profetic”, cu o puternică nuanță inițiativă, model caracterizat în mare de câteva etape fixe. Ungerea este precedată de recomandarea divină adresată profetului (I **Samuel**, 15-16; respectiv XVI, 1, despre Saul și David) căruia îi revine și misiunea îndeplinirii ritului (*Ibidem*, X, 1; XVI, 13). Ritul nu are loc neaparat în sanctuar și implică secret și intimitate dar, fapt deosebit de important, este urmat de apariția spiritului lui Iahve asupra celui uns (I **Samuel**, X, 16; XVI, 13). Profetul este totdeauna „om al Duhului divin” (*Osia*, IX, 7), rolul său este excepțional. Și aici încărcătura metaforică e deosebit de profundă cum se vede din *Isaia* LXI, 1, „Duhul Domnului e asupra mea căci Domnul m-a uns pe mine”. Termenul este același dar sensul este altul, profeții nu sunt niciodată unși în tradiția vechi testamentară, este evident vorba despre o alegere divină.

Al doilea model este cel zis „istoric” sau „public” al cărui caz-tip pare a fi Jehu (II **Regi**, IX). În acest tip de scenariu, **proclamarea alegerii divine e fundamentală** (alesul e numit/ales de Dumnezeu „să devină rege peste Israel”). **Dimensiunea publică** merge împreună cu difuzarea deciziei divine: David este, după formula din II **Samuel**, II, 4, „făcut rege”, sau „uns rege” de oamenii lui Iuda. Formulele „a fi făcut rege” sau „a fi uns rege” sunt adesea sinonime. Contaminarea dintre termeni este la rândul-i frecventă<sup>44</sup>. Expresia tipică „a unge/face rege peste poporul lui Israel” ne duce imediat cu gândul la formula noastră, „a unge/binecuvânta spre domnie”, exprimarea cu alte cuvinte a hirotoniei<sup>45</sup>. Regele are mereu o misiune de îndeplinit, el este rege „pentru ceva”, în speță pentru a îndeplini voința Domnului (II **Regi**, IX, 6-10; II **Cronici**, XXII,

7). Samuel îi spune lui Saul: „Și vei domni întru poporul lui Dumnezeu și vei mântui pe acesta din mâna dușmanilor lui” (I Samuel, LXX, 10)<sup>46</sup>. **Săvârșirea ritului are loc îndeobște în templu sau în locuri destinate cultului în care regele este uns de către marele preot** (I Regi, I, 32- 39, despre Solomon). În fine, sunetele de trâmbiță și **aclamațiile** sunt la rândul-le nelipsite.

Vedem acum în ce măsură textul lui Macarie se revendică de la aceste modele retorice. Practic un singur aspect din al doilea model este modificat: ungerea nu e făcută de către preot căci Macarie este și se vrea mai mult decât atât, el e **profet**. În textul său, Ștefan e deopotrivă loasaf și Saul elementul operatoriu fiind mereu același, rolul activ al „omului lui Dumnezeu”, căci Macarie la rândul-i e în propriul său text în același timp Varlaam și Samuel. Mai este, putem să o bănuim, și Nathan dacă acceptăm ipoteza lui Sorin Ulea după care același Macarie e inspiratorul picturii de la Dobrovăț unde apare (și e doar una din cele 7 reprezentări cunoscute în Moldova) scena în care Nathan îl mustră pe David păcătosul<sup>47</sup>.

Insistența cu care episcopul se trudește să iasă în prim plan, deși aparent își rezervase în lume doar un plan secund, sugerează din plin apartenența sa la curentul isihasmului politic următor lui Eftimie de Târnovo și discipolilor săi. Dar e mai mult decât atât. Ca autor, Macarie nu se mulțumește să pună mereu accentul pe propria-i figură ci, prin sine, el încearcă legitimarea unei instituții. Paradoxal, el se învecinează aici nu numai cu o îndelungă tradiție bizantină de afirmare a preeminenței Bisericii asupra puterii seculare, bine surprinsă de Gilbert Dagron, ci și cu poziția multora dintre glosatorii occidentali din secolele XII-XIII care considerau că în fapt, prin ungere, episcopii sunt cei care „îl fac” pe rege ceea ce este în fața oamenilor și mai ales a lui Dumnezeu<sup>48</sup>. Macarie proiectează retrospectiv un rol asumat căutând precedente ilustre. Cel mai la îndemână este Theoctist al II-lea, pe care îl putem presupune maestrul spiritual al cronicarului. Macarie se referă la el nu numai cu o deferență cu totul specială, fapt altminteri explicabil, dar îl plasează într-o postură ce legitimează propria sa poziție. Theoctist este „cel care ungea (*pomazatel*)– adică „făcea” pe domni”, Petru Rareș este „sfântit cu untdelemnul binecuvântării cu mâna celui pe care l-am pomenit înainte că l-a uns și pe nepotul său” sau „a fost uns prin mâna prea-sfințitului mitropolit kir Theoctist”, „învățătorul” Moldovei. Privind retrospectiv, Theoctist trebuie să joace în scenariul lui Macarie rolul pe care în zilele sale el și l-a rezervat pentru el. Cronicarul acreditează astfel ideea unei tradiții în tutelarea domniei de către „oamenii lui Dumnezeu”. Or, se știe prea bine că era departe de a fi așa în domniile lui Ștefăniță și Petru Rareș. Maniera în care Biserica și ierarhii ei ies în prim plan servește la argumentarea propriei sale linii politice<sup>49</sup>.

Ceea ce face Macarie prin text domnii făceau adesea prin imagine. Strategiile legitimizează sunt în principiu aceleași și potențează „utopiile retrospective” (Alexandru Duțu) pe filieră genealogică. Șirul de portrete comandat de Radu de la Afumați în pronaosul mare de la Curtea de Argeș aduce în sprijinul legitimității propriei puteri toate figurile domnilor Drăculești, omițând însă strămoșul comun, Radu I. În replică, Radu Paisie, întregește seria introducând veriga lipsă care schimbă sensul întregii galerii orientând legitimitatea genealogică spre ramura Dăneștilor<sup>50</sup>. În lipsa unei genealogii „de sânge”, Macarie construiește una spirituală oferind un rol determinant mitropolitului Theoctist al II-lea, maestrul său spiritual.



Practic, dacă încercăm o clipă să gândim în imagini, prima apropiere care ne vine în fața ochilor este nu una moldovenească ci munteană, figura domnului încoronat de îngeri. Și aceasta e o formulă bizantină „gata făcută”, redescoperită la mijlocul secolului XVI pe filieră sârbă, ca și textele de încoronare. Primele portrete de acest fel datează din 1542-1543 și îi prezintă pe Radu Paisie și pe fratele și asociatul său la domnie, Marco, în bolnița de la Cozia. Pictura e realizată de meșteri sârbi și urmează modelul ctitorilor lui Ștefan Lazarevici, Manasija și Ljubostinia<sup>51</sup>. Și aici, domnul, aparent deținător al prim-planului, este de fapt un personaj pasiv, el „suferă” acțiunea prin care e „făcut” domn de Dumnezeu prin trimișii săi. Iată dar unde se situa Macarie cu de la sine putere. Și aici, nu o dată, personaje princiare dispărute sunt figurate după „modă” mai ambițioșilor lor contemporani care proiectau în trecut propria lor viziune politică și artistică, „creind” astfel tradiția<sup>52</sup>.

Ce consecințe au toate acestea asupra analizei de caz pe care ne-am propus-o la începutul acestui text? Dat fiind faptul că analele următoare lui Macarie, deși redactate de discipoli ai acestuia (Eftimie și Azarie) se mărginesc să folosească despre momentul ungerii formula-cliseu „I-a uns spre domnie”, fără nici un fel de detaliu suplimentar, înclinăm a crede că ele nu exprimă mai mult decât cutare document muntean în care Alexandru Aldea, spre pildă, se intitula „de Dumnezeu unsul” (Bogom pomazanii”), cum făcuse și Mihail, fiul și asociatul la domnie al lui Mircea cel Bătrân<sup>53</sup>. Că în scrierile în limba română locul acestei formule e luat de „I-a binecuvântat spre domnie” nu trebuie să mire, având în vedere contagiunea semantică dintre cele două sintagme, contagiune proprie chiar textelor sfinte. A doua formulă însă are în sine un sens bine precizat, se referă la „punerea mâinilor”, hirotonia, așa cum e ea transmisă prin aceeași tradiție biblică. În **Numeri** VIII, 10-11 avem următoarea formulă: „să se apropie leviții înaintea Domnului și fiii lui Israel să-și pună mâinile pe leviți iar Aaron să afierosească pe leviți înaintea Domnului din partea fiilor lui Israel ca să facă ei slujbă Domnului”. Și iarăși: „Iar Domnul a zis către Moise: Ia-ți pe Iosua fiul lui Navi ... și pune peste el mâna ta, apoi adu-l înaintea preotului Eleazar, înaintea a toată obștea ... și dă-i din slava ta...” (**Numeri**, XXVII, 18-20 și 22-23). Din toate sursele contemporane care relatează încoronarea domnilor români în secolele ce urmează precum și din documentele prescripive de ceremonial aceasta e imaginea care transpare, ungerea domnilor este doar spirituală, hirotonia.

Întrebarea care se pune ar fi următoarea: dacă hirotonia oricum pune în evidență, și încă pregnant, rolul oficiantului în consacrarea, fie a suveranilor, fie a preoților, la ce bun să fi încercat Macarie o atât de complexă strategie retorică pentru a face același lucru prin intermediul unui rit care nu existase până atunci în Moldova? Mai întâi, că nu era deloc vorba de o strategie complexă, cel puțin pentru un om al Bisericii familiarizat cu textele Vechiului Testament. Apoi pentru că între hirotonie ca ierurgie, sacramental, și ungere, ca taină liturgică, există o substanțială diferență, atât liturgică și politică. Dagron o sesiza destul de bine în cazul bizantin: ceea ce puterea seculară câștiga în plan liturgic odată cu instituirea ungerii efective în locul hirotoniei (deci trecerea de la sacramental la sacrament) pierdea în plan „politic”<sup>54</sup>. Ungerea suveranilor nu se putea face decât în Biserică printr-un ritual pe care aceasta îl organiza și al cărei depozitar inițiat era. Ea făcea evidentă astfel calitatea arhiereului de „făcător de monarhi”. Pentru Macarie se pune în felul acesta în evidență nu numai rolul instituției

pe care o reprezenta, ci mai ales rolul său personal pe lângă domn. Un Varlaam infinit mai ambițios, și nu smerit cum îl zugrăvea Sorin Ulea, Macarie voise să devină profetul țării sale. Cronica sa nu e un panegiric la adresa domnului ci este manifestul propriului său orgoliu de profet.

Comparația cu evoluțiile din Țara Românească unde, cel puțin prin iconografie, se încearcă edificarea unei ideologii autocratice ce pune accentul pe originea divină a puterii și pe relația nemediată cu divinitatea, evidențiază și mai clar obiectivele cu Macarie. „Făcător de domni” și mentor deopotrivă, Macarie își întâlnește aici omonimul, mitropolitul moscovit care instrumenta în 1547, tot într-un context de criză morală și politică, încoronarea cu valențe imperiale a lui Ivan al IV-lea. Ca și în acest din urmă caz, nu vom ști probabil niciodată dacă Ștefan Rareș, ca și Ivan, vor fi fost efectiv unși și dacă, în cazul moldoveanului, inovația lui Macarie va fi cedat apoi în fața tradiției sau ea exista doar în strategia retorică a cronicarului-episcop. Fapt este că, după opinia noastră cel puțin, formulele sub care apare desemnat ritul ungerii se explică prin apelul la un tip de scriitură și nu la realitatea istorică. Dovada cea mai evidentă este că ele nu au posteritate tot după cum fără posteritate moare și ideea politică a lui Macarie, aceea a unei domnii tutelate de „oamenii lui Dumnezeu”<sup>55</sup>.

## NOTE

- <sup>1</sup> O variantă a acestui text va fi prezentată la Congresul Internațional „Medieval Christian Europe: East and West”, Sofia, 2-5 septembrie 2000.
- <sup>2</sup> Radu G. Păun, *Les fondements liturgiques du „constitutionnalisme” roumain entre la Seconde et la Troisième Rome (XVIe-XVIIIe siècles). Premiers résultats*, în „R.R.H.”, 3-4, 1998, p. 173-196.
- <sup>3</sup> Părerile specialiștilor sunt împărțite. P.S. Năsturel consideră că ungerea efectivă a existat și a urmat modelul bizantin, cf. *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, în „Byzantina”, 5, 1973, p. 397-413. De aceeași părere este și Andrei Pippidi care apreciază că primul domn uns va fi fost Ștefan cel Mare în Moldova, cf. *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București, 1983, p. 35, respectiv Mircea cel Bătrân în Țara Românească, cf. *Monarhia în Evul Mediu românesc, practică și ideologie*, în vol. *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite Prof. Dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, București, 1998, p. 35. Violeta Barbu și Gh. Lazăr apreciază că „insistența asupra mirungerii”, moment ce lipsește din textele slave, s-ar constata în veacul al XVIII-lea, fără a preciza exact momentul, cf. *Coronatio. Tradiția liturgică în țările române*, în vol. *Național și universal...*, p. 59. Fără a cunoaște bibliografia românească a subiectului, C.G. Pitsakis se îndoiște de semnificațiile ceremonialului bizantin în Țările Române și se întreabă dacă materia ungerii este uleiul sfințit sau mirul, cf. *La continuation de l'Empire: Constructions d'idéologie politique et conceptions juridiques dans l'Orient grec après la chute de Constantinople*, comunicare la al XVIII-lea Seminar de Studii Istorice „Da Roma alla Terza Roma”, aprilie 1998, în curs de apariție în vol. *Temporum scientia. Epoche e rivoluzioni da Roma a Constantinopoli a Mosca*, Roma.
- <sup>4</sup> Vezi *Les fondements ...*, precum și *Dinamica politică în reprezentare rituală. O molitvă de încoronare copiată de Dionisie Eclesiarhul (1813)*, în „S.M.I.M.”, XVII, 1999, p. 75-93.
- <sup>5</sup> Cele două texte sunt semnalate de Ivan Biliarsky, *Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres axiai*, în „O.C.P.”, 59, 1993, p. 91-139. Este vorba de slujebnicul comandat de Petru Rareș la Zografou (1532),

- respectiv un text de la începutul secolului al XVII-lea copiat de Toma Tudor. Un repertoriu al textelor de încoronare la Violeta Barbu și Gh. Lazăr, loc. cit. și completările noastre în *Les fondements ...*, respectiv *Dinamica politică....*
- 6 Cf. *Letopisețul Țării Moldovei până la Aron Vodă (1359-1595)*, ediție de C. Giurescu, București, 1916, p. 126. Vezi remarcile lui I. Bogdan despre influența cronicilor în limba slavă asupra lui Ureche, *Vechile cronic moldovenesti până la Ureche*, în *Scrieri alese*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Gheorghe Mihăilă, p. 270-373, aici, p. 365.
- 7 Am folosit ediția realizată de P.P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ioan Bogdan*, București, 1959, citată de aici înainte *Cronici....*
- 8 *Ibidem*, p. 44, respectiv p. 56.
- 9 *Ibidem*, p. 162.
- 10 Cf. G. Olșr, *La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi*, în „O.C.P”, 16, 1950, p. 267-302.
- 11 *Cronici ...*, p. 114.
- 12 De văzut în special *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle apparue*, în „R.R.H.”, XXIII, 4, p. 285-211 și *O surprinzătoare personalitate a Evului Mediu românesc: cronicarul Macarie*, în „S.C.I.A.”, *Seria artă plastică*, 32, 1985, p. 14-49. Pentru o privire de ansamblu vezi Idem, *L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave*, în „R.R.H.”, II, 1, 1963, p. 29-71.
- 13 *Cronici...*, p. 78.
- 14 *Ibidem*, p. 90.
- 15 *Ibidem*, p. 81.
- 16 G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris, 1996, p. 281-282.
- 17 *Facere*, XXVII, 27-29; cf. Boško Bojovici, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Age serbe*, Roma, 1995, p. 425, nota 33. În scrierea anonimă despre *Viața Sfântului cneaz Lazăr*, elaborată la mănăstirea Ravanica, între 1392-1398, se spune despre protagonist că a fost „binecuvântat prin mâna arhiepiscopului”. Constantin de Kostenec, în *Viața despotului Ștefan Lazarevici*, relatând încoronarea lui Djuradj Brankovici (1426) afirmă: „făcură asupra lui rugăciunea cu punerea mâinilor”, *Ibidem*, p. 587, respectiv p. 656.
- 18 *Cronica lui Constantin Manasses. Traducere mediobulgară, făcută pe la 1350. Text și glosar de Ioan Bogdan. Cu prefață de I. Bianu*, București, 1922, p. 11, 155, 160, etc.
- 19 *Op. cit.*, p. 279.
- 20 *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Versiunea originală*, transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de Gheorghe Mihăilă, prefață de Dan Zamfirescu, București, 1996, p. 252, respectiv, p. 266.
- 21, *Ibidem*, p. 330-331.
- 22 Paul Mihail, *Alte acte românești de la Constantinopol, I, (1521-1660)*, în „A.I.I.A.I.”, VII, 1970, p. 355. Același discurs în scrierea despre istoria mănăstirii Pângărați, publicată de P. Ș. Năsturel, *Le Dit du monastère de Pângărați*, în „Buletinul Bibliotecii Române de la Freiburg”, X (XIV), 1986, p. 392-400; vezi și A. Pippidi, *Tradiția politică ...*, p. 26, nota 100. Acest tip de legitimare amintește de *porfirogeneia* bizantină. În *Viața Sfintei Theophanô*, prima soție a lui Leon VI, se menționează că acesta ar fi „primit ungerea din mitra (uterul)” mamei sale. Exprimări similare în *De administrando imperii* a lui Constantin Porfirogenetul cu referire la fiul său, Romanos („Însuși Dumnezeu te-a ales și te-a numit încă din mitra mamei

- tale pentru a-ți dăru *basileia*...” și la Andronic al II-lea, cf. G. Dagron, *op. cit.*, p. 58. De văzut de asemenea studiul aceluiași autor, *Nés dans la pourpre*, în „Travaux et mémoires”, 12, 1994, p. 105-142. Referirea se face la Vechiul Testament, în special la Ieremia, fiul lui Ezekia, vezi și *Isaia XLIX, 1, Ieremia, I, 5, Psalmi XXI, 10-11, LXX, 6*. Am insistat asupra acestor aspecte în studiul nostru *La circulation des pouvoirs dans les Pays Roumains au XVIIe siècle. Répères pour un modèle théorique*, în „New Europe College Yearbook”, 1998-1999, în curs de apariție.
- 23 *Învățăturile ...*, ed. cit., p. 381, respectiv, p. 379.
- 24 Cf. *La circulation des pouvoirs ...*; vezi și speciemenle de documente adunate de Gh. Mihăilă, *Originalul slavon al „Învățăturilor” și formația culturală a lui Neagoe Basarab, în Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, traducerea originalului slavon de Gh. Mihăilă, studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și Gh. Mihăilă, București, 1970, p. 86-95.
- 25 În manuscrisul pe care l-am putut consulta prin bunăvoința domnului profesor Andrei Pippidi trimiterile sunt următoarele: f. 34v (Cuvântul 9); f. 70v (Cuvântul 20); f. 98 (Cuvântul 1); f. 1v (Cuvântul 5). Manuscrisul a fost descoperit de profesorul Cesare de Michelis în Biblioteca de la Vatican și a fost studiat recent de Andrei Pippidi (*Noi considerații în legătură cu „Învățăturile lui Neagoe Basarab*, comunicare ce va fi prezentată la Sesiunea anuală de comunicări științifice a Institutului „Nicolae Iorga”, 16 nov. 1999) și două articole ce urmează să apară în „Revue des Études Roumaines”, respectiv în vol. coordonat de Ivan Biliarsky, *Les traditions hellénique et romaine dans le Sud-Est de l’Europe*, Paris, 2000.
- 26 Cf. *D.R.H.*, I, B, p. 209, doc. 124, text semnalat de P.Ș. Năsturel, *loc. cit.*
- 27 Textele rusești au fost de mult publicate, cea mai cunoscută ediție fiind aceea a lui Barsov, *Drevne-rysskie pameatniki sveaščennago veantaniea țarei na țarstvo*, Moscova, 1983. Recent au fost republicate în *L’idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 1993, p. 78-96 (text rus) respectiv p. 286-306 (traducere italiană); de văzut și comentariile Ninei V. Sinicyna la această ediție, p. XLVIII-XLIX. O recentă și deosebit de utilă discuție asupra acestor probleme o reprezintă teza de doctorat susținută la EHESS, Paris, de Marie-Karin Schaub, p. 329-333. Mulțumim și pe această cale domnului Alain Guery care ne-a înlesnit consultarea acestei lucrări pe care o dorim cât mai repede publicată.
- 28 Despre caracterul de excepție a acestor surse, vezi studiul nostru, *Les fondements ...*
- 29 Apariția ungerii efective în ceremonialul bizantin a pus multe probleme specialiștilor. Agostino Pertusi, *Potere sovrano e potere delegato a Bisanzio*, în *Simboli e simbologia nell’alto medioevo*, II, (= *Settimane di Studi del Centro italiano di studi sull’alto Medioevo*), Spoleto, 1976, p. 549-551, susține că ritul ar data încă de pe vremea Comnenilor, opinie împărtășită de Donald M. Nicol, „*Kaisersalbung*”. *The Unctions of the Emperor in Late Byzantine Coronation Ritual*, în „Byzantine and Modern Greek Studies”, 2, 1976, p. 37-53 și de Janet Nelson, *Symbols in Context. Ruler’s Inauguration Rituals in Byzantium and the West in Early Middle Ages*, în vol. său, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londra, 1986, p. 270 și urm. G. Dagron, *Empereur et prêtre ...*, este de părere că ungerea efectivă apare abia în 1208 cu ocazia încoronării lui Theodor Lascaris la Niceea. Originea sa occidentală este definitiv acceptată.
- 30 Primul document de ceremonial care menționează explicit existența ungerii efective este manuscrisul românesc 1839 *BAR* pe care-l vom publica curând. El datează din anii 1770.

- 31 **O surprinzătoare personalitate ...**, în care autorul arată necesitatea de a pune în legătură datele oferite de iconografie, sbornice și cronici. O poziție similară la D. Năstase, *Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits „miscellanées”*, în „Cyrillomethodianum”, V, 1981, p. 22-49; opiniile noastre în *L'idée impériale et les anciennes chroniques roumaines. Répères pour une histoire impossible*, în vol. coordonat de Ivan Biliarsky, *Les traditions hellénique et romaine ...*, deja citat.
- 32 Cf. Sorin Ulea în *Istoria artelor plastice din România*, I, București, 1968, p. 355 și urm, vezi și Pavel Chihaia, „**Învățăturile**” și **pictura exterioară moldovenească**, în vol. său *Artă medievală, II, Învățăături și mituri în Țara Românească*, București, 1998, p. 107. Gheorghe. Mihăilă, *(Istoriografia românească veche (sec. al XV-lea-inceputul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină și slavă*, în vol. său *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 104-164) identifică printre sursele lui Macarie și clasică lucrare *Viețile regilor sârbi*, pentru care vezi I. Radu Mircea, „**Les Vies des Rois et archevêques serbes**” et leur circulation en Moldavie, în „R.E.S.E.”, IV, 1966, 3-4, p. 394-412. Existau două manuscrise în Moldova: unul copiat la 1567 chiar de Azarie, discipolul lui Macarie, iar altul copiat probabil între anii 1560-1570.
- 33 Gh. Mihăilă (loc. cit., p. 118-119), consideră că opera lui Macarie e comandată de Petru Rareș, preluând ideile lui I. Bogdan, **Vechile cronici ...**, ediția citată, p. 320-335. De aceeași părere este și Pavel Chihaia, **Stratificări în cronicile din Moldova și iradierii ale acestora în Țara Românească**, în vol. cit., p. 186.
- 34 **Cronici ...**, p. 89 (text slav), respectiv p. 104-105 (traducere).
- 35 Textul original grec la M. Arranz, **Couronnement royal et autres promotions de la cour. (Les sacrements de l'institution de l'ancien Euehologe constantinopolitain, III-1)**, în „O.C.P.”, 56, 1990, p. 83-133. Pentru textele slave vezi bibliografia de la nota 4; traducerea textului de la 1532 în studiul nostru „**Sic Deus nobiscus quis contra nos?**” Mihnea III: **note de teologie politică**, în vol. **Național și universal ...**, p. 73-76. Pentru comparație, traducerea ms. 1790 BAR la Violeta Barbu și Gh. Lazăr, „**Coronatio**” ..., p. 62-67.
- 36 Cf. Bojovici, **op. cit.**, p. 338, *Viața Sfântului Simeon*, scrisă de Sf. Sava.
- 37 S. Ulea, loc. cit., p. 21, figura 2.
- 38 Iradierea romanului în cultura românească veche e un fapt stabilit, vezi N. Cartoian, **Istoria literaturii române vechi**, ediția a II-a, postfață și bibliografii de Dan Simonescu, prefață de Dan Zamfirescu, București, 1980, p. 137; D. Zamfirescu, **Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate**, București, 1973, p. 247-250. Pentru comparație a se vedea rolul Profetului Ilie care-l conduce de mână pe Ștefan cel Mare în fața Mântuitorului la biserica Sf. Ilie din Suceava, cf. Teodora Voinescu, **Portretele lui Ștefan cel Mare în arta epocii sale**, în vol. coordonat de Mihail Berza, **Cultura moldovenească în epoca lui Ștefan cel Mare**, București, 1964, p. 470. Rolul pe care și-l asumă Macarie este vizibil similar aceluia de intercesor cu veleități de profet.
- 39 **Isaia XI, 2**, vezi și **Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire**, tom XI, Paris, 1982, coloana 791.
- 40 Semnalăm aici prezența unor scrieri anti-armene în sbornicul de la Slatina, precum și figurarea armenilor între necredincioși în Judecata de Apoi de la Voroneț. Calitatea suveranului de protector al dreptei credințe este o constantă în Evul Mediu. Pentru comparație iată cum descria arhiepiscopul sârb Danilo II faptele lui Ștefan Uroș Dragutin (1276-1282): „A convertit mulți eretici din țara Bosniei la credința creștină (ortodoxă) și i-a botezat”, cf. Bojovici, **op. cit.**, p. 490. Modelul este de netă inspirație

bizantină, chiar tema Judecării de Apoi fiind, alături de Arborele lui Iesei, motiv preferat de Macarie, teme iconografice ajunse în Țările Române pe filieră athonită, deci isihastă, cf. S. Ulea, *L'origine et la signification ...*, p. 52-57; vezi și L.M. Clucas, *Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore?*, în „Byzantinische Zeitschrift”, 70, 2, 1977, p. 324-347, în special p. 332-335.

- 41 Pornirea anti-eretică este evidentă și în *Învățăături*: „Să nu ne înșelăm cumvaș, fraților, și să mergem după basnele și minciunile ereticilor ... Iar noi să credem cu tot sufletul și să mărturisim și nu cu vreo părere cumvaș, ci cu toată credința”, *Învățăături ...*, ediția 1970, p. 221 iar *Viața Sfântului Nifon* afirmă că scopul vieții este „să se ferească credința cea bună și să fie întreagă și aleasă de plevele și de neghina ereticilor”, apud. P. Chihaia, „*Învățăturile*” și *pictura exterioară ...*, p. 107.
- 42 Cf. *Vechile cronicî moldovenesti ...*, ediția citată, p. 324-326.
- 43 Datorăm multe din considerațiile de față articolului lui Z. Weisman, *Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King*, în „Biblica”, Istituto Pontificio Orientale, Roma, 57, 3, 1976, p. 378-398.
- 44 Cf. *Dictionnaire de la Bible*, sous la direction de H. Cazelles, *Supplement*, tom VI, Paris 1960, coloanele 717-718.
- 45 Cf. Matei, IX, 18; XIX, 14-15; Marcu, XVI, 18-20; vezi și Preot Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1993, p. 752.
- 46 Modelul veterotestamentar este aici întărit de exemplul lui Constantin cel Mare, monarhul creștin prin excelență. Precizăm că *Panegiricul Sfinților Împărați Constantin și Elena* pătrunsese în Moldova în variantă mediobulgară încă de la 1474, comandat fiind de Ștefan cel Mare, cf. Gh. Mihăilă, *Tradiția literară constantiniană, de la Eusebiu al Cezareei la Nichifor Calist Xanthopoulos, Eftimie al Târnovei și domnii Țărilor Române*, în vol. său *Cultură și literatură română veche în context european. Studii și texte*, București, 1979, p. 281-332 (ediția textului) și p. 217-280 (comentarii). Misiunea suveranului este un fapt de regăsit peste tot în lumea creștină, vezi pentru comparație Vladimir Vodoff, *Remarques sur la valeur du terme „tsar” appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle*, în „Oxford Slavonic Papers”, XI, 1978, p. 34 și urm.
- 47 Cf. *La peinture extérieure moldave ...*, p. 287-288; pentru rolul lui Nathan și relația sa cu David a se vedea *Dictionnaire de la Bible ...*, col. 718, respectiv *Dictionnaire de Spiritualité ...*, col. 790-791.
- 48 Philippe Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, 1994, p. 317 și urm.
- 49 Acest tip de strategie retorică nu e unic. Epoca kralului Milutin (1282-1321) „se caractérise non seulement par une byzantinisation sensible des usages à la cour de Serbie, mais aussi par une restitution historico-littéraire d'événements cruciaux vieux d'un siècle ou un peu moins”, exemplul cel mai concludent fiind *Viața Sfântului Sava și Elogiul Sfântului Sava*, operele lui Theodosie de Hilandar, cf. Bojovici, *op. cit.*, p. 455.
- 50 Cf. Carmen-Laura Dumitrescu, *Pictura murală din Țara Românească în secolul al XVI-lea*, București, 1978, p. 49-51.
- 51 *Ibidem*, p. 52, fig. 12, 13.
- 52 Vezi portretele lui Mircea Ciobanul și Petru cel Tânăr la mănăstirea Snagov. În acest din urmă caz, domnul este „încoronat de îngeri” dar frații săi, la rândul-le cu coroană pe cap, sunt lipsiți de prezența trimișilor lui Dumnezeu. Apare limpede astfel diferența între cei aleși și cel intrat în dreptul alegerii sale, cf. Carmen-Laura Dumitrescu, *op. cit.*, fig. 18 și 19. Interesant este că în primul caz apare și doamna

Chiajna încoronată de îngeri. Or, Chiajna era fiica lui Petru Rareș, formată într-un mediu cultural și politic de factură sârbo-bizantină. Autoarea susține că prezența Chiajnei „trebuie să fi fost legată de ceremonia de încoronare a voievodului, care, în virtutea obiceiului de tradiție imperială bizantină, nu putea avea loc decât atunci când voievodul se căsătorea, sau, bineînțeles, când era deja căsătorit. Astfel încât și soția participa la ceremonia de mirungere, simbol al învestiturii” (p. 58-59). Că existența mirungerii este discutabilă, tocmai încercăm să precizăm. Cât despre asocierea încoronării cu nunta monarhului, nimic nu lasă să se întrevadă o atare obligativitate, cf. M. Arranz, *loc. cit.* și bibliografia de la nota 4. Ștefan Rareș, bunăoară, nu era căsătorit în momentul încoronării.

<sup>53</sup> Cf. Stoica Nicolaescu, **Documente slavo-române cu privire la relațiile Țării românești și Moldovei cu Ardealul în secolele XIV-XVI**, București, 1905, p. 209-212, respectiv D.R.H., I, B, p. 82. În ultimul caz credem că sensul este acela sugerat de formula întrebuițată de Ștefăniță Lupu; reținem și documentul de la Ștefan Surdul: „rogu-te unsule al lui Hristos și moștenitor al micimii noastre”, cf. D.I.R., B, secolul al XVI-lea, vol. IV, doc. 61, 1592, iulie 15, p. 53-54. Peste modelul veterotestamentar se suprapune cel hristologic (**Psalmul XLIV, 8, Filipeni, II, 9**, etc): „Le Christ a été choisi par son Père et élevé à la monarchie universelle à cause de ses mérites (sa Passion). Mais il était roi dès sa conception (par son lignage humain royal) et de toute éternité (nature divine du roi céleste)”, Ph. Buc, *op. cit.*, p. 316. Este în fapt vorba de aplicarea sintagmei *Deus per naturam, deus per gratiam*, admirabil studiată de Ernst Kantorowicz, „*Deus per naturam, deus per gratiam*”. **A Note on Mediaeval Political Theology**, în „*Harvard Theological Review*”, XLV, 1952, p. 253-277, reeditat în vol. postum **Selected Studies**, New York, 1965, p. 122-137.

<sup>54</sup> G. Dagron, **Empereur et prêtre ...**, p. 284.

<sup>55</sup> În această chestiune opinia lui Sorin Ulea este considerabil diferită dar credem că mai are nevoie de argumente, cf. **O surprinzătoare personalitate ...**, p. 45-47.

## „Istoria mărunță” și viața la hotare în raportul lui Osman Aga din Timișoara

O seamă de cercetări minuțioase de acum patru decenii ne îndeamnă să-l includem pe Osman Aga (circa 1671 - ?) printre cronicarii care au trăit la Timișoara și au scris despre acest oraș otoman.

În lucrarea sa fundamentală despre istoriografia otomană,<sup>1</sup> Frantz Babinger a presupus în mod îndreptățit, că Osman Aga, fost ofițer (*odabaşı*) și, din 1700 interpret al divanului eyaletului Timișoara, nu ar fi doar autorul unor memorii cu caracter autobiografic. Presupunerea lui Babinger a devenit, după cel de al doilea război mondial, punctul de pornire al cercetărilor întreprinse de Richard F. Kreutel și Bernard Lewis.

Analiza paleografică atentă, dublată de critica internă a unor manuscrise anonime, l-au determinat pe Richard F. Kreutel, exegetul scrierilor lui Osman Aga, să-i atribuie, pe lângă memoriile semnalate încă din 1927 de Franz Babinger, paternitatea următoarelor lucrări:<sup>2</sup>

1. **Tarih-i Nemçe** (*Istoria germanilor*).

2. O scurtă istorie a sultanilor și marilor viziri din Imperiul otoman în perioada cuprinsă între pacea de la Karlowitz (1699) și pacea de la Passarowitz (1718).

3. **Kitab-i İnşa** (*Cartea diplomaticii*), însoțită de un apendice intitulat **Tercümanlara lazîm bazî mükâlemeler** (Unele pilde necesare <convorbirilor> interpreților).

4. Un manuscris lipsit de titlu, introducere și de orice însemnare a scribului, care este de fapt un raport despre momentele însemnate din activitatea lui Osman Aga ca traducător și diplomat aflat în slujba beglerbegilor din Timișoara și Belgrad.

Le mai putem adăuga, sub rezerva unei viitoare cercetări și analize paleografice comparate, manuscrisul păstrat odinioară la biblioteca liceului Gheorghe Lazăr din Sibiu sub numărul 7773, aflat în prezent în depozitul arhivei din aceeași localitate.

În cele ce urmează nu ne vom opri asupra primelor trei lucrări ale lui Osman Aga. Vom stăruî, în schimb, asupra memoriului lui Osman Aga, care pune în lumină locul ocupat de viața de la hotarele Imperiului Otoman cu „Sfântul Imperiu Romano-German” în relațiile stabilite între cele două state.

Lipsit de titlu și introducere, manuscrisul olograf al lui Osman Aga păstrat la Viena, la **Österreichische Nationalbibliothek**, sub cota Mxt. 657, dezvăluie unele aspecte ale așa-zisei „istorii mărunțe” (*la petite histoire*) de după 1699, într-o perioadă de acalmie, proprie relațiilor dintre otomani și imperiali. Este vorba de o lucrare cu caracter autobiografic pronunțat, scrisă sub forma unui raport amplu, căruia i-au fost anexate scrisori reprezentative pentru corespondența purtată de autoritățile otomane cu comandanții militari imperiali aflați la granița dintre cele două state. Observațiile și părerile consemnate de Osman Aga în raportul său sunt cu atât mai interesante și mai



valoroase, cu cât ele diversifică și nuanțează cunoștințele noastre generale și stereotipe despre evenimentele petrecute în anii 1703 - 1709. Acesta este, de fapt, cadrul cronologic al raportului întocmit de Osman Aga la 7 ramazan 1137 după Hegira, respectiv la 20 mai 1725.<sup>3</sup> Interesul stârmit de acest manuscris cu caracter autobiografic justifică așadar, publicarea de către Richard F. Kreutel, în 1966, a traducerii sale în limba germană sub titlul atribuit: **Zwischen Paschas und Generälen**.<sup>4</sup> Totodată, încercarea editorului de a stabili, în cadrul aparatului critic, autenticitatea și veracitatea evenimentelor consemnate de Osman Aga confirmă manuscrisului valoarea ca izvor istoric. Este vrednic de menționat faptul că această lucrare redă „pe viu” modul în care s-au produs conflictele de graniță și în care reprezentanții celor două imperii și-au pus în joc întreaga iscusință pentru a tărăgăna, potrivit ordinelor primite, rezolvarea lor.

Motivul pentru care „Sfântul Imperiu Romano-German” s-a străduit să păstreze *status-quo*-ul de la granița cu Imperiul otoman au izvorât din primejdia reprezentată de lupta pe două fronturi. Dispuns să sacrifice bani și chiar o parte a prestigiului său, Imperiul, implicat în războiul cu Franța pentru succesiunea la tronul Spaniei, a căutat să zădărnicească încheierea alianței între răsculații curuți conduși de Francisc Rákóczy al II-lea și Poartă.

La rândul său, Imperiul otoman, sleit de războiul îndelungat purtat împotriva imperialilor și de pierderile teritoriale suferite în Ungaria, abia a putut face față unei crize interne grave. Perspectiva transformării revoltei ienicierilor din august 1709 într-o răscoală populară generalizată a dus la înlocuirea sultanului Mustafa al II-lea cu Ahmed al III-lea. Dar rezolvarea treptată a crizei interne a însemnat și crearea terenului favorabil demersurilor întreprinse de reprezentanții Franței pentru a determina Poarta să încheie cu Francisc Rákóczy al II-lea o alianță îndreptată împotriva Curții de la Viena. Un timp, marii demnitari otomani au refuzat, în mod constant, să adopte planul francez de angrenare a „Sfântului Imperiu Romano-German” în lupta pe două fronturi: pe cel francez, în apus, și pe cel otomano-curuț, în sud-est. Această atitudine oficială a Porții nu a exclus însă tendințele abuzive și războinice ale unor comandanți militari otomani de la hotarele cu „Sfântul Imperiu Romano-German.”

Dimpotrivă, dorința Porții de a menține pacea cu orice preț a rămas la fel de fermă, așa cum rezultă din observațiile și însemnările lui Osman Aga. În această privință raportul său este o mărturie prețioasă pentru politica din anii 1699 - 1715 a celor două imperii rivale. După această dată conflictul armat a fost dezlănțuit de expediția marelui vizir Damad Ali pașa în Moreea împotriva Venetiei, aliatul „Sfântului Imperiu Romano-German.” Declarației oficiale de război, adresată Porții de Curtea de la Viena i-a urmat expediția victorioasă a prințului Eugeniu de Savoia, care a atacat, până la încheierea păcii de la Passarowitz (1718), cetățile Petrovaradin, Timișoara și Belgrad.

Printre faptele aparent „mărunte” consemnate în raportul lui Osman Aga se numără câteva momente semnificative ale carierei sale de translator și diplomat aflat în slujba comandanților militari ai cetăților Timișoara și Belgrad. Este vorba, în primul rând, de solia sa la Francisc Rákóczy al II-lea, conducătorul curuților răsculați, în vederea rezolvării litigiilor generate de circulația negustorilor musulmani dincolo de Mureș. În al doilea rând, amintim implicarea eficientă a lui Osman Aga în rezolvarea litigiilor amintite și în stabilirea hotarului din Bosnia între cele două imperii.

Din punctul de vedere al valorii și însemnătății sale, ca izvor istoric, raportul lui Osman Aga este vulnerabil datorită faptului că autorul a consemnat evenimentele la multă vreme de la producerea lor. Este vorba de un interval de 24 de ani de la data la care a avut loc primul eveniment relatat și de o perioadă de 15 ani după ultimul fapt consemnat.<sup>5</sup> În aceste împrejurări, dubiile cu privire la rigoarea cronologică a expunerii lui Osman Aga sunt îndreptățite. Există așadar, un coeficient de eroare pus în lumină de textul tradus de Richard F. Kreutel, deși Osman Aga s-a străduit să dateze cât mai exact cu putință atât evenimentele narate cât și scrisorile transcrise, care i-au aparținut lui Francisc Rákóczy al II-lea, beglerbegului de Timișoara, Ali pașa și generalului din Seghedin, baronului Globitz. Printre inadvertențele cronologice frapante ale raportului întocmit de Osman Aga se află, pe de o parte, postdatarea cu 7 luni a asediului cetății Seghedin de către Francisc Rákóczy al II-lea. Din izvoarele și istoriografia europeană reiese că Francisc Rákóczy al II-lea și-a cantonat trupele în fața Seghedinului în octombrie - noiembrie 1703<sup>6</sup> și nu în perioada 20 iulie - 15 august 1704 (17 rebi-ül-evvel - 17 rebi-ül-ahîr 1115 H), așa cum rezultă, în mod eronat, din raportul lui Osman Aga.<sup>7</sup> Pe de altă parte, și datarea - la sfârșitul anului 1705 și începutul anului 1706 - a soliei lui Osman Aga la Francisc Rákóczy al II-lea constituie tot o inadvertență cronologică. Se pare că această solie poate fi plasată în intervalul ianuarie - aprilie 1707<sup>8</sup>, datare care trebuie pusă în legătură cu cea de a doua expediție a lui Francisc Rákóczy al II-lea în Transilvania.<sup>9</sup>

Cercetând și alte confuzii cronologice, am ajuns la concluzia că acestea privesc aproape în exclusivitate evenimentele din anii 1705 - 1707, adică proclamarea lui Francisc Rákóczy al II-lea ca principe al Transilvaniei și intervenția militară a feldmareșalului conte Louis d'Herbeville în Transilvania împotriva lui Francisc Rákóczy al II-lea. Potrivit lui Osman Aga, Rákóczy ar fi fost proclamat rege al Transilvaniei,<sup>10</sup> știre pe care solul ar fi aflat-o în timpul misiunii sale în Transilvania din perioada ianuarie - aprilie 1707. În realitate, dieta parțială a Transilvaniei, reunită la Alba-Iulia la 6 iulie 1704, a hotărât înscăunarea lui Rákóczy doar ca principe. El a aflat hotărârea stărilor privilegiate numai în vremea când a asediat cetatea Seghedin (20 iulie - 15 august 1704). Osman Aga a plasat însă călătoria lui Francisc Rákóczy al II-lea în Transilvania, în mod greșit, după ridicarea asediului cetății Seghedin, deoarece îl însoțise numai în parte. Nu este vorba de expediția din toamna anului 1705 încheiată cu înfrângerea lui Rákóczy la Jibou (11 noiembrie). Itinerariul urmat de Rákóczy de la Munakacevo prin Ungvár spre Transilvania corespunde mai degrabă călătoriei din 1707, care a avut ca destinație Târgu Mureș, unde stările privilegiate întrunite în dietă i s-au supus.

Memoria l-a indus în eroare pe Osman Aga și în ceea ce privește intervenția militară a feldmareșalului conte d'Herbeville în Transilvania. Autorul a contopit evenimentele petrecute în 1705 cu cele din 1707, dat fiind că această intervenție s-a încheiat cu lupta de la Jibou. În 1707, d'Herbeville nu s-a mai aflat pe teatrul de război imperial din Ungaria și Transilvania, ci în Bavaria, în calitate de comandant militar al trupelor imperiale.<sup>11</sup>

De altfel și episodul uciderii unui grup de 55 de negustori originari din Timișoara și Belgrad în orașul Kecskemét de către cetele de haiduci sârbi aflați în slujba trupelor imperiale se caracterizează printr-o nouă inadvertență cronologică. În realitate, uciderea

celor 55 negustori reținuți de curuți a avut loc în martie-aprilie 1707<sup>12</sup> și nu în octombrie 1706.<sup>13</sup>

Exceptând inadvertențele cronologice menționate, raportul întocmit de Osman Aga este un izvor reprezentativ nu numai pentru „istoria mărunță” a graniței din Banat între cele două imperii, ci și pentru concepția islamică asupra războiului. Întocmai ca pentru orice luptător musulman de la frontarii, și pentru Osman Aga războiul a însemnat de fapt lupta pentru credință, pentru Islam. În discuția sa cu generalul marchiz Desalleurs, în cursul căreia și-a exprimat nemulțumirea față de răspunsul primit din partea lui Francisc Rákóczy al II-lea la solia sa, Osman Aga nu s-a sfiit să pună pe seama situației din Ungaria toate pierderile teritoriale și înfrângerile suferite de Poartă începând din 1683. În antiteză cu scopul războaielor purtate de statele europene, respectiv hegemonie și extindere teritorială, Osman Aga a insistat asupra caracterului religios, de război sfânt (*djihad*), dobândit de orice expediție otomană: „în conflictul și în lupta noastră cu regii creștini este vorba de credință; voi însă luptați unul împotriva celuilalt numai pentru rang și ocuparea pământului.”<sup>14</sup>

De altfel raportul lui Osman Aga, care se află și el sub semnul scăpărilor proprii istoriografiei otomane (incoerență, lipsă de logică internă și echilibru în relatarea evenimentelor), ne dezvăluie și mentalitatea caracteristică funcționarilor otomani mărunți și înalți din această regiune de margine a Imperiului Otoman. În plus, inadvertențele cronologice, pe care le punem pe seama unui *lapsus memoriae*, ne susțin îndoiala exprimată în primul rând de Richard F. Kreutel și Friederich Kornauth cu privire la credibilitatea acestui izvor. Verificarea faptelor și evenimentelor relatate de Osman Aga a fost și va rămâne problematică datorită caracterului lor periferic, propriu „istoriei mărunte” și în urma situării lor în afara marelui flux al dezvoltării istorice reflectat de izvoare. În aceste împrejurări, Richard F. Kreutel și Friederich Kornauth au putut verifica, pe baza documentelor din fondul **Turcica** de la Haus-Hof-und Staatsarchiv din Viena, numai o parte a însemnărilor lui Osman Aga cu privire la obiectul negocierilor purtate cu reprezentanții imperiali în anii 1708 - 1709. În 1966, la data publicării, în traducere, a raportului lui Osman Aga nu a existat posibilitatea verificării sale cu alte izvoare contemporane, deoarece primul volum al cronicii **Nusretname**, redactată de Silahdar Fındıklılı Mehmed Aga, cuprindea doar evenimentele petrecute între anii 1695 - 1699.<sup>15</sup> Cercetarea comparativă a acestui raport cu cronica lui El Hadj Ibrahim Naimeddin Tîmîșvarî, cu alte izvoare otomane și europene, ar putea completa, fără îndoială, dacă nu chiar verifica, faptele proprii „istoriei mărunte.”

Nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că în raport poate fi cuprinsă și o distorsiune nesemnificativă a adevărului istoric, în măsura în care aceasta a slujit la subinierarea și la accentuarea însemnătății medierii diplomatice a lui Osman Aga. Episoadele semnificative ale activității diplomatice desfășurate de Osman Aga din însărcinarea beglerbegului de Timișoara și a sandjakbegului de Belgrad se înlănțuie și se întregesc, oferind, uneori, o lectură palpitantă.

Textul raportului începe *ex abrupto*, prin redarea scrisorii adresate beglerbegului de Timișoara, Izmirli Ali pașa, de către conducătorul curuților răsculați, Francisc Rákóczy al II-lea, care solicita, în octombrie-noiembrie 1708, ajutor militar otoman pentru cucerirea cetății Seghedin. Ordinul ferm al Porții, de menținere cu orice preț a

păcii încheiate în 1699 la Karlowitz cu „Sfântul Imperiu Romano-German”, a fost folosit de beglerbegul de Timișoara ca temei al refuzului<sup>16</sup> de a-i acorda lui Rákóczy ajutorul cerut. Și solia lui Rákóczy, trimisă la Poartă prin mijlocirea beglerbegului s-a confruntat cu același refuz,<sup>17</sup> acesta fiind motivul înrăutățirii relațiilor dintre răsculații unguri și autoritățile otomane din eyaletul Timișoara. Deteriorarea acestor relații s-a produs rapid, ea manifestându-se, mai întâi, prin hărțuirea negustorilor și supușilor otomani din Timișoara și Belgrad, care făceau comerț pe teritoriul controlat de răsculații curuți. După părerea lui Osman Aga, era vorba de un act de răzbunare, constând în reținerea abuzivă, sub pretexte rizibile, a negustorilor otomani, greci și armeni din Imperiul otoman. Acestei vexațiuni i s-au mai adăugat și alte abuzuri, având același scop de păgubire a negustorilor: vămuirea mărfii în monedă de argint și la tarife maxime, impunerea prețurilor maxime, care reprezentau în realitate jumătate din prețul de achiziție a mărfii, stabilirea parității monezii de cupru bătută de curuți cu moneda de argint, precum și limitarea desfacerii obligatorii a mărfii la numai două orașe: Debretin și Kecskemét.<sup>18</sup> Mai mult, litigiul provocat de obligativitatea desfacerii mărfii la prețul impus de curuți s-a dovedit a fi cauza principală a conflictului izbucnit între autoritățile eyaletului Timișoara și cele ale teritoriului controlat de Francisc Rákóczy al II-lea.

Arestarea, la Kecskemét, a unui număr de 55 negustori, care refuzaseră să-și vândă marfa în condițiile impuse și încercaseră să se întoarcă în eyaletul Timișoara,<sup>19</sup> a constituit obiectul eforturilor diplomatice ale lui Osman Aga. Raportul său cuprinde relatări amănunțite referitoare la acest punct nevralgic al negocierilor succesive duse de Francisc Rákóczy al II-lea, cu împuternicitul său, generalul Bercsenyi, iar apoi cu reprezentanții „Sfântului Imperiu Romano-German.” Pe lângă eliberarea celor 55 de negustori reținuți la Kecskemét, solia lui Osman Aga a mai avut ca scop rezolvarea diferendului creat de furtul unei cirezi de 250 de vite, proprietatea crescătorilor de vite din Seghedin. Aflată la pășune în ținutul Cenadului, adică pe pământ otoman, cireada fusese furată de husarii unguri din Makó, Pap György și Jovái Mihály,<sup>20</sup> și dusă peste râul Mureș. Implicarea autorităților eyaletului Timișoara în rezolvarea acestui litigiu a fost impusă nu numai de faptul că furtul avusese loc în ținutul Cenadului, un *khass* al cetății Timișoara,<sup>21</sup> ci și de obligația de a proteja cireada amintită în schimbul încasării taxei de pășunat. În fine, Osman Aga a primit din partea beglerbegului de Timișoara și misiunea de a negocia și obține răscumpărarea bănească (*prețul sângelui*) cerută de rudele negustorilor musulmani jefuiți și uciși în Transilvania, lângă Turda, de către unguri. Pentru a-i conferi credibilitatea necesară, lui Osman Aga i s-a înmănat câte un memoriu pentru fiecare litigiu ce constituie obiectul negocierilor încredințate de beglerbegul de Timișoara. Tot în acest scop, în suita sa de 10 persoane, au fost incluși și reprezentanți ai negustorilor din Timișoara.<sup>22</sup>

Relatarea soliei lui Osman Aga la Francisc Rákóczy al II-lea reflectă totodată modul în care un reprezentant al lumii otomane a perceput nu numai evenimentele însemnate din viața politică a Transilvaniei, ci și normele de comportament din lumea aristocrației. Osman Aga le-a acordat, datorită importanței lor, atenția cuvenită alegerii și proclamării lui Francisc Rákóczy al II-lea ca principe al Transilvaniei. Astfel prezentarea succintă a modului în care avusese loc alegerea și proclamarea principelui în localitățile supuse lui Francisc Rákóczy al II-lea corespunde numai în linii mari realității istorice.

Potrivit informațiilor lui Osman Aga nobilii din Transilvania s-ar fi reunit la Bistrița pentru a-l alege ca principe pe Francisc Rákóczy al II-lea, care le-a depus jurământul de credință. În realitate, este vorba de contopirea unor evenimente localizate și dateate greșit, dat fiind faptul că Osman Aga nu a participat la dieta de la Bistrița. El s-a despărțit la râul Șieu<sup>23</sup> de Francisc Rákóczy al II-lea, îndreptându-se spre Cluj. De fapt, la Bistrița avusese loc prima întâlnire a lui Francisc Rákóczy al II-lea cu reprezentanții nobilimii, acolo desfășurându-se ceremonia de prezentare a condițiilor de alegere, de prestare a jurământului de credință în fața stărilor privilegiate, urmată de înscăunarea sa, la 7 aprilie 1707, cu ocazia dietei de la Târgu Mureș. Mult mai interesantă ne apare descrierea modului în care a avut loc proclamarea alegerii principelui pe tot teritoriul care i s-a supus lui Francisc Rákóczy al II-lea. Raportul lui Osman Aga redă într-o manieră aproape cinematografică goana curierilor din oraș în oraș, din sat în sat, pentru a vesti din șa, „în sunetul cornului și în răpăitul tobelor”,<sup>24</sup> alegerea noului „voievod” al Transilvaniei. Acest raport dovedește totodată faptul că în satele și orașele pe care le-a străbătut în Transilvania, Osman Aga a luat parte la astfel de adunări ale populației. Tâlmaciul divanului din Timișoara a fost impresionat de ceremonia anunțării alegerii principelui, după cum și normele de comportament din lumea aristocrației par să-l fi surprins în mod deosebit. Este vorba de primirea făcută soției principelui Sieniawski, în prezența lui Osman Aga, de către generalul marchiz Desalleurs. Pentru reprezentantul unei lumi și culturi fundamental deosebite de cea europeană, eticheta franceză după care s-a desfășurat primirea prințesei Sieniawska a însemnat „un șir de nenumărate plecăciuni și politeți.”<sup>25</sup> Ele au fost urmate de însoțirea oaspetelui ținut de mână de marchizul Desalleurs până în colțul în care stătea Osman Aga. Prințesa Sieniawska s-a impus nu numai prin frumusețea, costumele bogat împodobite, tivite cu blană de samur cusută pe atlas auriu, ci și prin rangul său înalt, căruia i-a corespuns o suită de însoțitori poloni și 6-7 trăsurile trase de câte 6 cai.<sup>26</sup>

Salutul musulman „selâm aleyküm” (*pace peste voi*)<sup>27</sup> cu care principesa l-a întâmpinat pe Osman Aga dovedește că aceasta nu era străină de lumea otomană. De altfel întrebările delicate și intime puse lui Osman Aga în legătură cu normele musulmane de căsătorie și de concubinaj și cele referitoare la familia proprie pledează pentru acest lucru. Prin apartenența sa la lumea de la granița otomană, ca și prin costumele sale, Osman Aga i-a apărut ca o curiozitate, care a creat momente „picante”<sup>28</sup> în cursul vizitei prințesei Sieniawska la marchizul Desalleurs. S-ar putea ca Osman Aga să fi folosit acest episod pentru a-și pune în valoare prezența de spirit și capacitatea de a ieși, în mod elegant, dintr-o situație stânjenitoare.

Calitățile sale de diplomat i-au nuanțat atitudinea intransigentă atunci când îndeplinirea însărcinărilor primite de la beglerbegul de Timișoara și de la sandjakbegul de Belgrad au impus-o.

În discuția sa cu marchizul Desalleurs, Osman Aga nu s-a sfiit să folosească termeni duri cu privire la negocierile duse cu generalul Bercsényi, convinși fiind că vor fi aduși la cunoștința lui Rákóczy. Aceasta a fost doar o cale prin care tâlmaciul din Timișoara și-a exprimat nemulțumirea profundă față de pertractările și subterfugiile la care recursese împotriva lui Rákóczy. Deși Osman Aga a dispus de câte un memoriu documentat pentru fiecare obiect al misiunii sale, generalul Bercsényi i-a cerut, totuși,

redactarea unui raport care să le cuprindă pe fiecare în parte. Uciderea musulmanilor lângă Turda trebuia judecată de Rákóczy, avându-se în vedere faptul că această crimă se săvârșise pe pământul Transilvaniei.<sup>29</sup>

Din păcate, litigiile care făcuseră obiectul soliei încredințate lui Osman Aga par să-și fi găsit doar o rezolvare parțială. Este cazul negustorilor reținuți la Kecskemét, pentru care s-a dispus numai eliberarea, nu și restituirea sumelor încasate în monedă de argint ca vamă. Nu s-a pronunțat, în schimb, nici o hotărâre a autorităților curuților cu privire la litigiul generat de furtul cirezii aparținând crescătorilor de vite din Seghedin, motivul invocat fiind efectuarea unor cercetări viitoare.<sup>30</sup>

Osman Aga a avut tot temeiul să protesteze împotriva modului în care litigiile mai mult nu fuseseră soluționate, cerându-i satisfacție lui Rákóczy în numele beglerbegului de Timișoara. Faptul că nici Poarta și nici beglerbegul de Timișoara nu încheiaseră o alianță cu Francisc Rákóczy al II-lea nu îl scuteau pe cel din urmă de asumarea pagubelor pricinuite.<sup>31</sup> În același timp, Osman Aga a ocolit cu iscusință răspunsul la problema sprijinului militar otoman cerut de Rákóczy, invocând în mod diplomatic necesitatea respectării de către Poartă a păcii încheiate la Karlowitz.<sup>32</sup> La data la care tâlmaciul divanului din Timișoara și-a exprimat deschis, fără menajamente, nemulțumirea în fața marchizului Desalleurs el nu știa câtă dreptate avea. Eliberarea celor 55 de negustori arestați la Kecskemét fusese o făgăduială deșartă a generalului Bercsényi, făcută doar pentru a-i oferi o satisfacție minimă. În realitate, generalul nu s-a grăbit deloc să-i pună pe negustori în libertate, aceștia ajungând din nou prizonieri ca urmare a ocupării orașului Kecskemét de către comandantul imperial de Brod, colonelul Kovay și de husarii sârbi. Amăgiți de făgăduiala lui Kovay, că viața și bunurile le sunt garantate, cei 55 de negustori au devenit victimele husarilor sârbi, care le-au confiscat 70-80 de pungi cu monezi de aur, luându-le apoi și viața.<sup>33</sup>

Asasinarea negustorilor otomani la Kecskemét a pus în lumină eșecul deplin înregistrat de solia lui Osman Aga, constituind totodată – din punctul de vedere al autorităților de la Istanbul – o încălcare gravă a prevederilor păcii încheiate în 1699. Cererile de satisfacție adresate de beglerbegul de Timișoara, Ali pașa, baronului de Globitz, generalul din Seghedin, constituie începutul corepondenței îndelungate, care a dus la întâlnirea plenipotențiarilor otomani și imperiali la Slankamen.

Din corespondența inclusă de Osman Aga în raportul său se desprind atitudinile divergente ale celor două părți. Autoritățile otomane, beglerbegul de Timișoara și marele vizir s-au străduit să impună, în conformitate cu prevederile tratatului de la Karlowitz, rezolvarea acestui caz de violare a păcii. Osman Aga a definit atitudinea comandanților militari<sup>34</sup> sub a căror jurisdicție intrase litigiul amintit, în strânsă legătură cu declinarea succesivă a competenței lor în luarea unei decizii, dată fiind dependența regiunilor de la granița otomană de Consiliul Aulic de Război (*Hofkriegsrat*). Subordonarea față de Consiliul Aulic de Război le-a asigurat plenipotențiarilor imperiali atât un pretext plauzibil cât și o misiune comodă, ei având doar obligația de a transmite informații despre mersul negocierilor și pretențiilor bănești exprimate de otomani. Distanța mare între Viena și Slankamen, timpul îndelungat necesar adoptării și transmiterii deciziilor imperiale au fost percepute de Osman Aga ca motive eficiente de amânare.

Ele singure nu justifică însă întru totul durata mare a negocierilor, estimată de Osman Aga în mod contradictoriu: mai întâi la un interval de 4-5 luni,<sup>35</sup> iar mai apoi

la o perioadă de 16 luni.<sup>36</sup> Luând în calcul durata de 16 luni a negocierilor, din momentul în care Ibrahim pașa din Belgrad a murit, s-ar putea presupune că tratativele ar fi început în iulie 1707. Impuse de intervențiile marelui vizir, tratativele de la Slankamen au fost complicate de plenipotențiarilor imperiali, care au invocat o serie de incidente provocate de otomani. Discuțiile purtate de plenipotențiarilor otomani sub conducerea lui Ibrahim Efendi din Belgrad în jurul cazului de la Kecskemét au avut scopul de a obține despăgubiri atât pentru banii și bunurile luate de husarii sârbi cât și pentru uciderea negustorilor otomani. De altfel baronul de Nehem, generalul din Petrovaradin, conducătorul delegației imperiale, a condiționat, nu numai din proprie inițiativă,<sup>37</sup> ci și la ordinul primit de la Viena,<sup>38</sup> negocierea acestui caz de rezolvarea litigiilor similare din Bosnia. Amânat într-un mod similar cu incidentul pentru care otomanii ceruseră satisfacție la Slankamen, cazul negustorilor de cai, supuși imperiali jefuiți și uciși în Bosnia, nu a fost luat în seamă de sandjakbegul acelei provincii. La fel ca și generalul din Seghedin, baronul de Globitz a invocat pretexte asemănătoare, tocmai pentru a nu da curs cererilor de satisfacție și de restituire a bunurilor prezentate de generalii imperiali din Brod și Ossijek.<sup>39</sup> După părerea sandjakbegului de Bosnia, negustorii de cai, cărora li se furaseră 2000 de galbeni, fiind apoi uciși de locuitorii din regiunea Gracanina,<sup>40</sup> erau vinovați de propria lor soartă. În călătoria lor spre Bosnia Sarayi (Sarajevo), ei nu ar fi trebuit să accepte tovărășia unor necunoscuți. Mai mult, plenipotențiarilor imperiali nu au scăpat niciodată prilejul de a le reproșa reprezentanților otomani simpatia și sprijinul acordat răsculaților curuți. În viziunea lui Osman Aga, confruntarea diplomatică de la Slankamen s-a transformat într-un carusel al litigiilor, pentru care părțile au cerut insistent satisfacție și despăgubiri. Nu în mod întâmplător, plenipotențiarilor otomani au insistat asupra numărului mare de diferende pe care autoritățile imperiale aveau să le rezolve: „Dacă voi ne prezentați o reclamație, atunci noi o vom întâmpina pe aceasta cu 20 de revendicări pe care voi nu le-ați rezolvat și care sunt încă în suspensie.”<sup>41</sup>

Tensiunile iscate între plenipotențiarilor otomani și cei imperiali au fost generate și de justificările prezentate de cei din urmă în legătură cu deznodământul negustorilor din Timișoara și Belgrad. Ei își asumaseră doar riscul de a face comerț într-o zonă nesigură, în care nu aveau ce căuta.<sup>42</sup> În același timp refuzul mascat al părții imperiale de a rezolva acest litigiu, cererea de a se plăti 120 de pungi de monezi de argint<sup>43</sup> ca despăgubire pretinsă de moștenitorii negustorilor uciși, reprezintă numai câteva aspecte ale dificultăților care au adus tratativele în impas. Osman Aga a considerat, în mod îndreptățit, că incompatibilitatea obiceiurilor și legilor<sup>44</sup> în vigoare în cele două imperii fusese piedica principală în calea tratativelor. De altfel, răspunsul plenipotențiarilor otomani cu privire la rezolvarea litigiilor din Bosnia cu imperialii constituie un exemplu grăitor în acest sens: „aceste cazuri trebuie negociate potrivit cerințelor dreptului islamic și pe baza declarațiilor martorilor oculari și voi știți ce greu ar fi dacă pentru fiecare caz în parte ar trebui să vină aici, din cele două părți, toți acești oameni”.<sup>45</sup>

Nici amenințările și deplasarea trupelor din garnizoana cetăților Belgrad și Bögürdelen<sup>46</sup> la ordinul lui Ibrahim pașa, sandjakbegul de Belgrad, și nici înscenarea unui atac asupra Sirmiumului, teritoriu imperial, nu au reușit să scoată tratativele din impas. Dimpotrivă, ele au avut efectul contrar celui scontat. Consiliul Aulic de Război s-a folosit de căi ocolite pentru a-și comunica nemulțumirea autorităților centrale de

la Istanbul, care l-au chemat la ordine pe Ibrahim paşa, sfătuindu-l în mod insistent să nu recurgă „la forţă ci la precauție.”<sup>47</sup> Nesocotirea recomandărilor primite de la Poartă l-au expus din nou pe Ibrahim paşa pedepsei cu decapitarea, în cazul unei noi reclamații din partea Consiliului Aulic de Război, dat fiind că el și-a permis să-l rețină 20 de zile pe interpretul imperial Lakowitz.

Doar moartea lui Ibrahim paşa (octombrie 1708),<sup>48</sup> urmată de numirea beglerbegului de Timișoara, Ali paşa Bostandjibaşi, în funcția de comandant general al cetății Belgrad a scos tratativele din impas, impunând totodată o nouă concepție asupra negocierilor. Pentru Ali paşa Bostandjibaşi rezolvarea acestor litigii s-a transformat într-o afacere de stat însemnată, un adevărat examen pe care trebuia să-l treacă în fața supușilor otomani din Timișoara și Belgrad. De altfel Ali paşa a renunțat în mod deliberat la transformarea cazului negustorilor uciși la Kecskemét într-o sursă de înavuțire, așa cum încercase zadarnic predecesorul său, Ibrahim paşa. În realitate, nu era vorba doar de o atitudine proprie, ci de promovarea unei politici elastice față de imperiali, pe care Poarta i-o ceruse insistent și lui Ibrahim paşa.

În calitatea sa de reprezentant oficial al intereselor otomane, Ali paşa a adoptat măsurile necesare menținerii păcii cu „Sfântul Imperiu Romano-German” și aplanării tensiunilor și litigiilor ivite în relațiile bilaterale. Măsurile au constatat, așadar, din schimbarea plenipotențiarului și a modului de desfășurare a negocierilor. Acesta a fost scopul pentru care fostul beglerbeg de Timișoara a recurs la serviciile de interpret și diplomat ale lui Osman Aga, tâlmaciul divanului din Timișoara, căruia generalul Nehem i-a acordat prioritatea cuvenită<sup>49</sup> la întâlnirea oficială a împuterniciților otomani și imperiali din noiembrie 1708.<sup>50</sup>

Pentru Ali paşa Bostandjibaşi, reglementarea cazului negustorilor de la Kecskemét a depins deopotrivă de desfășurarea într-un cadru strict confidențial, ca și de modificarea substanțială a cuantumului bănesc cerut ca despăgubire. Ținând seama de refuzul categoric al Consiliului Aulic de Război de a plăti ca despăgubire suma de 120 de pungi,<sup>51</sup> comandantul cetății Belgrad s-a adaptat noii situații. Caracterul confidențial al misiunii lui Osman Aga, precum și reducerea despăgubirilor bănești la suma de 70 pungi,<sup>52</sup> a coincis cu poziția generalului Nehem, conducătorul delegației imperiale. Potrivit prin prisma rezultatelor sale concrete, calculul politic al lui Ali paşa s-a dovedit a fi corect, deși, în anumite momente ale negocierilor duse de Osman Aga, el a fost adeseori contestat. Mai mult, suspiciunile lui Ali paşa față de intenția Curții de la Viena de rezolvare a litigiilor au riscat să compromită tratativele lui Osman Aga. Neîncrederea comandantului cetății Belgrad a fost alimentată treptat și de încetineala cu care Consiliul Aulic de Război, a ratificat convenția verbală negociată<sup>53</sup> la Petrovaradin, prin care se ajunsese la forma finală a convenției scrise. De altfel și pretenția Consiliului Aulic de Război de a plăti despăgubirile cerute numai după ratificarea convenției scrise de către părțile contractante, precum și numeroasele misiuni<sup>54</sup> ale lui Osman Aga la Petrovaradin, l-au neliniștit, în mod îndreptățit, pe Ali paşa. Fără îndoială că acestea sunt doar câteva din faptele „mărunte” relatate de Osman Aga, tipice pentru climatul în care, vreme de trei ani, s-a negociat acordul încheiat la 25 martie 1709 (13 muharrem 1121 H.) între cele două imperii.<sup>55</sup> Versiunile negociate și confruntate de Osman Aga aparțin, probabil, acestui acord publicat de baronul de Testa,<sup>56</sup> care cuprinde atât reglementarea cazului Kecskemét și restituirea



unei nave capturate în portul Durazzo cât și stabilirea hotarelor din Bosnia între cele două imperii. Raportul lui Osman Aga ne oferă detalii necunoscute până acum<sup>57</sup> cu privire la schimbul instrumentelor de ratificare, la ceremonia de ratificare a convenției și de înmânare a despăgubirilor. Cu toate acestea, raportul devine eliptic în privința participării lui Osman Aga la rezolvarea litigiilor din Bosnia. Informația este generală, prezentând modul de cercetare atât de către împuterniciții otomani, cât și de către cei imperiali, a unui mare număr de litigii, dintre care 73<sup>58</sup> nu și-au găsit rezolvarea. Ele au fost incluse în raportul asupra situației din Bosnia, înaintat Porții de către comandantul din Belgrad. Judecarea timp de 6 luni,<sup>59</sup> la Raca și Brod, în conformitate cu legea Islamului (*şaryia*), a litigiilor ivite în afara teritoriilor otomane s-a lovit de multe greutăți. Ele au decurs din faptul că nu s-a putut îndeplini condiția indispensabilă judecării islamice, anume aducerea martorilor musulmani din teritoriul aparținând „Sfântului Imperiu Romano-German.”

Singură, aplicarea prevederilor tratatului de pace de la Karlowitz a asigurat, în cele din urmă, după discuții sterile și interminabile, ieșirea din acest cerc vicios.

Relatarea celei de a doua solii a lui Osman Aga la Petrovaradin și în Bosnia ne oferă o mulțime de fapte mărunte, fără de care nu pot fi înțelese pe deplin nici unele urmări ale păcii de la Karlowitz și nici pasajul din Istoria imperiului otoman scrisă de Hammer, despre convenția încheiată la 25 martie 1709. Rezolvând litigiile dintre cele două imperii, ea a consolidat pacea de la Karlowitz. Fără îndoială că meritul cel mai mare al raportului întocmit de Osman Aga constă în prezentarea graniței dintre Imperiul otoman și „Sfântul Imperiu Romano-German” ca o zonă aparte, care și-a avut viața și istoria sa. Dar, în momente critice și datorită unor conflicte, tocmai această zonă a ajuns să influențeze „istoria cea mare,” impunând reglementări noi între cele două puteri.

## NOTE

- <sup>1</sup> Fr. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927, p. 249.
- <sup>2</sup> R. F. Kreutel, *Die Schriften des Dolmetschers Osman Aga aus Temeschwar in Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, ed. W. Hoenerbach, Wiesbaden, 1967, p. 435-442.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 438.
- <sup>4</sup> *Zwischen Paschas und Generälen. Bericht des Osman Aga aus Temeschwar über die Höhepunkte seines Wirkens als Diwandolmetscher und Diplomat*, ed. R. F. Kreutel, Graz-Viena-Köln, 1966.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 14.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, p. 19.
- <sup>7</sup> Vezi întreaga discuție legată de această eroare cronologică la R. F. Kreutel, *op. cit.*, p. 132-133.
- <sup>8</sup> *Ibidem*, p. 30, 135.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, p. 142.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, p. 36.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 141.
- <sup>12</sup> *Ibidem*, p. 142.
- <sup>13</sup> *Ibidem*, p. 61-62.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, p. 54.

- 15 **Ibidem**, p. 13.
- 16 **Ibidem**, p. 21.
- 17 **Ibidem**, p. 23.
- 18 **Ibidem**, p. 25-26.
- 19 **Ibidem**, p. 27.
- 20 **Ibidem**, p. 43.
- 21 **Ibidem**, p. 42.
- 22 **Ibidem**, p. 29.
- 23 **Ibidem**, p. 57, 139.
- 24 **Ibidem**.
- 25 **Ibidem**, p. 34.
- 26 **Ibidem**, p. 35.
- 27 Pentru musulmani acest salut echivalează cu „bună ziua.” În epoca lui Kemal Atatürk el a fost considerat drept un salut reacționar.
- 28 **Ibidem**, p. 35-36.
- 29 **Ibidem**, p. 46.
- 30 **Ibidem**, p. 47.
- 31 **Ibidem**, p. 56.
- 32 **Ibidem**, p. 48-50.
- 33 **Ibidem**, p. 55.
- 34 **Ibidem**, p. 59, 64.
- 35 **Ibidem**, p. 63, 72, 114.
- 36 **Ibidem**, p. 94.
- 37 **Ibidem**, p. 99, 113.
- 38 **Ibidem**, p. 67-68.
- 39 **Ibidem**, p. 72-73.
- 40 **Ibidem**, p. 68, 74.
- 41 **Ibidem**, p. 73.
- 42 **Ibidem**, p. 74.
- 43 **Ibidem**, p. 78.
- 44 **Ibidem**, p. 82, 148.
- 45 **Ibidem**, p. 85-87.
- 46 **Ibidem**, p. 74.
- 47 **Ibidem**, p. 97.
- 48 **Ibidem**, p. 99.
- 49 **Ibidem**, p. 106.
- 50 **Ibidem**, p. 100.
- 51 **Ibidem**, p. 148.
- 52 **Ibidem**, p. 105.
- 53 **Ibidem**, p. 110: „atât s-au târguit ca la negoțul de cai.”
- 54 **Ibidem**, p. 120; vezi și o scurtă caracterizare la E. Kuran, **Osmanlı tarihçiliğinde hatırat çeşitlinin doğuşu ve gelişmesi** în *Studij Preottomani e ottomani*, Atti del Convegno di Napoli (24-26 settembre 1974), Napoli, 1976, ed. Aldo Galotta, p. 175.
- 55 **Zwischen Paschas und Generälen**, p. 120.
- 56 J. Baron de Testa, **Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances étrangères depuis 1536**, vol. IX (Austria), Paris, 1898, p. 72 publică numai regestul său: Fixation des limites de la Bosnie. Règlement des différends relatifs aux tschardaks construits sur la frontière, à la capture d'un navire dans le port de Durazzo et aux brigandages exercés à Kecskemét sur des négociants turcs.

<sup>57</sup> **Zwischen Paschas und Generälen**, p. 123-124.

<sup>58</sup> **Ibidem**, p. 130.

<sup>59</sup> **Ibidem**, p. 129.

## Primele așezăminte caritabile din Țara Românească și Moldova.

### «Spitalurile» pentru săraci bolnavi de la Colțea, Sf. Pantelimon și Sf. Spiridon

În Țările Române spitalul destinat bolnavilor săraci este o instituție esențialmente urbană, ca de altminteri peste tot în Europa. Primele astfel de așezăminte din Țara Românească și Moldova sunt situate în incinta unor mănăstiri și sunt prevăzute cu capelă sau chiar cu biserică și cimitir, ceea ce le face să se asemeने unor comunități religioase. În Transilvania, unde viața orășenească pulsează după alte ritmuri, azile-spital orășenești apar din secolul al XIV-lea, iar la Sibiu chiar de la sfârșitul secolului al XIII-lea (1292). Dincoace de Carpați, domnii fac danii destinate săracilor și bolnavilor, urmând o tradiție multiseculară biblică și imperială, dar ele se referă la cei găzduiți în bolnițele mănăstirești.

Ca fapt de viață urbană, spitalul apare în spațiul extracarpatic cel mai devreme în prima jumătate a secolului al XVII-lea; până târziu, la începutul epocii moderne, el va fi perceput de o manieră negativă și destinat numai celui aflat în afara comunității tradiționale, familia. Obligația familiei de a se îngriji de membrii bolnavi ai săi e codificată și în scris în **Cartea românească de învățătură** și în **Indreptarea legii**. Ambele legiuri prevăd decăderea părintelui din drepturile părintești dacă-și va trimite fiul bolnav la spital<sup>1</sup>, « la casa unde zac calicii și oamenii bolnavi »<sup>2</sup>. În situația inversă (fiul care-și trimite tatăl la spital) fiul va fi pedepsit ca un « ucigătoriu ce face ucidere grabnică »<sup>3</sup>. Spitalul e locul marilor mutilați lipsiți de familie, iar mai târziu al contagioșilor și prin excelență, locul unde se stă până la sfârșitul vieții sau locul unde se moare lipsit de mângâierea familiei, într-o societate în care aceasta va mai fi multă vreme una din principalele forme de solidaritate umană.

La începutul secolului al XVII-lea, mitropolitul Anastasie Crimca al Moldovei apare ca fondator a două așezăminte: biserița-bolniță de la Dragomirna, de el ctitorită și spitalul din Suceava, construit între 1619-1620. Modelul păstorului spiritual va fi urmat și de elitele laice, fie că e vorba de mari boieri, fie că e vorba de domni fondatori de așezăminte spitalicești. La sfârșitul secolului al XVII-lea sau la începutul secolului al XVIII-lea, familia Cantacuzino, prin spătarul Mihai Cantacuzino, pune bazele spitalului Colțea. În 1735 Grigore al II-lea Ghica ctitorește mănăstirea și spitalul Sf. Pantelimon, iar în 1757 Constantin Mihai Racoviță înființează spitalul Sf. Spiridon din Iași, pentru ca la 1814-1815, prin chetă publică, să se pună bazele spitalului Filantropiei, primul cu adevărat laic în Principate.

Toate aceste fondări răspund comandamentului biblic al milosteniei și iubirii aproapelui. Într-o lume marcată dintru început de păcatul original, săracii, acești «frați mai mici» ai lui Iisus (**Evanghelia după Matei, XXV, 34–40**), devin instrumentul răscumpărării greșelilor noastre pământești prin mila pe care o inspiră, prin pomana care li se face, prin rugăciunile pe care se presupune că ei le înalță pentru binefăcătorii lor. Mila și corolarul ei practic, pomana (sub diverse forme, inclusiv adăpostirea săracilor și îngrijirea bolnavilor) nu reprezintă un scop în sine; ele rămân un exercițiu liturgic, una dintre multiplele forme ale rugăciunii și devoțiunii care ajută bunului creștin la dobândirea mântuirii în viața ce va să vie. Ele nu se adresează sărăciei propriu-zise a unor indivizi, ci asemănării dintre aceasta și condiția pe care Hristos și-a asumat-o pe pământ. Săracul este imaginea lui Iisus în această lume.

În această perspectivă trebuie plasate și primele așezăminte de binefacere care le sunt în mod special dedicate, spitalele. Primul spital pentru săraci va fi fost fondat, se pare, de Sf. Vasile cel Mare, către 372, iar Sozomenos îl descrie drept cel mai renumit azil pentru săraci<sup>4</sup>. De la bun început, așadar, spitalul este lipsit de finalitatea medicală pe care i-o recunoaștem astăzi. Ele este un așezământ caritabil care adăpostește și abia în al doilea rând îngrijește săraci, bolnavi sau nu, funcție de epocă, de capacitate și de diferite alte conjuncturi. În Franța sfârșitului de secol XVIII, spitalul are încă rolul de a-i « stoca » pe cei fără domiciliu și ocupație<sup>5</sup>.

În Imperiul bizantin așezămintele caritabile, indiferent de fondator, erau administrate și deservite de clerici și puse, din chiar momentul fondării lor, sub autoritatea episcopilor. Conform actelor lor fondatoare, așezămintele de caritate intrau în patrimoniul bisericii de la care primeau statutele (juridice) de funcționare, obligațiile și privilegiile.<sup>6</sup> În Țările Române, titlul de ctitor se acorda de biserică, dar ctitoria se aproba de domn în cadrul structurii generale de *domeniu eminent* a puterii domnului, iar în cazul mai vechilor așezăminte era întărită de domnul în scaun. Întăritura domnescă, la fel cu multe acte ale domnului, era o milă, o dăruire, un semn de generozitate, ca răspuns la actul de supunere, de ascultare, de necesitate, de închinare al supusului. Și când era vorba de o ctitorie sau de o danie de închinare, formula diplomatică arăta că domnul a participat și el la ctitorie și la danie, prin dăruirea întăririi, prin întărirea daniei. Mai niciodată el nu uita să ceară expres ca, pentru acest act «ctitoricesc» sau de «dăruire», să se facă rugăciuni pentru odihna sufletului său și a altor răposați domni sau chiar direct să fie socotit printre ctitori. Prezența domnului în structura ctitoricească anula acesteia orice caracter privat și prin toate aspectele mai sus menționate, se înscria în cea mai limpede tradiție bizantină.<sup>7</sup>

Primele trei așezăminte semnificative destinate săracilor în Principate, Colțea, Sf. Pantelimon și Sf. Spiridon erau integrate mănăstirilor cu același nume. Dacă prima este o fundație boierească la care domnul co-participă grație implicațiilor dreptului ctitoricesc românesc, ultimele două sunt efectiv ctitorii domnești.

Mănăstirea-spital Colțea, ctitorie a Cantacuzinilor, pare a fi cea mai apropiată modelului occidental (venetian) de așezământ pentru săraci, numit *spital general*. Apărut la jumătatea secolului al XVII-lea, în principal în Franța și în Italia, el este expresia concretă a principiului izolării (de bună-voie acceptate, dar cel mai adesea forțate) a săracilor și a îndepărtării lor din spațiul public, cerșitul fiind interzis.<sup>8</sup> Dincolo de asemănări, apropiate uneori de identitate, rămâne întrebarea dacă spitalele venetiene

(Ospedale di San Lazzaro e dei mendicanti sau spitalul S.S. Pietro e Paolo din Castello, Venetia) și cel bucureștean răspund unei logici sociale identice sau măcar asemănătoare. Pentru a putea sugera măcar un răspuns, vom prezenta, foarte pe scurt, toate cele trei așezăminte pentru săraci, Colțea, Pantelimonul și Spiridonia, nu numai pentru că sunt relativ contemporane, ci și datorită asemănărilor care le unesc.

Mai întâi Colțea. În ansamblu, avem a face cu o mănăstire. Între zidurile sale, care-i trasează nu numai spațiul interior, ci și granițele unui anume tip de ambianță spirituală, funcționează așezămintele numite «spitale», destinate bolnavilor săraci și o școală. Tot de aici pornesc diferite gesturi de binefacere către cei scăpătați sau de îngrijire medicală (la nivelul epocii, bineînțeles) a unor bolnavi care, nefiind săraci, au o «cămară», adică «șad osebit den spital».<sup>9</sup> Pentru săraci, spitalul era probabil, mai curând un azil. În primii ani de existență așezământul nu avea doctor, dar, la nevoie, putea fi chemat unul din oraș sau eventual trimis cu poruncă domnească. Vasele pentru «șpiterie» sau ceea ce trebuie să fi fost strămoșul tifonului, astarul, cumpărat anual pentru săraci țin, credem, mai curând de minime măsuri de igienă decât de un «profil dermato-chirurgical»<sup>10</sup> clar definit și asumat.

Actul de fondare și statutele inițiale de funcționare ale mănăstirii Colțea nu ni s-au păstrat. Documentul cel mai complet care a ajuns până la noi e o carte de întărire, în 32 de capitole, a patriarhului Alexandriei, Samuil, datată 15 iunie 1715.<sup>11</sup> Justificarea actului fondator este exclusiv religioasă, concentrată asupra poruncii biblice a iubirii aproapelui și a asumării idealului cristic al bunătații și milosteniei. Actul arată alcătuirea complexului ca fiind următoarea: « locașuri sfinte, spitale, case pentru hrana săracilor – (să fie oare ele diferite?!) – șpitării și școle pentru diferite învățături și de învețatura «cântării». Întregul așezământ era administrat de opt epitropi, patru primari și patru secundari, toți aleși dintre negustorii bucureșteni (între care și starostele negustorilor) și recunoscuți și întăriți în funcție de domn. Contabilitatea efectivă a așezământului o țineau epitropii primari care dădeau seamă, o dată pe an, celorlalți patru epitropi secundari, între care era și starostele negustorilor. Spitalele, două la număr, unul pentru 12 «bărbați săraci și străini bolnavi», iar celălalt pentru 12 «femei sărace bolnave», privesc abia capitolele 23-24 din cele 32 câte are întregul așezământ. Boieri scăpătați, săraci și bolnavi (chiar și străini), negustori sau alți oameni «cinstiți», dar săraci și bolnavi se pot încredința așezămintelor de la Colțea, fără a rămâne în spital, ci într-o chilie deosebită, cuvenită stării lor. Când banii ar prisosi, pot fi înzestrate două fete sărace, orfane, pe an. De asemenea, putea crește numărul bolnavilor adăpostiți în spitale cu câte trei, trei bărbați și trei femei.

În cazul mănăstirii și spitalului Sf. Pantelimon s-a păstrat actul de fondare din 12 octombrie 1735.<sup>12</sup> Acesta nu arată însă decât dorința de ctitorire a domnului și veniturile cu care acesta înzestrează mănăstirea și spitalul Sf. Pantelimon, fără a face nici o referire la modul său de organizare și funcționare. În plus, apare intenția domnului de a construi pe lângă «spitalul de săraci bolnavi» și spital pentru bolnavii de ciumă, în afara zidurilor mănăstirii, cu regim de lazaret. Un hrisov de la Scarlat Grigore Ghica, din 9 iulie 1759, cuprinde copia testamentului lui Grigore al II-lea Ghica din iulie 1752 în care sunt date indicațiile cu privire la modul de funcționare al așezământului spitalicesc.<sup>13</sup> Acesta era dotat cu 12 paturi (din nou același număr), avea farmacie și era destinat celor «ce ar pătimi de boale hronicești (adică de boale îndelungate care pot

primi și tămăduire prin luarea doftoriilor)». În interiorul spațiului destinat bolnavilor de ciumă și de lingoare posibilitățile de primire erau teoretic nelimitate, bolnavii din această categorie fiind obligați să se interneze pentru a nu răspândi boala. Așezământul de binefacere era administrat de doi mari epitropi, (vel) logofătul și (vel) vistiernicul, care controlau pe ispravnicul ce ținea efectiv conturile mănăstirii și ale tuturor anexelor ce o înconjurau. Acesta era numit inițial de ctitor, apoi de epitropi și de mitropolit, sub a cărui înaltă supraveghere era așezat întregul complex de la Sf. Pantelimon. Ispravnicul avea, la rândul său, în subordine un iconom. Deși foarte voluminos, actul la care ne-am referit până acum nu mai cuprinde și alte indicații despre organizarea și funcționarea așezămintelor Sf. Pantelimon.

La dimensiunile modeste imaginate de ctitor, el a continuat probabil să funcționeze pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, pentru a se alipi, după 1806, șirului victimelor ocupației rusești. La începutul anului 1810, el era considerat singurul spital din țară pentru îngrijirea «nemernicilor săraci bolnavi»<sup>14</sup>. Abuzurile soldaților ruși duseseră la spargerea satului spitalului ceea ce, în perspectivă imediată, însemna închiderea acestuia, astfel încât «să rămâie săracii bolnavi necăuțați zăcând și murind pe uliți și pe drumuri și mâncați de câini»<sup>15</sup>. Boierii Ghiculești, epitropi ai spitalului și mănăstirii Sf. Pantelimon, obțin de la Intâiul Divan un act care autorizează funcționarea în continuare a spitalului, la o capacitate de cel mult 20 de paturi<sup>16</sup>.

În afara acestor spitale, de la Colțea și de la Pantelimon, mai exista în București la sfârșitul secolului al XVIII-lea, mai precis din 1795, spitalul pentru ciumați de la Dudești. Acesta avea însă doar o biserică, cu hramul sfinților Haralambie, Alexandru, Visarion și Dimitrie Basarabov și nu îndeplinea alte binefaceri în afară de adăpostirea bolnavilor de ciumă, a suspectilor și a convalescenților, pe timp de epidemie.

Dincolo de grija puternic afirmată de domnie față de cei nenorociți, realitatea acestor așezăminte rămâne modestă. La începutul secolului al XIX-lea, doctorul Constantin Caracaș considera că «toate acestea folosesc numai în parte, în genere nefiind îndeustulătoare, așa că nu corespund scopului principal al binelui. Apoi în ele nu se păzește cuvenita ordine și întocmirile neuitaților fondatori, ci se fac multe abuzuri; de aceia au nevoie de îmbunătățiri, mai ales acum, când după atâtea nenorociri, s'a înmulțit fără măsură numărul celor săraci și mai cu seamă a celor bolnavi». La vremea respectivă «spitalele din București <...> fără nici o administrație și ordine <nu mai adăposteau> decât doi - trei nenorociți, atinși de patimi cumplite, fără nici o îngrijire medicală, ci numai hrană și locuință»<sup>17</sup>.

În ceea ce privește spitalul Sf. Spiridon din Iași, hrisovul lui Constantin Mihail Cehan Racoviță pentru înființarea spitalului de la mănăstirea noauă ce din nou s-au zidit în orașul Iașilor a Sfântului ierarh și de minuni făcător Spiridon, din 1 ianuarie 1757<sup>18</sup>, spune că «din toate alte bunătăți alegând neștine din tot sufletul și den toată inima, a iubi pe Dumnezeu și a chivernisi folos streinilor slabi și neputincioși, să veade și să cunoaște că călătorește pre calia ce cu adevărat împărătească, carele îi duce de ajungu către sânurile lui Avram și acopere mulțimea păcatelor și știrge necurățiile sufletelor pentru că urmadză poruncii lui Dumnezeu cei dintâi și mai mari între toate poruncile <...> în care poruncă cuprinde ca pre cei streini a primi, pre cei goi a-i îmbrăca, pre cei bolnavi a-i cerceta». Conform aceluiași hrisov «păr acmu încă nu s-au căutat a fi spital pentru hrana, chiverniseala, căutare și odihna săracilor și a mulți

bolnavi și neputincioși». Domnul hotărăște așadar înființarea spitalului la mănăstirea Sf. Spiridon, îi stabilește sursele de venituri și îndatorează breasla neguțătorilor din Iași să poarte de grijă pentru toate veniturile și cheltuielile acestuia. În ceea ce privește numărul de paturi, el trebuia stabilit odată ce se va fi cunoscut suma totală a veniturilor. Aproape trei ani mai târziu însă, la 22 decembrie 1759, Ioan Teodor Calimah reia argumentele în favoarea înființării spitalului care, se pare, nu exista încă: «Dară fiindcă în orașul acesta al Iașului este lipsă de un lucru de foarte trebuință țării aceștia, mai ales fiind scaun domnesc și adunare de mult norod care lucru mai înainte au fost trecut cu vederea de a se face și de a se împlini, ca să se facă spital adică bolnițe pentru căutare și bună odihnă a mulți bolnavi și neputincioși și săraci ce se află din pământeni și streini și totdeauna nelipsiți din orașul acesta <...>». <sup>19</sup>

La 1799 spitalul era considerat ca având 60 de paturi. <sup>20</sup> Conform veniturilor și cheltuielilor mănăstirii pe perioada 1771-1823, s-a estimat numărul bolnavilor internați la 35-40 pentru 1782 și la 50 pentru 1798-1799. <sup>21</sup> În preocupările complexului Sf. Spiridon intra și ajutorarea celor pe care condicile de chetuieli îi numesc «deosebite fețe scăpătate și sărace», «deosebite fețe sărace» sau «fețe știute». De multe ori se dădeau mile rudelor celor care slujiseră la mănăstire, la propunerea episcopilor sau din porunca domniei.

Ne întrebam, la începutul rândurilor de față, cărei logici sociale îi răspunde apariția spitalului pentru săraci bolnavi în spațiul urban moldo-muntean al secolului al XVIII-lea. În agitatul și traumatizantul răstimp care îl zămislește, el nu reprezintă probabil numai adoptarea unei mode, deși cosmopolitismul principilor fanarioți poate da seama de o reală permeabilitate a acestora la ideile unui secol cu adevărat pasionat de discursul filantropic. Spitalul-azil pentru săraci bolnavi și străini este răspunsul pe care orașul, scaun domnesc, îl dă creșterii numărului acestora și eventualelor pericole (în primul rând sanitare, dar și sociale) rezultate de aici. Eforturile domniei de a-i îndepărta pe cerșetori din spațiul public (cei valizi trimiși la muncă, cei invalizi trimiși la mănăstiri) sunt constante în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Ca justificare, înființarea spitalelor rămâne în sfera sentimentului religios. Numai că religiozitatea domnului (ctitor real sau asociat al tuturor așezămintelor aici invocate) are importante valențe politice. Referindu-se la mila pe care orice creștin trebuie să o simtă și la pomana pe care acesta este dator să o facă, ctitorul princiar al spitalului de la Dușești considera că «de vreme dară ce nu pot toți această creștinească datorie să o săvârșească fieșcare în parte, tovărășia cea politicească prin mijlocul spitalurilor împlinesce în obște această lipsă». <sup>22</sup> La nivel princiar și prin urmare politic, «mila este un element care consolidează solidaritatea socială, evidențiind grija față de supuși a celui puternic». <sup>23</sup> Stabilitatea domniei și implicit a societății, este asigurată de permanenta comunicare între pietatea prințului, care-l păstrează curat în fața lui Dumnezeu și mila sa față de supuși (relația semantică dintre *piété* și *pitié*, derivate din *piestas*). <sup>24</sup> Primele «spitaluri» pentru săraci bolnavi aparțin așadar, în egală măsură, spațiului religios, dar și celui politic.



## NOTE

- <sup>1</sup> **Cartea românească de învățătură, 1646**, Ed. Academiei, București, 1961, p. 93.
- <sup>2</sup> **Îndreptarea legii (1652)**, Ed. Academiei, București, 1962, p. 239.
- <sup>3</sup> **Ibidem**, p. 239 și **Cartea românească ...**, p. 93.
- <sup>4</sup> Apud Demetrios J. Constantelos, **Byzantine Philanthropy and Social Welfare**, Rutgers University Press, 1968, p. 154.
- <sup>5</sup> Philippe Sassier, **Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique, XVI – XX siècle**, Fayard, 1990, p. 182.
- <sup>6</sup> Louis Bréhier, **Les institutins de l'Empire Byzantin**, Albin Michel, Paris, 1970, p. 412 și urm.
- <sup>7</sup> Valentin Al. Georgescu, **Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea**, Ed. Academiei, București, 1980, p. 161–162.
- <sup>8</sup> Despre influențele venețiene asupra Colței vezi Nicolae Iorga, **La continuation des hopitaux byzantines par les hopitaux roumains**, în „Revue historique du Sud-Est européen”, oct.-dec. 1932, p. 395–450; Nicolae Vătămanu, **Contribuții la istoricul înființării spitalului Coltea**, în **Din istoria medicinei românești și universale**, Ed. Academiei, București, 1962, p. 145–165 și articolul nostru **De la azilul pentru săraci la spitalul pentru bolnavi. Așezămintele de binefacere de la Coltea în prima jumătate a secolului al XVIII-lea**, în „Sud-Estul și Contextul European” – I.S.S.E.E., Buletin, II, 1994, p. 115 – 121.
- <sup>9</sup> Un registru de socoteli al spitalului Coltea există la B.A.R., mss. rom. 129.
- <sup>10</sup> Nicolae Vătămanu, Paul Cernovodeanu, **Opt ani din viața spitalului Coltea, 1731 – 1739**, în „Spitale vechi și noi”, Ed. Medicală, București, 1976, p. 81 – 88.
- <sup>11</sup> Publicată de Alexandru Găleşescu în **Eforia spitalelor civile din București**, București, 1899, p. 20 – 44.
- <sup>12</sup> **Ibidem**, p. 166 – 175.
- <sup>13</sup> **Ibidem**, p. 176 – 230.
- <sup>14</sup> V.A. Urechea, **Istoria Românilor**, tom IX, București, 1896, p. 611.
- <sup>15</sup> **Ibidem**, tom XI, București, 1901, p. 895 – 896.
- <sup>16</sup> **Ibidem**, p. 893 – 894.
- <sup>17</sup> Pompei Samarian, **O veche monografie sanitară a Munteniei, «Topografia Țării Românești» de doctor Constantin Caracaș (1800–1828)**, București, 1937, p. 137 – 138.
- <sup>18</sup> Arhivele Istorice Centrale, București, fond «Documente Istorice», mss. 125 – CXXX.
- <sup>19</sup> **Ibidem**, mss. 33 – CCLXIII.
- <sup>20</sup> Theodor Codrescu, **Uricariu cuprinzătoriu de hrisoave, anafoarale și alte acte din suta a XVIII și XIX**, vol. I, ed. a II-a, Tipografia Buciumul Român, 1871, p. 97.
- <sup>21</sup> Dumitru Agache, **Veniturile și cheltuielile mănăstirii Sf. Spiridon din Iași între anii 1771–1823**, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie”, Iași, nr. 15, 1978, p. 335–351.
- <sup>22</sup> V.A. Urechia, **op. cit.**, tom VI, București, 1893, p. 725 – 735, doc. din 1 iulie 1796.
- <sup>23</sup> Alexandru Duțu, **Milă și filosofia socială**, în „Dilema”, an III, nr. 108, 3-9 februarie 1995, p. 6.
- <sup>24</sup> Idem, **Tradiția în gândirea politică românească**, în „Polis”, vol. III, nr. 3-4, 1996, p. 89.

# **IDENTITATE NAȚIONALĂ ȘI CONSTRUCȚIE POLITICĂ**



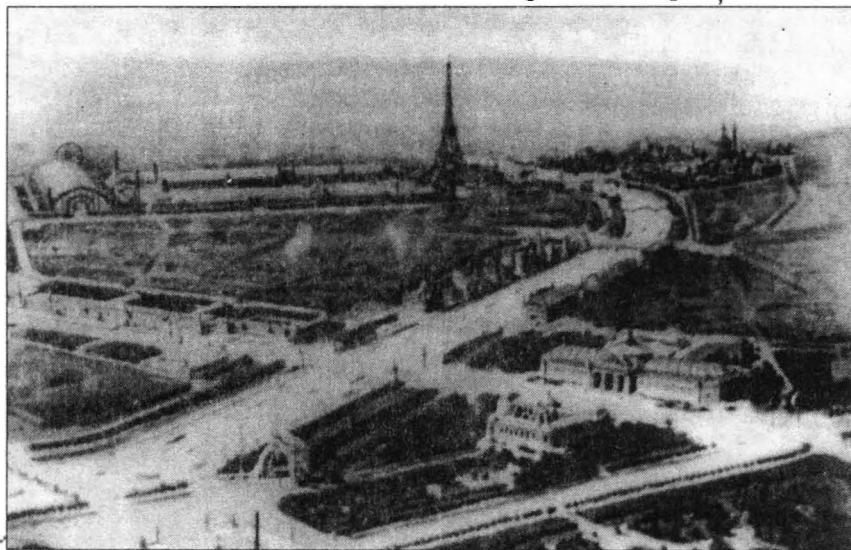
# România la Expoziția universală de la 1900\*

## 1. BILANȚUL SECOLULUI

Expoziția universală de la 1900 a fost instituită prin decret prezidențial emis pe data de 13.07.1892, fiind concepută ca o *sinteză* a veacului 19, dar mai ales ca un reper pentru filosofia celui următor, motiv pentru care a stat sub semnul bilanțului (tema generică a manifestării). Nu trebuie să uităm că europenii erau încă absorbiți de mistica progresului infinit, iar atmosfera de *Belle Epoque* își avea în aceste manifestări expoziționale una dintre cele mai expresive forme de existență.<sup>1</sup> Nu degeaba Gustave Flaubert nota în al său *Dictionnaire des idées reçues* că *expoziția era un subiect de delir al secolului 19*.<sup>2</sup>

În plus, stînga politică, ajunsă de curînd la putere în Franța, a impus Expoziției și cîteva festivități menite să celebreze *Republica* și reintegrarea acesteia în *concertul națiunilor* (vezi boicotul european de la Expoziția Centenarului). Contextul a imprimat dreptei naționaliste o atitudine politică virulentă îndreptată împotriva însuși principiului expozițional, invocînd ideea că manifestarea în sine era o afacere strict pariziană, nu avea nimic de a face cu provincia (cu atît mai mult cu cît aceasta din urmă trecuse la

Vedere generală a expoziției din 1900



dreapta după alegerile din mai 1900), nefiind decît un nou mijloc de distrugere a Franței rurale, păstrătoare a valorilor tradiționale.<sup>3</sup>

Pe fundalul acestor dispute, Expoziția<sup>4</sup> a fost inaugurată la 15.04.1900 de Președintele Franței, Emile Loubet. Ea a fost amplasată pe o suprafață de 120 de hectare în capitală, spațiul cuprins între *Espalades des Invalides*, *Champ de Mars*, colina Chaillot, respectiv 110 hectare în parcul Vincennes. Timp de șase luni cît a fost deschisă, nu mai puțin de 50.000.000 de oameni au vizitat standurile celor 41 de țări participante (Liberia, Maroc, Republica Sud-Africană, Republica Orange – Africa; Statele Unite ale Americii - America de Nord; Ecuador, Guatemala, Mexic, Nicaragua, Peru, Salvador - America Latină; China, Coreea, Japonia, Persia, Siam – Asia; Andorra, Austria, Belgia, Bosnia și Hertegovina, Bulgaria, Danemarca, Elveția, Germania, Grecia, Italia, Luxemburg, Marea Britanie, Monaco, Norvegia, Olanda, Portugalia, România, Rusia, San-Marino, Serbia, Spania, Suedia, Turcia, Ungaria, la care se adăuga țara gazdă, Franța – Europa). Cei 83.047 expozanți, dintre care 32.253 erau francezi au fost repartizați, conform clasificării oficiale, în 18 grupe și 121 de clase, după cum urmează: I. *Education. Enseignement*; II. *Oeuvres d'art*; III. *Instruments et procédés des lettres, sciences et arts*; IV. *Matériel et procédés généraux de la mécanique*; V. *Electricité*; VI. *Génie civil. Moyens de transport*; VII. *Agriculture*; VIII. *Horticulture. Arboriculture*; IX. *Forêts. Chasse. Pêche. Cueillettes*; X. *Aliments*; XI. *Mines. Métallurgie*; XII. *Décoration et mobilier des édifices publics et des habitations*; XIII. *Fils. Tissus. Vêtements*; XIV. *Industrie chimique*; XV. *Industries diverses*; XVI. *Economie sociale. Hygiène, assistance publique*; XVII. *Colonisation*; XVIII. *Armée de terre et de mer*. Juriul internațional, compus din 2.335 membri a acordat 45.905 premii, mai bine de jumătate fiind dobîndite de francezi (23.619). Organizatorii, care au inițiat pe parcursul Expoziției și 127 de congrese științifice, au obținut un profit net de peste 7.000.000 FF (220.000 £ / 1.110.000 \$), avînd și un activ imobiliar de peste 30.000.000, reprezentat de *Grand Palais*, *Petit Palais* și *Pont Alexandre III*.

Grand Palais și Petit Palais



## 2. DE LA PETRU PONI LA DIMITRIE C. OLLĂNESCU

România a fost invitată să participe la Expoziția universală încă din 1895. Primul Ministru din acea vreme, Petre S. Aurelian a încercat să inițieze câteva măsuri în vederea participării, adresându-se lui Ion Kalinderu ca să preia demnitatea de Comisar general. Acesta din urmă, contactat în același scop și de Dimitrie A. Sturdza<sup>5</sup>, nu a dat curs solicitării, astfel că răspunsul oficial la invitație s-a amînat. De-abia în 1898 guvernul Dimitrie A. Sturdza notifica oficial participarea României la Expoziția universală<sup>6</sup>, nominalizînd pe senatorul Petru Poni în funcția de Comisar general, la puțin timp după votarea în Parlament și publicarea legii prin care se stabilea suma alocată de Ministerul Agriculturii, Industriei, Comerțului și Domeniilor (1.300.000 lei) pentru participarea României la Expoziția universală<sup>7</sup>. Petru Poni studiasse în Franța la *Sorbonne* și *College de France*, specializîndu-se în chimie, fizică și mineralogie. A fost pe rînd profesor la Liceul Național (1865), apoi la Școala militară (1866) și, în fine, titular al catedrei de chimie minerală în cadrul Universității din Iași (1878). Un an mai tîrziu devenea membru al Academiei Române, pentru ca în ultimul deceniu al secolului 19 să fie în două rînduri Ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice din partea Partidului Național Liberal. Odată cu numirea lui Petru Poni s-a constituit și un Comitet executiv pus sub președinția Comisarului general, care era format din V. Brătianu, Director general al Regiei Monopolurilor Statului, G. Duca, Directorul lucrărilor din portul Constanța și D. Protopopescu, funcționar superior la Creditul Funciar Rural. Alături de Comisarul general și Comitetul executiv mai erau însărcinate cu pregătirea participării românești la Expoziția universală o Comisie centrală consultativă, precum și toate comisiile județene. Aceste organisme se găseau sub autoritatea Ministerului Agriculturii, Industriei, Comerțului și Domeniilor.

Conservatorii, aflați în opoziție în 1898, au atacat inițiativa guvernului liberal, considerînd că se cheltuiau prea mulți bani pentru o expoziție care era, în opinia lor, doar *a doua statuie a lui Brătianu*<sup>8</sup>. Răspunsul liberalilor nu a întîrziat, purtătorul lor de cuvînt fiind jurnalul «Voința Națională» care, sub masca patriotismului<sup>9</sup>, reproducea de fapt punctul de vedere oficial, deja pus în circulație (mai 1898) de o circulară a Ministrului Agriculturii, Industriei, Comerțului și Domeniilor, Anastase Stolojan, care motiva decizia guvernului său, schițînd și profilul viitoarei expoziții române:

«... Pe lângă că este o cestiune de cuviință internațională de a răspunde la chemarea unei țări amice, interese politice și economice de *întîiul ordin* ne impuneau datoria de a participa la această expozițiune. (...)»

Vom expune după o metodă clară, toate produsele pe care le exportăm și pe acelea ce am putea exporta, pentru ca să putem nu numai păstra debușeurile noastre de astăzi, ci să ne deschidem și altele noue.

Vom trimite materiile noastre prime, cu toate explicațiile necesare pentru *a atrage capitaluri străine în țară* în marele folos și al lor și al nostru. Fără să avem pretenția de a concura cu țările înaintate în industrie, vom expune și produsele fabricelor noastre însoțite de datele necesare, spre a arăta progresul repede ce am făcut și în această privire de la promulgarea legii pentru încurajarea industriei. În înțelegere cu

Ministerul Instrucțiunii Publice se va organiza și partea aceea a expoziției noastre, care va avea ca scop să arate simțul artistic al poporului român, să facă cunoscut artele noastre și mai ales să dovedească că cu organizarea ce ne-am dat, am intrat pe calea unei mari dezvoltări culturale!»<sup>10</sup>

Motivațiile lui Anastase Stolojan reproduceau în linii mari pe cele ale demersurilor anterioare de acest tip din 1867 sau 1889. Datoria morală față de o țară prietenă, interesul economic și necesitatea ca România să se facă mai bine cunoscută publicului european erau imperativele momentului. Relativ la cel din urmă aspect, cel care i-a succedat lui Petru Poni în funcția de Comisar general, Dimitrie C. Ollănescu, doctor în drept, științe politice și administrative (1873) după un periplu universitar european (Franța, Belgia, Germania), diplomat de carieră, care a avut ocazia să se confrunte deseori cu insuficienta sau chiar greșita cunoaștere a României în Europa, aducea în discuție într-o conferință ținută la București în 1901, o seamă de mostre de ignoranță ale observatorilor occidentali, cu care s-a întâlnit în timpul mandatului său oficial din vremea Expoziției:

«Oare prezidentul Grévy nu ne confunda - vorbind cu Alecsandri - cu Rumelia orientală, și reposatul Ministru Tirard nu m'a întrebat pe mine: *dacă, pentru a merge în România, trebuie să treci prin București?* Oare geografia lui Elysée Reclus nu tratează Țara Românească ca pe un fel de pașalâc turcesc (...) Vrea să zică, dacă de aproape 50 de ani suntem nație de sine stătătoare (...), dacă trăim sub un regim de libertate mai larg și mai generos decât al unei republici și sub ocărmuirea celui mai înțelept rege am săvârșit, pe tărâmurile vieței publice progrese în 30 de ani cât alții în trei veacuri, atâta de puțin trag toate acestea în cumpăna altora că pot - fără de nici un scrupul - să le treacă sub tăcere, sau să le necunoscă, mărginindu-se a spune - ca un lucru prea de ajuns pentru noi - că România produce mult grâu, că Bucureștii sunt un port la Dunăre, cum anunța într-o telegramă de astă eamnă ziarul « *Le Siècle* », sau că, personagii din societatea aleasă să te întrebe - cum m'au întrebat - dacă suntem slavi ori unguri și dacă umblăm în țară îmbrăcați tot cu haine ca cele ce purtam la Paris?!»<sup>11</sup>

Din nefericire, continua Dimitrie C. Ollănescu, românii nu prea au luat în seamă această situație<sup>12</sup>; s-au mulțumit doar să spună că *francezii nu știu geografie*. Însă vina nu o purta sistemul francez de învățământ, ci conaționalii Comisarului general prin îndolența și dezinteresul de care au dat dovadă în opera de propagandă. Publicarea de broșuri, monografii, hărți, reviste sau albume în limbile Europei, într-un stil clar și la prețuri modice, ca să fie accesibile cât mai multor persoane, îi părea diplomatului român singura soluție prin care se putea ameliora această situație. Fidel acestei concepții, Dimitrie C. Ollănescu a publicat textul *Le Royaume de Roumanie. Notice historique, économique et statistique*, cu care se deschidea Catalogului expoziției române din 1900, tipărit într-un tiraj de 10.000 exemplare. Mai mult, a inițiat și tipărirea unor lucrări științifice de popularizare, care să contribuie la mai buna cunoaștere a societății

și economiei românești în Europa: *Notice sur les forêts de Roumanie, Etat de l'arboriculture en Roumanie, Recherches sur les céréales roumaines* (autori: V. Cârnă-Munteanu și C. Roman), *Le Sous-sol de la Roumanie, Le Sel-Gemme* (autor: H. Cremer), *Les Pétroles en Roumanie* (autori: D. Edeleanu și Filiti), *Les Routes en Roumanie, Le Pont « Regele Carol »*, *L'Enseignement public en Roumanie, L'Armée roumaine, Les Monopoles de l'Etat, Ephorie des hôpitaux civils, Notice sur la Société géographique roumaine*, etc.<sup>13</sup>.

În vara anului 1899, Camerele au dat în sfârșit curs solicitărilor organizatorilor expoziției române, suplimentând fondurile deja alocate cu 650.000 lei.<sup>14</sup> Inițiativa aparținea lui Petru Poni, ea fiind făcută publică încă din februarie 1899.<sup>15</sup> Așadar, fondul de care a beneficiat Comisariatul general român pentru participarea la Expoziția universală din 1900 s-a ridicat la 1.950.000 lei, ceea ce reprezenta aproximativ 0,65 % din cheltuielile bugetare ale anului 1900-1901.<sup>16</sup> Dintre aceștia, cei mai mulți au fost cheltuiți pentru ridicarea pavilioanelor (528.069,50 lei), diurnele personalului (458.659), subvențiile diferitelor administrații publice (343.983,30), achiziționarea mobilierului, la care s-au adăugat instalațiile secțiunilor românești (204.906,90), precum și pentru transportul obiectelor (145.444,58). O sumă relativ însemnată (74.285,45 lei) a fost destinată propagandei prin intermediul publicațiilor: «Buletinul Expoziției» (editat în 14 fascicule), articole în presă, cataloage, imprimate pentru Agenția comercială, etc.<sup>17</sup>.

Noul Comisar general, instalat în funcție la 14.05.1899 de guvernul conservator al lui George Gr. Cantacuzino, a făcut câteva modificări în structurile organizatorice puse în lucrare de Petru Poni<sup>18</sup>. Din rațiuni economice, a suprimat Comitetul executiv, activitatea acestuia fiind preluată de un Comisar special în țară, care putea să-l înlocuiască în caz de absență pe Comisarul general, în persoana inginerului N. St. Cucu, Secretar general al Ministerului Agriculturii, Industriei, Comerțului și Domeniilor și un Delegat principal la Paris, anume, arhitectul George P. Sterian<sup>19</sup>. Totodată, Comisarul general dădea însărcinări unor delegați onorifici la Paris (G. Bengescu la presă, Al. Bibescu la păduri, F. Ghica la congrese internaționale, G. Th. Ghîță la agricultură și alimentație, N. Grigorescu la arte frumoase și Gr. Lahovari la petrol), desemnând și pe cei 17 membri ai Juriului internațional din partea României (R. Antonescu – păduri; G. Bengescu – librărie, editură; M.G. Cantacuzino – economie socială; A.G. Carissy – vinuri și spirtoase; H. Cremer – mine; N.St. Cucu – decorații edificii; A.C. Cuza – învățământ superior; Th.D. Florescu – tăbăcărie; G.Th. Ghîță – făină și derivate; I. Istrati – armată; C.C. Manu - cofetărie; G.D. Mirea - țesături; G. Nicoleanu – produse agricole; Al. Obreja – asistență publică; L. Racine - vânătoare; G. Sterian – pescuit; Th. Tomescu – învățământ primar)<sup>20</sup>. De asemenea, pentru operativitate a fost instituită o Comisie consultativă restrânsă<sup>21</sup>, care colabora direct cu Dimitrie C. Ollănescu și cu N.St. Cucu, constituită din numai cinci membri: N. Filipescu, G. Al. Mavrocordat, I. Mincu, M. Șeulescu și N. Zanne<sup>22</sup>.

În conformitate cu modificările operate, Comisarul special trebuia ajutat în activitatea sa de opt agenți regionali: J. Alpar pentru Vâlcea și Gorj; N. Flea pentru Tulcea, Covurlui, Brăila și Buzău; Al. I. Ghica pentru Dorohoi, Botoșani, Suceava și Fălciu; G. Th. Ghîță pentru Vaslui, Tutova, Tecuci, Putna și Râmnicu Sărat; A. Davila pentru Constanța, Ialomița, Ilfov, Dîmbovița și Prahova; I. N. Polihroniade pentru Teleorman, Roman, Dolj și Mehedinți; R. Romalo pentru Bacău, Piatra, Roman și



Iași; D. Suțu pentru Vlașca, Argeș, Muscel și Olt. Ulterior numărul lor a scăzut la șase, A. Davila și N. Fleva retrăgându-se, iar din rațiuni economice n-au mai fost înlocuiți. Agenții regionali preluaseră sarcinile comisiilor județene având competențe concrete în pregătirea, clasarea și expedierea la București a obiectelor susceptibile de a figura în standurile românești de la Paris. Ei au asistat în județe (septembrie 1899), dar și în capitală (octombrie 1899) la lucrările unor jurii care au decis care dintre obiectele colectate vor lua efectiv drumul Expoziției universale<sup>23</sup>. Din 2.915 declarații de intenție au fost reținute în final 2.146, număr ce corespundea cu 2.057 de expozanți<sup>24</sup>. Obiectele au fost depozitate în perioada noiembrie 1899 - aprilie 1900 la Geagoga, fiind expediate la Paris în 56 de vagoane (1.560 colete ce cântăreau 286.909 kg.)<sup>25</sup>. Aici ele au fost expuse în cele patru pavilioane naționale (pavilionul regal, restaurantul, chioșcul tutunului și pavilionul petrolului), respectiv opt standuri tematice, pe o suprafață totală de 2.955 m<sup>2</sup>, obținută după negocieri îndelungate ale ambelor echipe care s-au ocupat de organizarea participării României la Expoziția universală. Cele mai întinse spații destinate expoziției române au fost: 1000 m<sup>2</sup> în parcul Vincennes pentru petrol; 550 m<sup>2</sup> pe *Quai d'Orsay*, lângă *Pont de l'Alma*, pentru pavilionul regal; 360 m<sup>2</sup> pentru produsele agricole și alimentare, respectiv 350 m<sup>2</sup> pentru țesături și vestimente în cadrul pavilioanelor tematice; 225 m<sup>2</sup> pentru pavilionul restaurant și chioșcul tutunului; etc.<sup>26</sup>.

Venind în întâmpinarea celor interesați în stabilirea unor relații comerciale cu producătorii români, Ministerul Agriculturii, Industriei, Comerțului și Domeniilor a înființat pe lângă Comisariatul general, Agenția comercială<sup>27</sup>, care a promovat în special industria forestieră, minieră și petrolieră. Succesul acesteia l-a făcut pe Dimitrie C. Ollănescu să recomande înființarea mai multor organisme similare, în regim permanent, pe lângă legațiile României din diferite capitale europene<sup>28</sup>.

Din totalul celor 18 grupe ale clasificării oficiale a Expoziției universale, România s-a prezentat în concurs la nu mai puțin de 17. Majoritatea participanților s-au înscris la Grupele VII – 342, X – 180, XIII – 98 (adică peste 1.500 de persoane, întrucât numărătoarea noastră nu a făcut deosebire între expozanții individuali și cei colectivi), adică la secțiunile agricolă, alimentară și vestimentară, astfel că profilul economic al României anului 1900 părea asemănător celor prezentate parizienilor în 1867 sau 1889. Însă existau diferențe sensibile, atât cantitative cât și calitative; dincolo de industriile tradiționale (alimentară sau textilă), întotdeauna prezente într-o atare competiție, au apărut și câteva noutăți efective în domeniu (zece expozanți la Grupele IV și V, mașini unelte mecanice sau aparate electrice), precum și un număr considerabil mai mare de produse sau procedee industriale în domeniile chimiei, minelor, metalurgiei, transporturilor, geniului civil, artelor liberale, mobilierului și decorațiunilor, etc. Un număr mare de piese (120) și-au găsit loc în expoziția retrospectivă, organizată de Muzeul Național de Antichități din București, ca și în cea a artelor frumoase (113), chiar dacă numărul expozanților a fost limitat (42).<sup>29</sup> Ca și în 1867 sau 1889, după încheierea Expoziției, Comisariatul român a făcut o serie de donații unor instituții de binefacere, unor societăților culturale și unor muzee (Muzeul etnografic din palatul Trocadéro sau Muzeul comercial din Philadelphia), astfel încât numărul obiectelor care s-au întors în țară a fost sensibil mai mic: doar 798 colete, cântărind 116.000 kg., care au fost încărcate în 16 vagoane.<sup>30</sup>

### 3. CÂTEVA DATE STATISTICE: ROMÂNIA LA CUMPĂNA VEACULUI

Volumul de prezentare a României la Expoziția universală din 1900 se oprea în introducerea asupra poziției geografice și populației. Situată în sud-estul Europei, între 43°58' și 48°50' latitudine nordică, respectiv 20°20' și 27°10' longitudine estică, România se întindea pe o suprafață de 131.353 km<sup>2</sup> (fără diferențe notabile față de situația din 1889), fiind mai mare decât Bulgaria (95.704 km<sup>2</sup>), Grecia (64.688 km<sup>2</sup>) și Serbia (48.382 km<sup>2</sup>), indiferent de fluctuațiile lor teritoriale de la sfârșitul secolului 19 și începutul celui următor, dar mult mai mică în comparație cu puternicii săi vecini, Rusia (22.430.000 km<sup>2</sup>) și Austro-Ungaria (622.269 km<sup>2</sup>).<sup>31</sup>

Din punct de vedere politico-administrativ, preciza același volum, România era o monarhie ereditară de tip constituțional, în care puterea executivă o exercita atât regele, cât și guvernul. Acesta din urmă era constituit din opt ministere: Afaceri Străine; Agricultură, Comerț, Industrie și Domenii; Finanțe; Culte și Instrucțiune Publică; Interne; Justiție; Lucrări Publice; Război. Un parlament bicameral, ales în cinci colegii electorale (trei pentru Cameră și două pentru Senat) îndeplinea funcția legislativă. Aveau dreptul de vot cei care împliniseră vârsta de 21 de ani (nu mai specificau și alte prevederi ale legii electorale în vigoare la acea vreme). Deputații erau aleși pe o perioadă de patru ani, iar senatorii pe opt ani, jumătate din numărul celor din urmă reînnoindu-se la încheierea unei legislaturi. De asemenea, textul la care am făcut referință insista și asupra faptului că în România erau garantate toate libertățile individuale și civile acceptate în teoria constituțională liberală, ele fiind stipulate în legea fundamentală din 1866, precum și în modificările ulterioare aduse acesteia în 1879 și 1884. Nu lipseau din prezentarea situației politice notele asupra familiei regale de România și domeniului coroanei, care avea chiar un catalog și un stand special în interiorul pavilionului regal.<sup>32</sup>

În fine, trebuie amintit că teritoriul regatului era divizat în 32 de județe, și anume, Argeș, Bacău, Botoșani, Brăila, Buzău, Constanța, Covârlui, Dâmbovița, Dolj, Dorohoi, Fălciu, Gorj, Ialomița, Iași, Ilfov, Mehedinți, Muscel, Neamț, Olt, Prahova, Putna, Râmnicul Sărat, Roman, Romanați, Suceava, Tecuci, Teleorman, Tulcea, Tutova, Vaslui, Vâlcea și Vlasca. Guvernul numea în fruntea acestora prefecți, care aveau în subordine pe subprefecți, diriguitorii plășilor (119 la număr în 1900). Numărul comunelor urbane ajunsese la 71, iar cel al localităților din mediul rural la 2.906.<sup>33</sup>

În a doua parte a secolului 19, populația României a fost în creștere sensibilă. Cifrele vehiculate cu ocazia Expozițiilor universale vorbesc de la sine. Semnificativă ni se pare intenția autorităților de la București de a contura imaginea unei cât mai cuprinzătoare piețe de desfacere și a unei specificități economice care ocupa majoritatea forței de muncă; toate acestea fiind puse în slujba politicii de atragere a capitalului străin. Astfel, au fost prezentate statistici cu structura populației pe profesii și pe mediu de locuire (1867, 1873). Procentajul net superior al populației rurale, ocupată în agricultură față de cel al populației urbane, cu locul de de muncă în industrie, comerț sau având profesii liberale marcau profilul economic al țării. În 1900 nu s-a mai procedat la o astfel de statistică, insistându-se mai mult asupra progreselor și capitalurilor angajate în anumite domenii de activitate industrială, chiar dacă populația urbană, cea în mod tradițional angajată în industrie rămânea la un nivel foarte scăzut

(aproximativ 15 % din totalul populației înregistrată la recensământul din 1899). În 1899 României avea 5.912.520 locuitori, dintre care 5.023.289 erau rezidenți rurali, situându-se printre țările mici ale Europei. În 1900 Austria avea o populație de 26.150.599 locuitori, Ungaria, de 19.254.559, iar Germania, de 56.367.178. Pentru 1901 statistica arată că în Franța trăiau 38.961.945 de oameni, iar în Anglia, 41.458.721. Față de statele din sud-estul continentului, România avea de aproximativ două ori mai mulți locuitori; spre exemplu, în Grecia erau 2.430.807 (1896), iar Bulgaria și Serbia numărau în 1900, 3.373.189, respectiv 2.493.770 de rezidenți<sup>34</sup>. Din punct de vedere religios nu se înregistrau modificări importante comparativ cu 1867, erau tot cam 45.000 de catolici și vreo 30.000 de protestanți, excepție făcând numărul israeliților (400.000 față de 134.168). Referitor la numărul practicanților cultului mozaic, trebuie să precizăm că statisticile de la începutul veacului 20 situau România pe locul cinci în Europa, cu un număr mult mai redus însă decât cel înscris în *La Roumanie* (1900), anume, 266.652 persoane.<sup>35</sup>

Referindu-se la situația din învățământ, *La Roumanie* (1900) aducea în discuție datele statistice relative la populația școlară. Dacă în 1867 școlile primare erau frecventate de 49.545 elevi, iar în 1889 de aproximativ 60.000, în 1900 numărul lor a crescut sensibil: școlile primare rurale aveau în total 220.410 elevi, iar cele urbane, 77.863 (aceasta și datorită funcționării unei rețele mult mai însemnate de școli<sup>36</sup>), ceea ce ducea la un total care depășea populația școlară din ciclul primar a Bulgariei, Greciei și Serbiei<sup>37</sup>. În învățământul secundar numărul elevilor trecea de puțin de 20.000 (comparativ cu cifrele din 1867 – 1490, respectiv 1889 – 6.000), în timp ce în 1897-1898 Universitatea din Iași școlariza 423 studenți, iar cea din București, 2.141 (față de 107 cât erau în 1867), mai mulți decât în Bulgaria, Danemarca, Grecia, Norvegia, Portugalia și Serbia în același an.<sup>38</sup> În aceeași ordine de idei remarcăm și performanțele în timp ale celor două universități: din 1864 în capitala țării au fost școlarizați nu mai puțin de 13.397 studenți, acordându-se 1.182 de licențe în drept, 268 *ès-lettres*, 129 *ès-sciences*, 69 în teologie și 499 în medicină; în aceeași perioadă, la Iași, au fost susținute 239 de licențe în drept, 110 *ès-lettres*, 52, *ès-sciences* și 95 în medicină.<sup>39</sup>

La începutul secolului 20 serviciul sanitar funcționa ca o Direcție generală sub autoritatea Ministerului de Interne. Aceasta supraveghea întreaga practică medicală umană a celor 856 de medici, 652 de farmaciști sau licențiați în farmacie și 62 de dentiști, respectiv activitatea unui număr de 162 de veterinari. Se mai ocupa cu igiena publică, cu poliția sanitară, cu salubritatea, controlînd totodată și gestiunea administrativ-financiară a instituțiilor medicale de stat. Cele 33 de spitale care funcționau în România erau de trei tipuri, și anume, cele aflate sub administrația Eforiei spitalelor civile, spitalele județene și, în fine, așezămintele private de felul celor întreținute de Fundația Brîncoveanu sau Eforia Sf. Spiridon din Iași. Spitalele private aveau o capacitate de 2.680 paturi, iar cele de stat, 2.945.<sup>40</sup>

Catalogul României mai înregistra la capitolul populație și câteva statistici privitoare la efectivele militare și la situația justiției. După ce trecea în revistă sistemul de recrutare<sup>41</sup>, autorul zăbovea asupra contingentului 1897, din care recrutaseră 55.973 tineri, 5.753 fiind respinși datorită unor maladii sau infirmități. Apoi erau prezentate cele patru corpuri militare care constituiau armata română, una dintre cele mai numeroase și competitive din sud-estul Europei, măcar din punctul de vedere al

efectivelor: România putea pune pe picior de război nu mai puțin de 168.000 de militari, rezervele și armata teritorială variind între 70.000 și 270.000 soldați și ofițeri. Pentru comparație precizăm că efectivele militare ale Greciei se ridicau pe timp de pace la aproximativ 24.000 soldați și ofițeri, iar pe timp de război la 66.250 (1893); armata bulgară avea sub arme între 28.800 și 88.843 militari la sfârșitul secolului 19, iar Serbia conta pe timp de pace pe 30.000 de soldați, efectivele triplându-se în eventualitatea unui conflict. În fine, Turcia avea cea mai numeroasă armată din zona Europei orientale (350.000 de oameni, armata activă, la care se adăugau armatele teritoriale și rezerva, 550.000). Aceasta în condițiile în care Austria întreținea o armată permanentă de 800.000 soldați și ofițeri, Germania ridica în total 449.250 militari (1885), fără a socoti că în vreme de război putea mobiliza peste 1.000.000, iar în Rusia, unde contingentul anual depășea de aproape 16 ori pe cel din România, armata pe timp de pace se apropia de 1.000.000 de soldați și ofițeri, cea din timp de război numărând aproape 3.500.000 (1900).<sup>42</sup>

În perioada 1866-1896, România a avut o medie anuală a delincvenței de 3.964 de condamnați, statistica indicând pentru 1898 un total de 3.994 bărbați și 128 femei care executau pedepse în cele 48 de închisori regionale sau centrale<sup>43</sup>. Față de 1867 creșterea era semnificativă, în special la numărul delictelor comise de bărbați (2.730).<sup>44</sup> În afara sistemului penitenciar și al delincvenței, *La Roumanie* (1900) prezenta componența Curții de Casație, curților de apel, tribunalelor și judecătoriilor de pace. Bunăoară, Curtea de Casație avea un prim-președinte, doi președinți de ședință, 14 consilieri, un prim procuror, un procuror, un grefier-șef, doi grefieri și doi aprozi; curțile de apel, patru la număr (București, Iași, Craiova și Galați), aveau patru prim-președinți, cinci președinți de ședință, 45 de consilieri, patru procurori generali, nouă procurori, nouă grefieri și 14 aprozi; tribunalele (în fiecare reședință de județ) aveau șase prim-președinți, 37 de președinți, 50 de judecători, 43 de supleanți, 52 de judecători de instrucție, 36 de judecători sindici, șase prim-procurori, 37 de procurori, 26 de substituiți, 43 de grefieri și 128 de aprozi. În România existau în preajma anului 1900, 141 de judecători de pace și tot atâția adjuncți, iar numărul avocaților se ridica la 1.700.<sup>45</sup>

În 1900 România avea nu mai puțin de 5.584.288 hectare de teren arabil, cu 3.362.826 mai mult decât în 1867.<sup>46</sup> În consecință a scăzut suprafața fînețelor și pășunilor, dar a crescut producția cerealieră (la grâu și la prumb aceasta aproape s-a dublat, ajungînd la sfârșitul veacului 19 la 19.606.600 hectolitri, respectiv 24.549.000, practic cele mai mari producții din Europa vremii, după calculele lui B.R. Mitchell<sup>47</sup>). La un nivel relativ constant s-au menținut suprafețele împădurite (aproximativ 2.000.000 hectare), în schimb au crescut cele cultivate cu viță de vie (139.220 hectare în 1900, față de 95.653 în 1867)<sup>48</sup>. Acestea din urmă aduceau o producție medie anuală de 4.500.000 hectolitri de vin, de aproximativ șapte ori mai mare decât media din 1867.<sup>49</sup>

O preocupare constantă a agricultorilor români a rămas creșterea animalelor; în general nu s-au înregistrat mari diferențe comparativ cu nivelul anului 1867. Explicația rezidă în restrîngerea suprafețelor pășunilor și fînețelor, ca și în oprirea exportului de vite în Austro-Ungaria după 1882<sup>50</sup>. Spre exemplu, în 1867 numărul ovinelor era de

4.824.900, al bovinelor, 2.659.489, al porcinelor, 1.088.737, iar al cabalinelor, 506.104; 33 de ani mai târziu, *La Roumanie* (1900) înregistra 5.002.380 capete ovine, 2.520.380 bovine, 926.124 porcine și 594.962 cabaline, cifre superioare producțiilor similare realizate în Bulgaria, Serbia, Elveția sau Olanda, dar inferioare în comparație cu țări ca Austria, Ungaria, Franța sau Germania (1890-1900).<sup>51</sup>

Un capitol extrem de important din catalog era dedicat industriei românești, care era într-un avânt remarcabil în ultimul deceniu al secolului 19; de altfel, după unii observatori<sup>52</sup>, secțiunea industrială a României la Expoziția din 1900 diferința net imaginea acesteia în comparație cu antecedentele din 1867 și 1889. Erau trecute în revistă 171 de întreprinderi industriale, care aveau un capital de cel puțin 50.000 FF (în condițiile unei echivalențe perfecte între leu și franc<sup>53</sup>) și care beneficiau de o serie de facilități din partea statului, fiind sub incidența legii pentru încurajarea industriei. O statistică din 1901-1902<sup>54</sup> înregistra un număr 61.953 de unități industriale care funcționau în România. Dintre acestea 625 erau întreprinderi ale industriei mari, care utilizau în procesul tehnologic mașinile, având un capital investit în mijloace fixe de minim 10.000 de lei și creînd locuri de muncă pentru 39.746 de muncitori. 54.405 întreprinderi cu 105.031 angajați, erau încadrate în sectorul industriei mici (atelieri meșteșugărești), restul, pînă la un total de 61.953 de unități productive fiind întreprinderi rurale (fierăstraie, mori, pive), care ocupau un număr de 17.853 de muncitori.

Domeniile predilecte în care se manifestau investitorii români sau străini erau industriile alimentară, chimică, forestieră, textilă, a materialelor de construcție și a petrolului. Din lista respectivă Societatea «Steaua Română» avea cel mai mare capital (20.000.000 FF). Desigur că aceste întreprinderi nu epuizau toate sectoarele industriale a României; mai existau 98 de mori (cu un capital de 24.000.000 FF), 632 de puțuri și sonde de petrol (Austria, România și Rusia fiind singurele țări europene exportatoare de petrol<sup>55</sup>), patru mine de sare, etc.<sup>56</sup> Enumerarea ar putea da senzația că autorii catalogului au pus accentul pe numărul și diversitatea întreprinderilor industriale pentru a suplini, în fapt, inexistența unor domenii sau faza incipientă în care se găseau altele. Dar cîteva note din text marcau și performanțele recunoscute ale produselor industriale românești; spre exemplu, era evocat premiul I obținut de făina prelucrată în România la Expoziția de la Rotterdam din 1899, într-o competiție în care au luat parte toți producătorii europeni.<sup>57</sup>

Astfel de performanțe au dus la conturarea unor domenii de excelență în economia românească, iar produsele lor au luat calea exportului. Bunăoară, dintr-un total de 283.181.567 FF proveniți din exporturi în 1898, nu mai puțin de 241.415.465 erau aduși de cereale și făină; urmau apoi la mare distanță fructele, produsele alimentare, lemnul, animalele vii, combustibili, materiile textile, metalele și articolele din metal etc. În același an importurile depășeau exporturile cu 93.184.053 FF. Cele mai căutate produse din import erau materiile textile (149.709.711 FF) și metalele (92.000.000); urmau apoi colonialele (25.000.000), articolele din piele (17.000.000), produsele chimice (13.000.000), combustibili minerali (11.000.000), etc.<sup>58</sup> Primii zece parteneri comerciali ai României în 1898 erau în ordine, Austro-Ungaria, Germania, Belgia, Anglia, Franța, Italia, Turcia, Rusia, Olanda și Elveția. Cele mai valoroase exporturi românești erau cele cu destinația Belgia, Austro-Ungaria, Anglia, Italia, Turcia și

Germania (peste 12.000.000 FF), iar cele mai costisitoare importuri, cele care proveneau din Austro-Ungaria, Germania, Anglia, Franța, Turcia, Belgia și Italia (peste 14.000.000).<sup>59</sup>

Imaginea statistică a României nu putea fi completă fără câteva date privitoare la finanțele publice. În structura bugetului pe anul 1900-1901, veniturile estimate ale statului se ridicau la 245.325.400 FF, iar cheltuielile ar fi trebuit să atingă suma de 238.278.376.<sup>60</sup> Defalcate pe categorii veniturile și cheltuielile se repartizau în aceeași ordine, desigur cu valori diferite, ca și în cazul bugetului pe anul 1889-1890. Așadar, veniturile se realizau din contribuții directe - 41.030.000 FF, contribuții indirecte - 71.760.000, monopoluri de stat - 56.400.000, veniturile Ministerelor / Domenii - 24.227.000, Lucrări Publice - 21.964.437, Interne - 11.253.963, Finanțe - 4.690.000, Război - 1.113.000, Afaceri Străine - 216.000, Culte și Instrucțiune Publică - 260.000, Justiție - 431.000, venituri diverse - 11.910.000. La capitolul cheltuieli bugetul înregistra datoria publică - 92.772.092 FF, cheltuielile Ministerelor / Război - 45.940.609, Finanțe - 30.867.737, Instrucțiune Publică și Culte - 29.905.577, Interne - 19.148.770, Lucrări Publice - 4.795.000, Justiție - 6.408.456, Domenii - 5.083.153, Afaceri Străine - 1.796.460, Consiliul de Miniștri - 72.380, fonduri pentru deschiderea de credite suplimentare și extraordinare - 1.448.141.

#### 4. „MĂRTURIA CIVILIZAȚIUNII”

Una din particularitățile importante ale imaginii identității românești la 1900 a fost ideea dinastică. În 1867, când principele Carol sărbătorea un an de domnie, Alexandru Odobescu și Petre S. Aurelian elogiau *impulsul luminat*<sup>61</sup>, care ar fi determinat participarea Principatelor la Expoziția universală. În plus, era sugerată continuitatea unei tradiții politice între prestigioșii domni români din evul mediu și noul suveran.<sup>62</sup> La Expoziția Centenarului, date fiind participarea neoficială a României, ca și ambițiile politice ale prințului George Bibescu<sup>63</sup>, imaginea dinastiei a fost în mod evident estompată. În 1900, broșurile de informare<sup>64</sup> prezentau pe larg familia regală și Domeniul Coroanei. Acesta din urmă fusese înființat în baza unei legi speciale din 1884 (care avea modele în legislația franceză a lui Ludovic XVIII, Carol X și Ludovic Filip<sup>65</sup>), fiind constituit din 12 proprietăți, și anume, Mălini, Sabasa, Fărcașa, Borca, Bicz, Clăbucetul-Taurului, Dobrovăț, Rușet, Gherghița, Cocioc, Segarcea și Sadova. Pe cuprinsul lor, administratorul Ioan Kalinderu, doctor în drept la Paris, înființase o serie de ferme model, exploatate după cele mai moderne tehnici agricole, precum și câteva întreprinderi industriale.<sup>66</sup> În plus, pentru ameliorarea condițiilor de viață ale locuitorilor de pe Domeniu, administrația a făcut eforturi însemnate ridicând și întreținând biserici, școli (chiar și pentru adulți), biblioteci (în ale căror săli de lectură se țineau conferințe populare) sau instituții sanitare.<sup>67</sup>

Aceleași documente de informare, care prin paragrafele de interpretare a istoriei naționale, de ideologizare a realităților socio-politice și culturale ale momentului deveneau texte exclusiv propagandistice<sup>68</sup> precizau că sub domnia lui Carol I țara cunoștea o epocă stabilitate și ordine, situație la care aspirase de foarte multă vreme. Atacurile în valuri ale goților, hunilor, gepizilor, bulgarilor, ungarilor și turcilor n-au dat o clipă de răgaz urmașilor lui Traian (declarat *cuceritor al Daciei*) și Aurelian. Cu

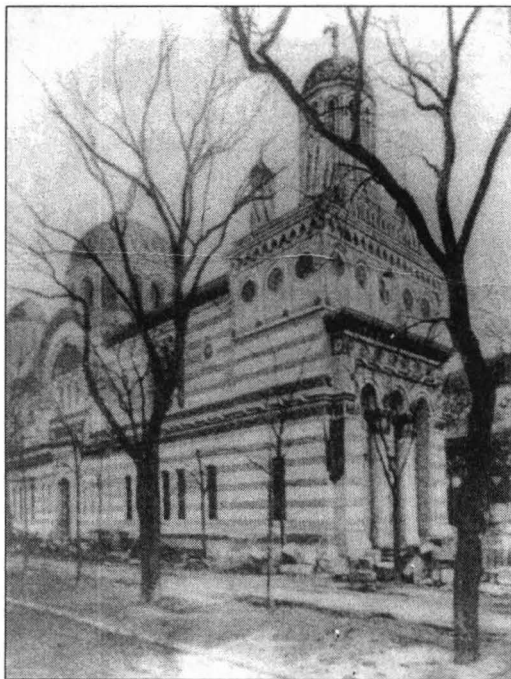
toate acestea, atât Țara Românească, cât și Moldova au cunoscut perioade de grație în vremea lui Mircea cel Bătrîn Radu de la Afumați, Mihai Viteazul (sec. 14-17), respectiv Alexandru cel Bun și Ștefan cel Mare (sec. 15-16). Panteonul național eroic era completat cu Radu Negru, Bogdan I, Bogdan III, Grigore III Ghica, Tudor Vladimirescu, Grigore IV Ghica, Ioniță Sandu Sturdza, Alexandru Ghica, Gheorghe Bibescu, Mihail Sturdza, Barbu Știrbei, Grigore Al. Ghica și Alexandru Ioan Cuza (sec. 13-19). Sugestia continuității între voievozii români din evul de mijloc și Carol I nu era nici de această dată expres formulată. Remarcăm totuși ponderea pe care momentul 1857 a dobândit-o în cadrul discursului oficial, știut fiind că solicitările Divanurilor ad-hoc au constituit unul din miturile politice fondatoare ale ideologiei conservatoare, participarea României la Expoziția pariziană fiind opera unor guverne cu asemenea orientări, cel puțin între 1899 și 1900.<sup>69</sup> În aceeași ordine de idei, discursul oficial istoriciza problematica statutului unui principe dintr-o dinastie străină pe tronul României, făcând din ea un loc comun al gândirii politice autohtone.

Notele istorice ale imaginii identitare românești nu se limitau doar la cele câteva rînduri din *La Roumanie* (1900). Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice inițiasse un proiect de redactare a unui volum de *Istoria României* în trei limbi europene.<sup>70</sup> La rîndul său, Muzeul Național de Antichități de la București expunea în secțiunea retrospectivă a pavilionului regal modelele monumentului de la Adamclisi, rezultatele săpăturilor lui G. Tocilescu din 1898-1899 de la Turnu Severin și Cernavodă sau orfevreria, broderiile și imprimatele din secolele 15-17, care proveneau, ca și în 1867, de la Bistrița, Căldărușani, Cotroceni, Cozia, Curtea de Argeș, Doamnei, Dobrovăț, Govora, Horezu, Mărgineni, Mihai Vodă - București, Sf. Gheorghe - București, Sf. Nicolae - Iași, Slatina, Stavropoleos, Tismana și Văcărești.<sup>71</sup> Aceste exponate, la care s-a adăugat tezaurul de la Pietroasa, amplasat din motive de siguranță la *Louvre*<sup>72</sup>, întregeau perspectiva istorică a imaginii de propagandă, recompunînd tradiția națională de la sursele ei cele mai autorizate și prestigioase: Imperiul roman și Bizanțul.

Revenind la proiectul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice trebuie să spunem că lucrarea era concepută în opt părți, iar responsabilii fiecărui capitol erau membri marcant ai vieții științifice românești: I. *Înainte de romani. Epoca romană* (Dimitrie Onciul); II. *Invazia barbarilor. Evul mediu pînă la întemeierea Principatelor* (Dimitrie Onciul); III. *Principatele în timpul lui Mircea cel Bătrîn și Alexandru cel Bun pînă la Mihai Viteazul* (Alexandru D. Xenopol); IV. *De la Mihai Viteazul la Constantin Brîncoveanu* (Nicolae Iorga); V. *Cultura și literatura pînă în secolul XVIII* (Ioan Bogdan); VI. *Epoca fanariotă* (Alexandru D. Xenopol); VII. *Renașterea* (C. Colescu-Vartic); VIII. *Cultura și literatura modernă* (Ion Bianu). Din simpla lectură a tablei de materii, remarcăm faptul că autorii au încercat să aducă în discuție atât civilizația, cât și eroismul românilor de-a lungul istoriei lor. Dacă în 1867, Alexandru Odobescu opta pentru o periodizare mai degrabă pe criterii artistice, în 1889, prințul George Bibescu se orientase mai mult spre componenta eroică a istoriei naționale, ca și în multe alte situații care au marcat prezența României la Expoziția din 1900, cele două concepții au fost combinate. Prezența printre autori a publicistului de orientare liberală, C. Colescu-Vartic, a stîrnit criticile lui Titu Maiorescu, care nu-l considera competent să redacteze partea de istorie contemporană.<sup>73</sup> Venirea la putere a conservatorilor a dus la suspendarea proiectului din pricina controverselor ideologice.<sup>74</sup>

Una dintre cele mai inspirate expresii ale tradiției artistice bizantine a constituit-o arhitectura pavilioanelor proiectate de cunoscutul arhitect francez, restaurator al monumentelor galo-romane din Midi și medievale (bisericiile din Poitiers, St. Savin, Chauvigny, precum și abația de Conques), Jean Camille Formigé. Din 1885 el a îndeplinit funcția de arhitect al orașului Paris, ocupându-se de promenade, cimitire și metrou. În 1889 a proiectat *Palais des Beaux-Arts et des Arts Libéraux* pentru Expoziția Centenarului. Edificiul reprezentativ al României era amplasat pe *Quai d'Orsay*, pe partea dreaptă a celebrei *Rue des Nations*, cum vizitatorii traversau *Pont de l'Alma* spre *Dôme des Invalides*. Eclectic, că întreaga arhitectură a timpului, pavilionul regal îmbina câteva tipuri arhitectonice ecleziastice din secolele 16-17, pe care Jean Camille Formigé le cunoscuse la fața locului, fiindu-i prezentate de însoțitorii săi, tinerii arhitecți C. Băicoianu și G. Sterian.<sup>75</sup> Modelul principal a rămas, ca în 1867, Biserica episcopală de la Curtea de Argeș, arhitectul francez dînd viață la Paris și câtorva detalii stilistice ale mănăstirii Horezu sau bisericilor Stavropoleos și Trei Ierarhi, toate considerate capodopere ale artei bizantine.<sup>76</sup> Intrarea principală a edificiului care reproducea ușile de la Horezu ducea într-o încăpere vastă (asemănătoare pronaosului aceleiași biserici), având în centru o scară dublă care conducea la galeriile de la etaj. Acestea se încheiau cu două turnuri răsucite de felul celor de la Curtea de Argeș. Alături, corespunzător vestibulului de la parter, constructorul amplasase o cupolă înaltă de circa 30 de metri. Ferestrele și decorațiile exterioare aduceau aminte de Stavropoleos și Trei Ierarhi. Parterul era rezervat standurilor artelor liberale, exploatarea subsolului, metalurgiei, mecanicii, la etaj fiind amplasate exponatele Dome- niului Coroanei, industriile diverse, mobilele, decorațiile exterioare, țesă- turile, geniul militar, expoziția retros- pectivă, etc. Cel de-al doilea pavilion al României (restaurantul) înfățișa o casă boierească de țară, coloanele pridvorului fiind copiate de la Antim, iar ciubucele și înfloriturile smălțuite de la Hîrlău și Sf. Nicolae din Iași.<sup>77</sup> Aceste construcții erau, în opinia Co- misarului general român, *simbolul / sinteza artei autohtone*<sup>78</sup>, deși mulți observatori păreau a fi de altă părere, criticînd atît superficialitatea docu- mentării în România a lui Jean Camille Formigé, cît și stilul amestecat, fără personalitate al pavilioanelor.<sup>79</sup> Al treilea pavilion (Chioșcul tutunului) a fost executat după planurile arhitec- tului Petre Antonescu, laureat al Aca- demiei de Arte Frumoase din Paris. El a proiectat un edificiu de forma unei

Pavilionul regal al României

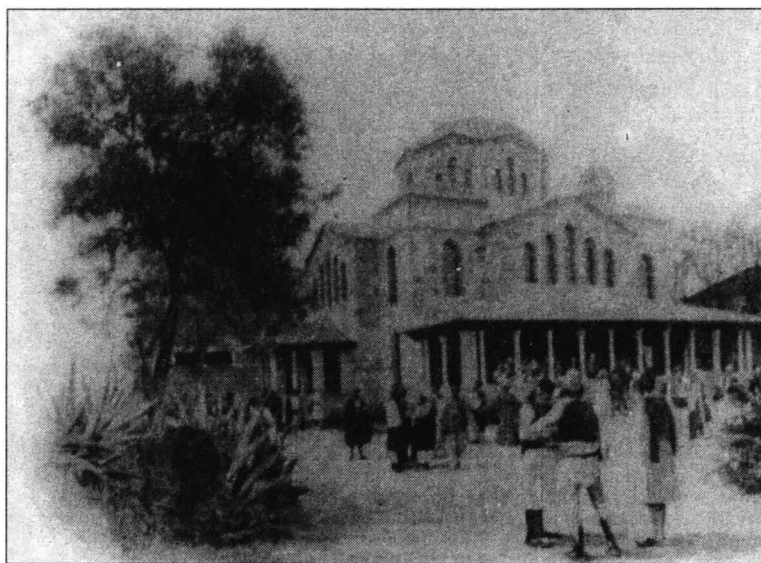




finții monumentale, cu corespondențe în arta medievală autohtonă. În fine, pavilionul petrolului de la Vincennes avea două componente: un derick monumental ce avea în vîrf tricolorul și un corp principal care avea forma unui rezervor de petrol pe pereții căruia erau înscrise numele celor mai importante exploatări petroliere din România.

În 1900, pe *Rue des Nations*, fuseseră construite nu mai puțin de trei pavilioane care se revendicau de la tradiția artistică bizantină. Alături de cel al României, Grecia și Serbia optaseră la rîndul lor pentru modele ale arhitecturii ecleziastice. Bunăoară, bisericile Sf. Gheorghe și Sf. Teodor din Atena, datînd din secolul 9, au stat la baza planurilor întocmite de arhitectul Lucien Magne pentru pavilionul elen<sup>80</sup>. Coloanele acestui edificiu aminteau însă de antichitatea clasică. De altfel, ideologia națională greacă a oscilat întotdeauna între cele două tradiții ilustre, ceea ce a marcat și propaganda identitară la nivelul Expozițiilor universale. În 1878 și 1889 a predominat modelul antic cu frize care reproduceau scene de pe Acropole și edificii care puneau în valoare coloane înalte, bine fasonate ale căror capiteli doric, ionice sau corintice au făcut deliciul neoclasicismului și stilului uzitat în arhitectura Atenei din a doua parte a secolului 19.<sup>81</sup> La cumpăna veacului, universul simbolic al naționalismului grec se schimbase; dacă ideologia Luminilor și apoi cea a renașterii naționale din primele decenii ale secolului 19 privilegia ca mit fondator al Greciei moderne civilizația antică, excluzînd pe cea bizantină, la sfârșitul veacului o nouă definiție a grecității care trimitea la ortodoxie și, în consecință, la istoria bizantină, postulînd o continuitate ideală între Atena lui Pericle, Imperiul lui Justinian și timpurile moderne.<sup>82</sup>

În 1867, dar mai ales în 1889, imaginea de propagandă a României fusese întregită cu caracteristicile lumii rurale, aceasta din urmă fiind considerată moștenitoarea directă, autentică a străvechii Dacii romane. În 1900 nuanța nu dispăruse, însă ea nu avea în concepția lui Ollănescu tot atîta pondere cu cît o investise Alexandru Odobescu sau



**Pavilionul  
Greciei**

Pavilionul  
Serbiei



prințul George Bibescu odinioară. Artizanatul țărănesc și industriile mărunte erau în continuare bine reprezentate în standurile României.<sup>83</sup> De asemenea și culoarea locală, succesul restaurantului român din 1889 reiterându-se în 1900, atmosfera fiind creată de același Sava Pădureanu, căruia i s-a asociat un alt cunoscut lăutar, Cristache Ciolac.<sup>84</sup> Însă atenția acordată sporită acordată compartimentelor strict productive ale agriculturii și industriei comparativ cu secțiunea artistică (pragmatism)<sup>85</sup>, apariția mai consistentă a lumii urbane (a se vedea vestimentele orășencilor<sup>86</sup>) în conturarea identității românești a începutului de veac 20 conturau în mod evident o nouă perspectivă în concepția expozițională.

Simpla apartenență la civilizația romană nu se mai măsoara doar prin puritatea moravurilor sau a limbii vorbite de țăranii români. Dimitrie C. Ollănescu introducea în discuție ideea că veteranii lui Traian avuseseră în Dacia nu numai datoria de a apăra hotarele îndepărtate ale Imperiului, ci și aceea de civiliza Orientul. În momentul când conștiința națională românească și-a apropiat *moștenirea romană* era firesc ca ea să-i păstreze și legatul civilizator. Așadar, România anului 1900 nu mai putea fi doar o țară a pitorescului rustic, a nostalgiei naive după gloria apusă. Prin noul statut politic (și aici rolul suveranului și al dinastiei era frecvent evidențiat<sup>87</sup>), prin avântul cultural fără precedent, dar mai ales prin perspectivele economice, România era *mărturia civilizațiunii*. Cuvintele acestea, rostite de Dimitrie C. Ollănescu într-o conferință publică, aveau ca punct de plecare afirmațiile din 1867 ale directorului Muzeului Louvre, dr. Kaempfen relative la *orientalismul barbar* și *sălbăticia* expoziției române de atunci. Comisarul general era convins că dacă dr. Kaempfen ar fi scris în 1900 un alt articol despre România nu ar fi putut să nu observe progresele acestei țări, expoziția de la cumpăna veacului fiind în mod sigur expresia apropierei sale, *pe calea progresului, de betrânele națiuni din apus*<sup>88</sup>, dovedindu-se astfel *avantgarda civilizațiunii occidentale* în Europa orientală:

«(...) Iată una din cele mai liberale organizațiuni politice din Europa, cu gratuitatea învățământului am răspândit lumina în toate păturile poporului, Universitățile noastre pot fi la înălțimea marilor Universități străine, școlile de comerț, de arte și meserii, școale de poduri și sosele (politecnica noastră) pot rivaliza cu acelea ce le-au servit de modele. (...) Iată avem peste 3000 de kilometri de drum de fer, aproape 20.000 de kilometri de șosele, avem cel mai frumos pod peste Dunăre, și un port din cele mai însemnate pe Marea Neagră; avem flotilă de războiu și flotilă de comerț; avem judecători luminați și independenți; avem bănci și institute de credit, așezăminte de binefacere; avem medici și juristconsulți eminenți; avem reviste și ziare politice, comerciale și literare. Mișcarea științifică și literară este tot mai vie, mai rodnică și mai substanțială.

(...) Când Traian încredință legiunilor sale paza hotarelor celor mai îndepărtate ale Imperiului, el nu întemeie pe coastele Carpaților și pe țărmii Dunării o gardă militară numai, ci dă sarcină legionarilor săi de a purta pe lângă spada puterii romane și făclia civilizațiunii occidentale în răsărit.

Coborâtori ai străvechilor războinici care au impus lumii legile, nărvurile și limba Romei, noi am moștenit îndatorirea ce le hărăzise lor mărețul Imperat și suntem astăzi purtători ai făcliei de propășire în Orient.

Din ziua în care-după atâtea suferinți am recâștigat, prin propria noastră energie, conștiința originii strălucite și menirii noastre în lume, am reintrat întregi în vechia tradițiune.

Am realizat visul glorios al fondatorului coloniei romane de la Dunăre, suntem avantgarda civilizațiunii occidentale, suntem un element de ordine și progres, suntem un centru de pace și lumină.

Iată aceea ce trebuia să dovedim lumii și iată aceea ce am dovedit la Expoziția din Paris.»<sup>89</sup>

## 5. IN EUROPA

Recompensele acordate României de Juriul internațional (1.090, dintre care 47 mari premii, 226 medalii de aur, 356 de argint, 312 de bronz și 149 mențiuni onorabile<sup>90</sup>) au situat-o pe locul zece din 41 de țări participante (respectiv opt în Europa), după Franța (23.619 premii), Statele Unite ale Americii (2.379), Italia (2.017), Germania (1.983), Marea Britanie (1.865), Rusia (1.754), Ungaria (1.351), Portugalia (1.331), Japonia (1.307).

La clasele 39 (*Produits agricoles alimentaires d'origines vegetales*), 56 (*Produits farineux et leurs dérivés*) și 61 (*Sirops et liqueurs, spiritueux divers et alcools d'industrie*) exponatele din România au ocupat prima poziție.<sup>91</sup> Palmaresul oficial a înregistrat și alte performanțe notabile: locul doi după Portugalia la clasa 41 (*Produits agricoles non-alimentaires*), trei la clasa 50 (*Produits des exploitations et des industries forestières*), în urma Portugaliei și Ungariei, patru la clasa 60 (*Produits alimentaires d'origines viticole. Vins et eaux-de-vin de vin*), devansată doar de Portugalia, Italia și Ungaria.<sup>92</sup> Așadar,

agricultura și industria alimentară sau cea legată direct de exploatarea rurale păreau a fi cele bine reprezentate la Expoziția universală – amintim în acest context și clasarea pe locul șase la clasa 89 (*Cuir et peaux*), respectiv nouă la clasa 35 (*Matériel et procédés des exploitations rurales*).<sup>93</sup> Lor li s-au adăugat realizările din domeniile minier - locul șase la clasa 63 (*Exploitations des mines, minières et carrières*), după S.U.A., Anglia, Mexic, Rusia și Portugalia; al învățământului primar - locul șapte la clasa 1 (*Education de l'enfant; enseignement primaire; enseignement des adultes*), după Italia, Rusia, S.U.A., Anglia, Ungaria și Belgia; al decorațiunilor edificiilor publice - locul opt la clasa 66 (*Décoration fixe des édifices publics et des habitations*), după Germania, Anglia, S.U.A., Rusia, Italia, Austria și Belgia, al igienei, asistenței publice - locul zece la clasele 111-112 (*Hygiène; assistance publique*), după S.U.A., Germania, Italia, Rusia, Belgia, Austria, Ungaria, Anglia și Elveția și, în fine, al artelor - locul 18 la Grupa II (*Oeuvres d'art*); în cel din urmă caz România devansa dintre țările europene doar Serbia, Bulgaria, Luxemburg, Bosnia și Herțegovina.<sup>94</sup>

Premiile au fost decernate în cadrul unei ceremonii fastuoase (15.08.1900), la care au luat parte nu mai puțin de 30.000 de asistenți. Cu această ocazie o serie de membrii ai Comisariatului român (Comisarul general, Comisarul special, Delegatul principal și Directorul Cancelariei) au fost investiți cu titlurile de Mare Ofițer, Ofițer și Cavaler ai Legiunii de Onoare.<sup>95</sup>

Exponatele sau expozanții recompensați de Juriul internațional figurau și în rapoartele acestuia. Abundau detaliile tehnice, care urmau de regulă informațiile oficiale<sup>96</sup>, dar răzbăteau din când în când și câteva aprecieri impresioniste referitoare la calitatea excelentă a vinurilor și a grîului din România<sup>97</sup> sau la preparatele din carne și legume ce se apropiau de calitatea celor francezești.<sup>98</sup> De o bună apreciere s-au bucurat și țesăturile din lînă, care au dovedit că pot intra în competiție cu produsele similare din Austria sau Germania.<sup>99</sup> De asemenea, raportorii Juriului internațional remarcă dezvoltarea căilor de comunicație<sup>100</sup> și a transportului feroviar<sup>101</sup> din România.

Prezența României la Paris în anul de grație 1900 a suscitat o seamă de intervenții în publicațiile franceze ale timpului. Arhitectura pavilionului, standurile sau perspectivele pe care noul secol le deschidea francezilor de la Dunăre, cum îi numea Președintele Emile Loubet pe români<sup>102</sup>, s-au regăsit în paginile ghidurilor Expoziției (*Guide illustré du Bon Marché, Guide Lemerrier*<sup>103</sup>) sau ale jurnalelor precum «Bulletin des Halles», «Le Figaro», «Journal des Débats», «L'Illustration», «Le Monde Illustré», «Revue Encyclopédique», «Revue Illustrée» și «Le Temps».<sup>104</sup>

Atenția observatorilor francezi a fost atrasă în principal de pavilionul regal, inaugurat pe 5/18.05.1900 alături de o mie de invitați, dintre care peste 30 de jurnaliști, ce nu au conținut să laude bogăția țării, metoda și măiestria expoziției, care i-a adus României o binemeritată izbîndă. Festivitățile, dineul și taraful lui Sava Pădureanu, care cînta alternativ *La Marseillaise* și imnul național<sup>105</sup>, i-au făcut pe oaspeții parizieni să fie încredințați că gazdele lor sînt maeștri în arta ospitalității.<sup>106</sup>

Majoritatea publicațiilor au făcut elogiul lui Camille Formigé, semnalînd totodată că edificiul reprezentativ al României nu era cîtuși de puțin caracteristic viziunii cunoscutului arhitect francez.<sup>107</sup> Cu toate acestea, Camille Formigé reușea să dea o lecție de măsură și gust în policromia sălbatică a Invalizilor.<sup>108</sup> Însă alții aveau o altă părere; un bătrîn profesor la Sorbona, unul din personajele imaginate de Adolphe

Brisson într-un text publicat în «Revue Illustrée», era plin de năduf împotriva Expoziției, susținând că nu poate exista frumusețe fără armonie. Or, ce armonie domnea pe *Rue des Nations* când decalajul între capacitatea geo-politică sau economică a unor țări și pavilionul acestora era atât de mare (excepție făceau, în opinia sa, doar pavilioanele Austriei, Italiei, Norvegiei și Ungariei):

«La Turquie écrase les Etats-Unis, la Roumanie humilie la Perse. Et rien n'est comique comme de voir une petite Angleterre à côté d'un immense Monaco.»<sup>109</sup>

Proporționat sau nu, pavilionul regal era în ochii parizienilor o transpunere pe *Quai d'Orsay* a arhitecturii româno-bizantine.<sup>110</sup> Desigur că au existat și nuanțe, unii remarcând orientalismul și stilul religios<sup>111</sup> sau arta bizantină<sup>112</sup>, alții, caracteristicile tipic românești ale construcției.<sup>113</sup> În orice caz, aproape toți recunoșteau modelele care l-au inspirat pe Camille Formigé.

Un alt punct de interes al expoziției române l-a constituit secțiunea agricolă: «Le Temps»<sup>114</sup> remarca exploatarea model de pe Domeniul Coroanei, precum și realizările efective din domeniul cerealier, în general în *Europa orientală* (Bulgaria, România și Serbia), precizând că această zonă era grâнарul întregului continent, chiar dacă randamentul la hectar era mai mic decât în Occident, în timp ce «Bulletin des Halles»<sup>115</sup> aprecia calitatea grâului. Emile Loubet a fost atras de instalațiile din standul de profil al României, declarându-i pe români, *excelenți agricultori*, expoziția lor fiind, în opinia Președintelui Franței, *superbă*.<sup>116</sup>

În general, toate instalațiile din pavilioanele românești au fost trecute în revistă de publicațiile pariziene, fără să se facă judecăți de valoare stricte sau evidențieri; referințele cele mai precise s-au înregistrat în cazul expoziției retrospective (tezaurul de la Pietroasa, Evanghelia ornamentată cu miniaturi de Carmen Sylva<sup>117</sup>), respectiv în cel al salinei amplasate la subsolul restaurantului.<sup>118</sup> Dimitrie C. Ollănescu era și el remarcat ca traducător în limba română al lui Horațiu și Victor Hugo.<sup>119</sup>

Dacă în 1867, Alexandru Odobescu își propusese să atragă pur și simplu atenția asupra existenței Principatelor, în 1900, Dimitrie C. Ollănescu voia să marcheze cu certitudine poziția economică, intelectuală și politică a României în Europa vremii.<sup>120</sup> Distincțiile obținute, care au situat-o pe un excelent loc opt între țările bătrânului continent<sup>121</sup> erau o reflectare a intențiilor Comisarului general; în plus, presa însăși vorbea cu dezinvoltură, deși accentele ei păreau adesea generale sau formale, de accesul la civilizația occidentală a României sau de apartenența ei nu la Orient, ci la Europa estică.<sup>122</sup> Cu toate acestea, frumoasele perspective ale României, precum și clasicile (deja) tradiții latine sau bizantine (stereotipuri legate de mitul unei istorii glorioase), pe care presa pariziană, în general, opinia publică franceză nu le-a uitat<sup>123</sup>, păreau înegurate de firea puțin dificilă a locuitorilor ei; într-o discuție particulară pe care a avut-o cu Dimitrie C. Ollănescu, baronul de Rothschild i-a confirmat acestuia propriile ipoteze; românii erau *cheltuitori*, *fanfaroni*, *pretentioși*, *snobi* și *ușurei*.<sup>124</sup>

«Il est evident que votre pays est riche et que beaucoup de ses richesses restent inactives, que votre peuple est brave, intelligent, travailleur et

hospitalier, il ressemble au notre sous ce rapport, mais il lui manque deux de nos principales qualités: le fruit de l'épargne et l'esprit d'économie. Vous manquez d'argent et vous ne savez pas le conserver quand vous le possédez. Vous êtes trop généreux, pour ne pas dire trop dépensiers. Il faut remédier à tout cela par un surplus de travail et par un esprit de suite, mieux entendu dans vos rapports d'affaire...»<sup>125</sup>

## NOTE

- \* O variantă a studiului de față a fost inclusă în volumul nostru **România și Expozițiile universale de la Paris, 1867-1937** care va vedea lumina tiparului la Editura Meridiane.
- <sup>1</sup> Pascal Ory, **Les Expositions universelles de Paris**, Paris, Ramsay, 1982, p. 30, 32 sau Florence Pinot de Villechenon, **Les Expositions universelles**, Paris, P.U.F., 1992, p. 30.
- <sup>2</sup> *Apud* Pascal Ory, **Op. cit.**, p. 6. Citatul este motto-ul volumului lui Ory.
- <sup>3</sup> Maurice Barrès sintetiza judecata sa asupra expoziției și a principiului de existență a acesteia în două cuvinte: *limonadă și prostituție*. **Ibidem**, p. 31. Vezi și p. 29-30.
- <sup>4</sup> Anne Rasmussen, Brigitte Schroeder-Gudehus, **Les Fastes du progrès. Le Guide des Expositions universelles, 1851-1992**, Paris, Flammarion, 1992, p. 132-143.
- <sup>5</sup> **Dezbaterile Adunării Deputaților**, Sesiunea 1899-1900, ședința din 23.06.1899, p. 119 – în continuare D.A.D.
- <sup>6</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general asupra participării României la Expoziția universală din Paris (1900)**, București, I.V. Socecu, 1901, p. 23.
- <sup>7</sup> Legea a fost publicată pe 28.03.1898, iar Petru Poni a fost numit prin Decretul regal nr. 1.617 din 2.05.1898. **Ibidem**, p. 24-25.
- <sup>8</sup> Vezi „Epoca”, An IV, Nr. 812, Iulie 1898, p. 1 și Nr. 832, August 1898, p. 1.
- <sup>9</sup> Vezi „Voința Națională”, An XV, Nr. 4048, Iulie 1898, p. 1.
- <sup>10</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Op. cit.**, p. 23-24.
- <sup>11</sup> Idem, **România la Expozițiunea universală din Paris, 1900**, București, Imprimeria Statului, 1901, p. 10.
- <sup>12</sup> Aceeași problemă fusese pusă în discuție și de Alexandru Ciurcu într-o scrisoare adresată lui Theodor Rosetti cu mai bine de un deceniu mai devreme / Arhivele Naționale Istorice Centrale – București (în continuare A.N.I.C. – B.), fond Butculescu, II-197/1888.
- <sup>13</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **România la Expozițiunea universală**, p. 11-12. Vezi și Idem, **Raport general**, p. 42, 43-44.
- <sup>14</sup> D.A.D., loc. cit., p. 118-122.
- <sup>15</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 27.
- <sup>16</sup> Calculul a fost făcut după tabelul A.69 din **L'Economie de la Roumanie**, coordonateur scientifique: Tudorel Postolache, Bucarest, Les Éditions «Expert», 1994, p. 400.
- <sup>17</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 80-91.
- <sup>18</sup> Decretul regal nr. 2.411 / 25.05.1899 modifica prevederile celui din 22.05.1898 (nr. 1.945). **Ibidem**, p. 29-30, 51.
- <sup>19</sup> **Ibidem**, p. 29-32.
- <sup>20</sup> **Ibidem**, p. 70.
- <sup>21</sup> Inițial, Comisia consultativă număra nu mai puțin de 446 de membri, fiind constituită din foști Miniștri ai Agriculturii, Senatori și Deputați (câte șase), din Președinții Camerelor de Comerț, Administratorul domeniului Coroanei, Șeful Marelui Stat

- Major și alți reprezentanți militari, ai Poștelor, ai Băncii Naționale, Directori de muzee, delegați ai Academiei Române, Rectorii și Decanii de la Universitățile din Iași și București, membri ai Societăților Politehnice, Geografice, Silvice, de Medicină umană și veterinară, etc. Aceștia se grupaseră în 12 sub-comisii, în funcție de clasificarea oficială de care a uzat Expoziția universală. Decretul regal nr. 1.945 / 22.05.1898. *Ibidem*, p. 25, 29, 30, 48-50.
- <sup>22</sup> Numiți prin Decretul regal nr. 2.617/14.06.1899. N. Filipescu, G. Al. Mavrocordat, M. Șeulescu au fost înlocuiți ulterior cu G. Bengescu-Dabija, Pantazi și G. A. Scortzescu. *Ibidem*, p. 31.
- <sup>23</sup> Decizia ministerială nr. 2.075 / 28.05.1899. *Ibidem*, p. 51. Detalii despre atribuțiile agenților regionali și ale juriilor la p. 52-53 și 66-67.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, p. 71; 1.289 expozanți individuali, 716 colectivi și 52 de colaboratori. Anne Rasmussen, Brigitte Schroeder-Gudehus, *op. cit.*, p. 134, înregistrează 2.255 de expozanți români.
- <sup>25</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 65.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 54.
- <sup>27</sup> Decret nr. 23.442 / 3.03.1900. *Ibidem*, p. 73.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, p. 74-75.
- <sup>29</sup> La celelalte secțiuni numărul expozanților a fost următorul: Grupele I și III – câte 70; XI - 61; XIV - 52; XII - 37; IX - 34; II - 42; VI - 38; XVI și XVIII – câte 12; VIII – 1. **Catalogue. La Roumanie a l'Exposition universelle de 1900 a Paris**, Paris, 1900, p. 1-187 / în continuare **La Roumanie (1900)**. Avem însă o seamă de rezerve la numărătoarea expozanților. În total am reținut 1.085 de expozanți individuali și colectivi cu excepția celor de la secția retrospectivă și parțial a celor de pe Domeniile Coroanei (*Ibidem*, p. 187-190), mai puțini așadar decât cei declarați de Dimitrie C. Ollănescu (2.057) sau cei înregistrați în palmaresul oficial al Expoziției (2.255).
- <sup>30</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 44-45, 65.
- <sup>31</sup> Datele sînt de la sfîrșitul secolului 19. Vezi **La Grande Encyclopedie. Inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts**, Paris-Tours, Imprimerie de E. Arrault et Cie, f. a., IV, p. 782-804 și XXVIII, p. 1151-1226 și Leonida Colescu, **Analiza rezultatelor recensămîntului general al populației României de la 1899**, București, 1944, p. 29.
- <sup>32</sup> **Notice sur le Domaine de la Couronne de Roumanie pour l'Exposition universelle de 1900 à Paris**, Bucarest, Imprimerie «Gutenberg», Joseph Göbl, 1900.
- <sup>33</sup> **La Roumanie (1900)**, p. XX-XXIV.
- <sup>34</sup> *Ibidem*, p. XIII-XIV. Vezi și Leonida Colescu, *Op. cit.*, p. 40; date confirmate și de B.R. Mitchell, **European Historical Statistics, 1750-1970**, The Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1975, p. 19-24.
- <sup>35</sup> Cf. **Notice sur la Roumanie, principalement au point de vue de son économie rurale, industrielle et commerciale suivie du catalogue spécial des produits exposés dans la section roumaine a l'Exposition universelle de Paris, en 1867 et d'une notice sur l'histoire du travail en ce pays**, Paris, Librairie A. Franck, 1868, p. 18 – în continuare **Notice sur la Roumanie (1867)**. Pentru varianta 266.652 persoane vezi I Simionescu, **Țara noastră**, București, 1937, p. 88. Cifra de 400.000 de israeliți fusese avansată și de George Bibescu în 1889. **Exposition universelle. La Roumanie. Avant. Pendant. Après**, Paris, J. Kugelman, 1890, p. 289, 312.
- <sup>36</sup> Statistica a înregistrat un număr de 3.257 școli primare rurale, cu mult mai multe față de cele care erau în funcțiune în 1867 sau 1889 (2.008, respectiv 2.221). Vezi **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 20-21, respectiv **Notice sur la Roumanie. Productions – Industries**, Paris, J. Kugelman, 1889, p. 40-41.

- 37 B.R. Mitchell, *Op. cit.*, p. 753, 755, 758.
- 38 *Ibidem*, p. 772-773.
- 39 **La Roumanie (1900)**, p. XLIX-L.
- 40 *Ibidem*, p. LV-LVI.
- 41 Același sistem a fost prezentat de Prințul George Bibescu în 1889. **Exposition universelle. La Roumanie**, p. 337-338.
- 42 **La Roumanie (1900)**, p. LI-LIII. Pentru datele comparative vezi **La Grande Encyclopédie**, IV, p. 792-793; VIII, p. 402; XVIII, p. 297-300; XXVIII, p. 1039-1041 și 1185-1188; XXIX, p. 1039-1040; XXXI, p. 516.
- 43 **La Roumanie (1900)**, p. LIV-IV.
- 44 **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 23.
- 45 **La Roumanie (1900)**, p. LIII-LIV.
- 46 *Ibidem*, p. XXV. Cf. **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 46.
- 47 **La Roumanie (1900)**, p. XXV. Cf. **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 54. Vezi și B.R. Mitchell, *Op. cit.*, p. 249-266.
- 48 **La Roumanie (1900)**, p. XXV, XXVI. Cf. **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 46.
- 49 **La Roumanie (1900)**, p. XXV. Cf. **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 73.
- 50 Leonida Colescu, **Statistica animalelor domestice din România**, București, 1903, p. XLIX.
- 51 **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. 111. **La Roumanie (1900)**, p. XXVI. Cf. Leonida Colescu, **Statistica animalelor domestice**, p. XXVI. Remarcăm din nou diferențe între sursele noastre statistice; cifrele sînt mai mici în **La Roumanie (1900)**; se pare că ele se apropie mai degrabă de statisticile anului 1890. Cf. Gh. Iacob, Luminița Iacob, **Modernizare-Europenism. România de la Cuza Vodă la Carol al II-lea**, Iași, Editura Universității, Al. I. Cuza, 1995, I, p. 78., dar chiar și așa ordinea clasamentului la care am făcut aluzie ar rămâne neschimbată.
- 52 F. Robin, **Expoziția universală din Paris**, în „Noua Revistă Română”, 3, N° 1, 1 Ianuarie 1901, p. 7-12 / (p. 8).
- 53 **La Roumanie (1900)**, p. LX.
- 54 **Ancheta industrială din anii 1901-1902**, I, București, 1904. Victor Axenciuc, **Evoluția economică a României. Cercetări statistico-istorice, 1859-1947**, I, București, Editura Academiei, 1992, tabelele 2 și 3.
- 55 B.R. Mitchell, *op. cit.*, p. 418-420.
- 56 **La Roumanie (1900)**, p. XXXI-XXXIX.
- 57 *Ibidem*, p. XXXVIII.
- 58 *Ibidem*, p. XXVIII-XXIX.
- 59 *Ibidem*, p. XXVIII. De asemenea, Gh. Iacob, Luminița Iacob, *Op. cit.*, I, p. 141.
- 60 **La Roumanie (1900)**, p. XL. Așadar, România ar fi avut un excedent bugetar de aproape 13.000.000 FF. Însă potrivit calculelor bugetului real, nu cel estimat, țara a avut în anul respectiv un deficit de peste 27.000.000 de lei. Vezi **L'Economie de la Roumanie**, p. 392.
- 61 **Notice sur la Roumanie (1867)**, p. XIV.
- 62 Portretele acestora se găseau în același stand expozițional (Grupa I).
- 63 Despre sentimentele antidinastice ale lui George Bibescu a se vedea scrisoarea adresată de Georges de Coutouly lui Alexandru Ciurcu / A.N.I.C. – B., fond Butculescu, dosar II-208 / 1888, f. 2. Vezi și Alin Ciupală, **Un nou pas spre Europa. Românii la Expoziția universală din anul 1889 de la Paris**, în „Erasmus”, București, 8, 1997, p. 34-42 / p. 36. De asemenea, aluzii la Vasile Alecsandri, **Documente literare inedite. Corespondență**, ediție îngrijită și note de Marta Anineanu, prefață de G.C. Nicolescu, București, E.S.P.L.A., 1960, p. 206-207.



- 64 **La Roumanie (1900)**, p. XXII-XXIV, respectiv **Notice sur le Domaine de la Couronne**.
- 65 **Notice sur le Domaine de la Couronne**, p. 1.
- 66 **Ibidem**, p. 24-38. Vezi și **La Roumanie (1900)**, p. XXIII-XXIV.
- 67 **Notice sur le Domaine de la Couronne**, p. 73-103. Era vorba de un număr de 40 de biserici și 40 de școli, acestea din urmă având 408 elevi școlarizați în anul 1898-1899. Vezi și **La Roumanie (1900)**, p. XXIII-XXIV.
- 68 **La Roumanie (1900)**, p. XV-XVIII.
- 69 Vezi Titu Maiorescu, **Istoria politică a României sub domnia lui Carol I**, ediție, postfață și indice de Stelian Neagoe, București, Editura Humanitas, 1994, p. 33-34.
- 70 A.N.I.C. - B., fond MCIP, dosar 197 / 1900, f. 261, 265.
- 71 **Vezi Catalogue des objets exposés par la Direction du Musée National des Antiquités de Bucarest, în La Roumanie (1900)**, p. 177-186. Muzeul Național de Antichități mai expunea câteva albume, cărți și reviste, dintre care amintim **Album pittoresque et archéologique des couvents de Roumanie** (cu ilustrații de H. Trenk), prezent printre exponatele românești și în 1867, **Dacia înainte de Romani** (autor: G. Tocilescu) sau „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”. **Ibidem**, p. 177-178.
- 72 **Ibidem**, p. 178-179.
- 73 Vezi **Dezbaterile Senatului**, Sesiunea 1898-1899, p. 730-733.
- 74 A.N.I.C. - B., fond MCIP, dosar 197 / 1900, f. 310.
- 75 Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 55.
- 76 **Ibidem**, p. 55, 68-69. **La Roumanie (1900)**, p. LX.
- 77 Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 56, 63.
- 78 **Ibidem**, p. 56.
- 79 Vezi N. Mihaesco, **La Roumanie à l'Exposition universelle de 1900**, extras din „Revue Internationale de Sociologie”, Paris, V. Giard & E. Brière, 1901, p. 7. sau Al. Tzigara-Samurcaș, **Memorii**, I, ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1991, p. 139-140.
- 80 A. Quantin, **L'Exposition du siècle**, 14 Avril-12 Novembre 1900, editat de revista „Le Monde Moderne”, p. 151.
- 81 **L'Album de l'Exposition de 1878**, 8-e livraison, Paris, Glucq Editeur, p. 32-33 și **L'Album de l'Exposition de 1889**. Pentru stilul arhitecturii grecești din secolul 19 vezi Jean Travlos, **Athènes au fil du temps**, Paris, Joël Cuénot Editeur, 1972.
- 82 Paschalis Kitromilides, „**Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans**”, în „European History Quarterly”, 19, N° 2, April 1989, p. 149-192 / (p. 177-192).
- 83 De exemplu, **La Roumanie (1900)**, p. 147-150 / (costume naționale).
- 84 Viorel Cosma, **Lăutari de ieri și de azi**, ediția a doua, București, Editura Du Style, 1996, p. 150, 152, 160. Ca și Sava Pădureanu, Cristache Ciolac a compus o *Sîrbă a Expoziției*. Atmosfera restaurantului (inaugurat oficial pe 1/13.05.1900), ca și muzica lăutarilor Ciolac și Pădureanu au fost descrise de Dimitrie C. Ollănescu în **Raport general**, p. 37.
- 85 Al. Tzigara-Samurcaș, **Op. cit.**, p. 140 sau Sex. Til., **Expoziția din Paris**, în „Noua Revistă Română”, 3, N° 31, 1 Aprilie 1901, p. 312-317 / (p. 317).
- 86 Al. Tzigara-Samurcaș, **Op. cit.**, p. 141.
- 87 Vezi N. Mihaesco, **Art. cit.**, p. 4 și Dimitrie C. Ollănescu, **România la Expozițiunea universală**, p. 26.
- 88 Dimitrie C. Ollănescu, **România la Expozițiunea universală**, p. 25.
- 89 **Ibidem**, p. 45-46.

- <sup>90</sup> Comisarul general avansa două cifre: 1.090 și 1.086 de recompense, însă în tabelele sale s-au strecurat câteva greșeli. Vezi Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 72, respectiv **România la Expozițiunea universală din Paris**, p. 22. Statistica din Anne Rasmussen și Brigitte Schroeder-Gudehus, **Op. cit.**, p. 134, situa România pe locul 11, întrucât înregistra numai 1.029 de recompense, ceea ce făcea ca Mexicul, care dobândise 1.038 de premii să o devanseseze.
- <sup>91</sup> H. Cremer, **Statistica comparativă și lista completă a premianților României de la Expozițiunea universală din Paris, 1900**, București, Stabilimentul de Arte Grafice Albert Baer, 1900, p. 4-5. De remarcat că Franța, care a cules cei mai mulți lauri la Expoziția din 1900, lipsea din statisticile lui Cremer.
- <sup>92</sup> **Ibidem**.
- <sup>93</sup> **Ibidem**, p. 4, 7.
- <sup>94</sup> **Ibidem**, p. 5-6.
- <sup>95</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 40-41.
- <sup>96</sup> Vezi **Exposition universelle internationale de 1900 à Paris. Rapports du Jury international**, Paris, MCMII. De exemplu, informațiile referitoare la învățământul public în România au fost preluate după volumul **L'Enseignement public en Roumanie**, publicat sub egida Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice (**Ibidem**, Gr. I, 1-e parte, p. 895-901). Din **La Roumanie (1900)** au fost selectate datele referitoare la învățământul secundar (**Ibidem**, Gr. I, 2-e parte, p. 82-83), Dimitrie C. Ollănescu oferind personal informații asupra vinurilor românești (**Ibidem**, Gr. X, 2-e parte, p. 332-340).
- <sup>97</sup> **Ibidem**, Gr. X, 1-e parte, p. 224-226.
- <sup>98</sup> **Ibidem**, p. 309.
- <sup>99</sup> **Ibidem**, Gr. XIII, 1-e parte, p. 526. De aceeași apreciere se bucura și Bulgaria.
- <sup>100</sup> **Ibidem**, Gr. VI, 1-e parte, p. 430.
- <sup>101</sup> **Ibidem**, Gr. VI, 2-e parte, p. 219. În 1889 existau 2.476 km. de cale ferată, iar în 1900, 3.092. Tot în aceeași perioadă numărul locomotivelor și al vagoanelor aproape că se dublase.
- <sup>102</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 35.
- <sup>103</sup> **Guide illustré du Bon Marché. L'Exposition et Paris au vingtième siècle**, Paris, 1900, p. 58, 66 și **Guide Lemercier**, publié par les concessionnaires du Catalogue officiel de l'Exposition universelle de 1900, Paris, L. Baschet Editeur, Imprimerie Lemercier, 1900, p. 120, 122, 150.
- <sup>104</sup> Lista era mult mai lungă în Dimitrie C. Ollănescu, **Raport general**, p. 43: „La Fanfulla”, „Il Giornale della Sera”, „L'Indépendance Belge”, „Irun and Industrial Magazine”, „L'Italie”, „Le Journal des Savants”, „Journal de Genève”, „Le Matin”, „Moniteur des Intérêts Vinicoles”, „Nuova Antologia”, „Revue Agricole et Viticole”, „Pariser Weltausstellung”, „Revue Industrielle et Métallurgique”, „Revue Medicale”, „Revue des Revues”, „Revue Technique”, „Le Siècle”.
- <sup>105</sup> „Le Figaro”, „Journal des Débats”, „Revue des Revues”. **Ibidem**, p. 37-38.
- <sup>106</sup> Maurice Laudet, **Les Roumains**, în „Le Figaro”, 46-e Année, 3-e Série, N° 139, 19.05.1900, p. 2 / în cadrul grupajului **L'Exposition**.
- <sup>107</sup> Pascal Forthuny, **L'Exposition univeselle de 1900**, în „Revue Encyclopédiqu”, 1900, p. 381-387 / (p. 383-384).
- <sup>108</sup> Gustave Babin, **Le Pavillon de la Roumanie / L'Exposition universelle**, în „Journal des Débats Politiques et Littéraires”, 112-e Année, Samedi 26 Mai 1900, p. 966-969 / (p. 966).
- <sup>109</sup> Adolphe Brisson, **Les Parisiens et l'Exposition**, în „Revue Illustrée”, N° 11, 15 Mai 1900.

- <sup>110</sup> Léon de Monterlot, **Les Palais des Nations**, în „Le Monde Illustré”, 44-e Année, N° 2.250, 12 Mai 1900, p. 68 sau **Inauguration du pavillon de la Roumanie**, în „Le Temps”, 19.05.1900, p. 4.
- <sup>111</sup> **Guide illustré du Bon Marché**, p. 58.
- <sup>112</sup> **Les Pavillons de la Roumanie et de la Bulgarie**, în „L'illustration”, 58-e Année, N° 2.988, 2 Juin 1900, p. 346 / (semnat M. N.) sau A. Quantin, **Op. cit.**, p. 157.
- <sup>113</sup> **Guide Lemerrier**, p. 120 sau **Le Panorama. Exposition universelle**, Paris, Librairie d'Art – L. Baschet Editeur, 1900 / (album de fotografii).
- <sup>114</sup> L. Grandeau, **L'Agriculture étrangère à l'Exposition**, 8.10.1900, p. 3, respectiv 24.09.1900, p. 3. Datele statistice din aceste articole proveneau din informațiile oficiale ale Comisariatelor bulgar, român și sîrb.
- <sup>115</sup> Numărul din 8.08.1900. Dimitrie C. Ollănescu, **România la Expozițiunea universală**, p. 30.
- <sup>116</sup> **Ibidem**, p. 38-39.
- <sup>117</sup> **Guide Lemerrier**, p. 122, A. Quantin, **Op. cit.**, p. 158, „L'illustration”, **Art. cit.** sau **L'Inauguration du pavillon de la Roumanie**, p. 4.
- <sup>118</sup> **Guide illustré du Bon Marché**, p. 66.
- <sup>119</sup> „L'illustration”, **Art. cit.**
- <sup>120</sup> Vezi discursul lui Dimitrie C. Ollănescu cu ocazia inaugurării pavilionului regal al României (5/18.05.1900). **L'Inauguration du pavillon de la Roumanie**, p. 4.
- <sup>121</sup> Vezi Anne Rasmussen, Brigitte Schroeder-Gudehus, **Op. cit.**, p. 134.
- <sup>122</sup> **L'illustration**, **Art. cit.** și L. Grandeau, **Art. cit.**
- <sup>123</sup> **Ibidem**. Vezi receptarea imaginii Principatelor Unite/României a Expozițiile universale din 1867 și 1889, ca și prezența acestor stereotipuri în alte surse de tip imagologic din ultima parte a veacului 19 în Laurențiu Vlad, **România la Expozițiile universale de la Paris, 1867-1937**, în curs de apariție la Editura Meridiane. De asemenea, putem include aici și notele de călătorie ale lui René Paillot, **La Roumanie. Notes de voyages**, Paris, 1899 sau informațiile despre Traian și războaiele dacice, pe care micuții francezi le studiau la clasă (manualele de școală primară ale lui G. Belez, **Histoire romaine mise à la portée de la jeunesse**, Paris, 1890, care atinsese în acel an a 40-a ediție sau Désiré Blanchet, **Petite histoire générale**, care a ajuns în 1910 la cea de a 29-a ediție). Mai nimic despre perioada secolelor 14-19; am studiat șase manuale cu peste două-trei ediții fiecare, apărute în intervalul 1891-1901 și am constatat că nici unul nu menționează evenimente istorice românești; este vorba de cățile școlare de istorie medievală și modernă ale lui Felix Ansart, J. d'Arsac, Ch. Bémont, Bernard, F. Corréard, P. Darles, G. Monod, Piolet și Ambroise Rendu. Doar Victor Duruy (**Histoire de l'Europe et de la France**, Paris, 1892, p. 287, 296-298) amintește de constituirea structurilor statale medievale din Valahia și Moldova menționînd, în acest context, numele lui Radu Negru, stăruind apoi asupra luptelor purtate de Iancu de Hunedoara împotriva turcilor. Datele privind istoria contemporană a României din manualele de istorie sînt în principal legate de chestiunea orientală (spre exemplu, Ch. Dufayard, E. Guillot, E. Suërus, **Histoire moderne et contemporaine, 1589-1900**, Paris, f.a., p. 571-573, 696-697). Vezi în acest context și datele lui Klaus Heitmann, **Imaginea românilor în spațiul lingvistic german, 1775-1918**, traducere și introducere de Dumitru Hîncu, București, Editura Univers, 1995, p. 116-118, 281-282, 285-286, 303-304 despre receptarea acestor clișee în cultura germană.
- <sup>124</sup> I. E. Torouțiu, **Studii și documente literare**, VI, Iași, Junimea, 1983, p. 340 / (scrisoare adresată de Dimitrie C. Ollănescu lui N. Petrașcu). Vezi și Dimitrie C. Ollănescu, **România la Expozițiunea universală**, p. 33-36, 38-43.
- <sup>125</sup> Dimitrie C. Ollănescu, **România la Expozițiunea universală**, p. 36.

## Note despre Organizația Revoluționară Internă Macedoneană (1919-1934)

Organizația Revoluționară Internă Macedoneană (ORIM) a fost, cu siguranță, cea mai puternică organizație politică naționalistă, dispunând de infrastructuri militare, cunoscută în Sud-Estul european după primul război mondial până la interzicerea ei formală în 1934. Adversară ireductibilă a tratatului de pace de la Neuilly (27 noiembrie 1919), ORIM și-a concentrat toate energiile în apărarea drepturilor la „autodeterminare” a conaționalilor bulgari din Macedonia vardariană și Macedonia egeeană. Era vorba, în esență, de obținerea „autonomiei” acestor teritorii – cu frontiere relative – ca o etapă spre unirea lor cu Bulgaria, ORIM a susținut în diverse modalități toate mișcările iredentiste bulgare din această perioadă, care vizau Tracia, Dobrogea, Serbia meridională și „ținuturile occidentale” – astfel văzute de la Sofia, în fapt teritorii din estul Serbiei cedate în 1919. Prin urmare, ORIM a fost fidelă ideii reconstituirii Bulgariei de la San Stefano; era o platformă împărtășită și de celelalte forțe politice importante, cu excepția celor din extrema stângă, dar au diferit metodele de acțiune. Cu rădăcini la sfârșitul secolului al XIX-lea, când denumirea includea, alături de Macedonia, și regiunea Adrianopol, și activități care au continuat după 1934, ORIM are o istorie controversată; specialiștii, nu mai puțin oamenii politici sau jurnaliștii, i-au acordat epitețe de o mare diversitate, de la „patriotică” la „teroristă” și „fascistă”.

Ilegală în timpul guvernării agrariene Aleksandăr Stamboliiski (1920-1923), interzisă de autorii loviturii de stat din mai 1934, ca de altfel toate organizațiile politice, calificată drept „antinațională” de regimul comunist, ORIM a fost reconstituită ca o mișcare cultural-patriotică la începutul anului 1990. Treptat s-a implicat în viața politică. Fără a intra în detalii, să amintim că ORIM a susținut candidatura actualului șef al statului, Petăr Stoiانov, la alegerile prezidențiale din octombrie-noiembrie 1996, a fost foarte activă în timpul evenimentelor de stradă din ianuarie 1997 în sensul susținerii procesului democratic, a devenit membră a coaliției electorale Forțele Democratice Unite (FDU), având drept pivot Uniunea Forțelor Democratice (FDU), care a câștigat alegerile generale anticipate din aprilie 1997. Începând din mai 1997, susține parlamentar și pe plan local guvernul de centru-dreapta condus de Ivan Kostov, fără a avea reprezentanți la nivel ministerial.

În ianuarie 1999, relațiile dintre ORIM și cabinet au înregistrat un moment relativ tensionat. Cauza? La 19 decembrie 1998, Parlamentul a adoptat noua Lege a împărțirii administrativ-teritoriale a țării în 28 de regiuni („oblasti”), fiecare urmând a fi condusă de un administrator („upravitel”); prerogativa numirii administratorilor aparține

guvernului. Lista definitivă a cuprins 24 de persoane desemnate de UFD și 4 propuse de aliații din FDU (2 – Uniunea Agrariană – gruparea Anastasia Mozer, 1 – Partidul Democratic al lui Ștefan Savov, 1 – Uniunea Agrariană – gruparea Petko Iliev). Ultimul partener notabil al UFD, și anume ORIM, nu a primit nici un post de administrator. Negocierile dintre Krasimir Karakačanov, liderul ORIM, și Ekaterina Mihailova, șefa grupului parlamentar UFD, au eșuat; ORIM a solicitat exclusiv un singur post, cel din Blagoevgrad (Macedonia Pirină), dar i s-au oferit două de administrator adjunct la Sofia și Plevna. Nu a fost găsită o formulă de compromis. Intransigența UFD a fost calificată de unii analiști politici drept o „greșeală”, conturându-se perspectiva ca la alegerile locale din acest an ORIM să candideze pe liste proprii<sup>1</sup>. Nu cunoaștem încă reacția ORIM față de acordurile bulgaro-macedonene de la Sofia (22 februarie 1999), semnate, în sfârșit, după soluționarea deja celebrului „litigiu lingvistic” – „recunoașterea limbii macedonene”. Până acum, ORIM a fost cel mai redutabil adversar al acestui gest politic<sup>2</sup>.

Am insistat asupra acestor detalii pentru că actuala ORIM se revendică plenar de la ORIM „autonomistă” din anii 1919-1934, de la linia ilustrată de lideri precum Todor Aleksandrov (1919-1924) și Ivan Mihailov (1928-1934), nu însă și cea reprezentată de generalul Aleksandăr Protogherov, șef al organizației între anii 1924-1928; acesta este considerat autor moral al asasinării lui Alexandrov, motiv pentru care a fost ucis din ordinul secesorului său, Mihailov.

Nu vom reveni asupra istoriei ORIM de după prima conflagrație mondială, schițată într-o comunicare publică din urmă cu câțiva ani, ulterior publicată, și în care accentul cădea pe misterioasele împrejurări ale morții lui Todor Aleksandrov<sup>3</sup>. A văzut lumina tiparului și un alt studiu intitulat «Interesul național» în Bulgaria actuală: politică și istoriografie», care acoperă și problemele legate de istoria ORIM, informațiile fiind la nivelul anului 1996<sup>4</sup>. Intenția noastră este de a completa cu noi date imaginea despre percepția actuală a rolului acestei temute organizații, ale cărei acțiuni armate și complicități au făcut sute de victime, în mare parte bulgari, cu poziții și filiații politice variate, să-l menționăm doar pe Stamboliiski, dar și străini de marcă precum regele Alexandru al Iugoslaviei.

Reconsiderarea rolului ORIM în viața societății bulgare din deceniile interbelice este o preocupare importantă a istoricilor din țara vecină. Personalități științifice de prestigiu se apleacă asupra acestei probleme, și eforturile, inclusiv financiare, nu sunt deloc neglijabile. Principalul nucleu, nu singurul, îl constituie Institutul Științific Macedonean (ISM) (*Makedonski Naučen Institut*) – director Prof. Dimităr Goțev –, găzduit chiar în clădirea sediului central al ORIM din Sofia. Acesta a fost fondat la 20 decembrie 1923, deci la câteva luni după lovitura de stat, care a înlăturat violent, și cu sprijinul ORIM, guvernul agrarian – adversar declarat al cauzei macedonene și partizan al normalizării relațiilor cu Iugoslavia –, a fost închis în 1947 și restabilit la 5 mai 1990.

În studiul menționat mai sus ne-am referit la câteva colecții de izvoare și sinteze de amploare lansate de ISM după reluarea activității, la numeroasele monografii și reeditări publicate sub egida sa până în 1996, la periodicul trimestrial „Makedonski Pregled” (redactor șef – Dimităr Goțev, redactor șef adjunct – Veselin Traikov), care se bucură de colaborări prestigioase.

O realizare de excepție a fost găsirea mijloacelor financiare pentru publicarea în Bulgaria, în anul 1998, a celor 4 volume masive ale „Amintirilor” lui Ivan Mihailov. Apelurile la donații făcute în hebdomadarul „Makedonija” au avut ecou în țară și în rândurile emigrației bulgare. Citată cu totul episodic și numai de personalități autorizate în timpul regimului comunist, lucrarea autobiografică a liderului ORIM a fost publicată, în limba bulgară, în exil: vol. I, „Tinereți”, în 1958, la Selci Umbro – Italia (180 p.); vol. al II-lea, „Lupta de eliberare, 1919-1924”, în 1965, la Louvain – Belgia (826 p.); vol. al III-lea, „Lupta de eliberare, 1924-1934”, în 1967, tot la Louvain (1029 p.); vol. al IV-lea, „Lupta de eliberare, 1924-1934” (continuare), în 1973, la Indianapolis – SUA (987 p. + 5 p. anexe). Începând cu vol. al II-lea, autorul a publicat lista susținătorilor tipăririi, în mare majoritate emigranți bulgaro-macedoneni și asociații ale acestora din SUA, Canada și Belgia; sunt înregistrate sume de la 1 la 1.500 dolari la vol. al II-lea, 2-5.000 la vol. al III-lea, 2-2.500 la ultimul volum.

Republicată în ediție foto de „Makedonija Press”, lucrarea a fost însoțită de scurte comentarii privind semnificația evenimentului și personalitatea autorului. Primele două volume, editate într-un singur tom, au beneficiat de o prezentare, „Ivan Mihailov și amintirile lui”, semnată Zoja Andonova, redactor șef al editurii, și de un „Cuvânt înainte” al lui Stoian G. Boiadjev, președinte de onoare al ORIM<sup>5</sup>; Krasimir Karakačanov, președintele executiv al organizației, a onorat volumul al III-lea cu un text intitulat, „Ivan Mihailov și opera sa”<sup>6</sup>; în ultimul volum, Dimităr Goțev, directorul ISM, s-a referit la „<Amintirile> documentare ale lui Ivan Mihailov și permanenta lor importanță pentru istoria modernă a bulgarilor”<sup>7</sup>. După exemplul ediției inițiale, fiecare volum retipărit are o listă de donatori cu persoane și instituții nu numai din Bulgaria, ci și din Macedonia, Belgia, Germania, Ucraina, Italia, Elveția, Suedia.

Nu vom analiza aici valoarea „Amintirilor” lui Mihailov, dar liniile de mai sus oferă câteva repere pentru înțelegerea semnificațiilor acestui eveniment editorial și receptării lui de către istorici și opinia publică din Bulgaria. Pentru acest din urmă aspect și în general în raport cu istoria ORIM este simptomatică publicarea în 1997 a unui volum intitulat „Cei 100 de bulgari cei mai influenți din istoria noastră”, semnat de bine cunoscutul Prof. Andrei Pantev de la Universitatea „Kliment Ohridski” din Sofia, în colaborare cu Borislav Gavrilov<sup>8</sup>. Lucrarea conține micro-biografiile unor personalități din domenii diverse, de la Hanul Asparuh (cca. 644 - cca. 701) până la Vanghelija Surèeva (Lelja Vanga) (1911-1996), celebra „ghicitoare”. Potrivit autorilor, distribuția este următoarea: oameni politici și de stat – 31, lideri religioși – 14, luptători pentru eliberare națională – 14, educatori – 12, scriitori și poeți – 11, savanți – 7, economiști, bancheri, finanțiști – 4, militari – 3, cântăreți și muzicieni – 3, plasticieni – 3, artiști – 1, sportivi – 1. În ceea ce privește epocile în care au trăit personalitățile, conform aceluiași surse, în timpul primului țarat bulgar (681-1018) s-au ilustrat 10, dominației bizantine și al celui de al doilea țarat bulgar (1018-1396) – 7, stăpânirii otomane (1396-1878) – 22, celui de al treilea stat bulgar (1878-1946) – 56, Republicii Bulgaria (din 1946) – 11<sup>9</sup>.

Să observăm că dintre liderii ORIM au fost selectați Todor Aleksandrov și Ivan Mihailov, dar au corespuns criteriilor și alte personalități contemporane cu cei doi, țarii Ferdinand și Boris al III-lea, prim-miniștrii precum Vasil Radoslavov, Alexandăr Stamboliiski, Alexandăr Ţankov, Andrei Liapcev, Aleksandăr Malinov, dar și militanți

socialiști și comuniști recunoscuți precum Dimităr Blagoev și Gheorghi Dimitrov. Reținem din rândurile consacrate autorului „Amintirilor”: „Rolul lui Vance Mihailov în calitate de conducător al ORIM așteaptă încă o evaluare deplină, dar în orice caz el a fost uriaș”<sup>10</sup>. Să adăugăm că autorii proiectează un volum care să cuprindă pe următorii o sută de bulgari „cei mai influenți”. Pe o listă test de numai 48 de nume propuse figurează și celălalt lider al ORIM, generalul Aleksandăr Protogherov, dar și alți temuți militari, de la generalul Mihail Savov, autorul celebrului ordin de atac surpriză, care a declanșat al doilea război balcanic, la generalii Ivan Vălkov și Račo Petrov, care au controlat ani de zile, în primul deceniu interbelic, forțele armate și de poliție, având legături strânse cu ORIM<sup>11</sup>.

Indiferent de preocupările pentru echidistanță și intenția echilibrului în abordarea celor 13 secole de istorie, autorii nu au omis din selecția operată – ne referim la volumul deja publicat – nici un nume important legat de istoria ORIM din anii 1919-1934.

Dacă retipărirea „Amintirilor” lui Mihailov a fost un moment de vârf în acțiunea de valorificare a operei sale, a continuat și efortul de repunere în circulație și a altor scrieri de mai mici dimensiuni. După culegerea de „Opere alese” din 1993<sup>12</sup>, tot în 1998 a fost publicată lucrarea din exil „Pe drumul spinos al activității eliberatoare macedonene”<sup>13</sup>. În „Cuvânt înainte”, editorii nu ezită să afirme „În creația sa, el (Ivanov Mihailov) a fost vrăjit de titanii revoluției naționale bulgare – Oteț Paisie, Gheorghi Rakovski, Liuben Karavelov, Vasil Levski, Hristo Botev, Goțe Delcev, Dame Gruev, Todor Aleksandrov, fără să îndrăznească să se compare cu ei, dar totdeauna fiind egal în cele făcute de ei. Și iată că la numai câțiva ani după moartea sa, cutezăm să-l includem în această serie nemuritoare ca o culme în revoluția națională bulgară din secolul XX”<sup>14</sup>.

Din lucrările publicate recent sub egida ISM, atragem atenția asupra amplei monografii, „Contribuție la istoria Organizației Revoluționare Secrete a Tineretului Macedonean”, semnată de Kosta Tărnușanov<sup>15</sup>, unul dintre fondatorii și militanții ei de frunte, care utilizează, în afară de propriile amintiri, surse foarte diverse pentru cunoașterea rezervorului de cadre ale ORIM. Remarcăm, de asemenea, vasta lucrare a lui Gheorghi Daskalov, „Bulgarii din Macedonia egeeană. Mit sau realitate. Cercetare istorico-demografică (1900-1990)”, publicată în 1996, cu instructive anexe statistice și toponimice<sup>16</sup>. Lectura ei oferă repere pentru înțelegerea specificului activităților ORIM în teritoriile aflate în frontierele Greciei după 1919 și nu mai puțin pentru o comparație cu concluziile istoriografiei elene privitoare la relațiile dintre Atena și Sofia și evoluțiile din Macedonia.

După cum am menționat, există și alte nuclee de cercetare a problemei macedonene. Cunoscut pentru mai vechile sale preocupări în domeniu<sup>17</sup>, Kostadin Paleșutski – acum la Institutul de balcanistică – a reluat după 1990 cercetările, publicând două monografii despre mișcarea de eliberare macedoneană, prima în 1993, perioada 1918-1924<sup>18</sup>, a doua, din 1998, perioada 1924-1934<sup>19</sup>. Cea mai mare parte a analizei este consacrată activităților ORIM și autorul utilizează din plin informațiile oferite de „Amintirile” lui Ivan Mihailov.

Ne-au reținut atenția și câteva studii recente publicate în „Makedonski Pregled”. De pildă, Aleksandăr Grebenarov a tipărit câteva „Note ale membrilor CC al ORIM privind Institutul Științific Macedonean în anul 1927”<sup>20</sup>. Ele sunt semnate de Ivan

Mihailov (2), Gheorghe Pophrystov (1) și Aleksandăr Protogherov (1) și pun în lumină, pe de o parte, faptul că ideea fondării ISM a aparținut conducerii ORIM, îndeosebi lui Todor Aleksandrov, iar pe de altă parte, că Ivan Mihailov a conceput un întreg program de lucru pentru ISM, cu recomandări concrete privind direcțiile de cercetare, achiziționarea de materiale documentare, formarea cadrelor și chiar interpretarea unor fapte trecute.

Un alt studiu, semnat de Dimităr Tiulekov, se intitulează „Ivan Mihailov și ORIM în districtul Petric, 1922-1934 (încercare de psihografie)”<sup>2 1</sup>; autorul se străduie să schițeze câteva trăsături specifice ale omului, ales în 1925 (la nici 29 de ani) membru al CC al ORIM, răspunzând direct de activitățile din Macedonia Pirină. Puternica lui personalitate și-a pus pecetea pe multe din acțiunile ordonate, de la traficul ilegal de opium până la suprimarea fizică a unor adversari incomozi. În sfârșit, Točo Biljarski a publicat două scurte note autobiografice din 15 noiembrie 1927 și 9 august 1938 și file dintr-un jurnal – scris telegrafic – din anii 1929-1930<sup>2 2</sup>, toate inedite, aparținând lui Ivan Mihailov, în care întâlnim multe nume conspirative și detalii privind contacte și canale de legătură, greu de aflat pe altă cale.

Nu putem încheia această succintă trecere în revistă a istoriografiei bulgare recente privind ORIM fără a semnală un aspect interesant, în fapt o altă fațetă a problemei: lipsa de receptivitate a unui contemporan, cu o anumită poziție, față de ORIM și rolul ei în viața societății bulgare. Este vorba de Colonelul Ștefan Savov Nedev; născut în 1897, participant la luptele de pe frontul macedonean din 1918, intră în Liga Militară secretă (1919) după demobilizarea care a urmat înfrângerii, și devine în scurt timp unul din cei trei secretari organizatorici, răspunzând de structurile și activitățile Ligii din Bulgaria meridională. Aflat în intimitatea ofițerilor superiori cu influență după lovitura de stat din mai 1934, a fost numit în martie 1935 redactor șef al publicațiilor militare centrale, a predat un timp la catedra de istorie și tactică militară de la Academia de Război, iar în perioada iunie 1938 – martie 1941 a fost atașat militar la Legația Bulgariei din București. În mai 1934 devine șef al Direcției de Informații din Statul Major General al armatei bulgare, iar în iunie 1944 a fost trimis la Skopje în calitate de comandant al Diviziei a 14-a de infanterie. Arestat la 18 noiembrie 1944, este condamnat la moarte prin împușcare de așa-numitul Tribunal al Poporului (15 martie 1945). Sub presiunea reprezentanților sovietici și în pofida opoziției premierului Kimon Gheorghiev a fost eliberat la 25 decembrie 1946.

În 1997, Metodi Hristov a editat volumul lui Ștefan Nedev, intitulat „Iluzii răpite. Amintiri, trăiri, aprecieri”<sup>2 3</sup>. Frapează faptul că în cele cca. 50 de pagini dedicate amintirilor din anii 1919-1934, referirile la ORIM, practic, lipsesc. Este posibil ca autorul să se fi identificat cu poziția adversarilor ORIM, la putere în Bulgaria după 1934.

\*\*\*

În loc de concluzii, câteva delimitări:

1. În condițiile tranziției la democrație și pluralism, în Bulgaria, ca și în alte state foste comuniste, au reapărut pe eșichierul politic unele forțe și organizații cu tradiții, cu o istorie, care fie că și-au încetat sau le-a fost interzisă activitatea legală în perioada interbelică, fie în ajunul „sovietizării” complete a țării. ORIM „autonomistă” a fost



scoasă în afara legii și structurile ei militare dizolvate în 1934 de autorii loviturii de stat – cercul politic „Zveno” și „Liga Militară”. Între rațiunile acestei decizii: noua orientare de politică externă vizând apropierea de Iugoslavia și Franța, adversare ireductibile ale ORIM. Un detaliu: generalul Protogherov, ucis din ordinul lui Mihailov (1928), a fost Mare Maestru al Lojii Masonice din Bulgaria, iar cabinetul construit la 19 mai 1934 de Colonelul Kimon Gheorghiev a fost calificat drept „zvenaro-mason”<sup>2 4</sup>. Restabilită în 1990, ORIM și-a adăugat la titulatură numele de Uniunea Societăților Macedonene și a proclamat că se revendică de la tradiția ilustrată de Aleksandrov și Mihailov.

2. În noul context politic intern, ORIM a inspirat și susținut un amplu program de reabilitare a tradițiilor luptelor pentru cauza macedoneană; ISM este un centru important de coordonare a preocupărilor în acest domeniu.

3. Istoria ORIM a atras și atenția unor specialiști cunoscuți din centre universitare și academice din Sofia, dar și din provincie, cu deosebire din Blagoevgrad.

4. Este încă foarte dificilă reevaluarea critică autentică a locului și rolului ORIM în societatea bulgară interbelică; în linii mari, percepția opiniei publice bulgare actuale este eminentemente pozitivă, manifestându-se și tendințe de „idealizare” a unor personalități; contribuțiile unor istorici de prestigiu stimulează acest curent.

## NOTE

- <sup>1</sup> Vezi: „Sega”, Sofia, godina II, br. 23 (381), 29 ianuarie 1999, p.2.
- <sup>2</sup> **Memorandum na Makedonski Naučen Institut – Sofia vāv vrāzka s vzaimootnošenijata meždū R. Bālgarija i R. Makedonia (po povod na ezikovija spor)**, Sofia, 1997, 24 p.
- <sup>3</sup> Constantin Iordan, **Naționalism, communism, terorism în Balcani: Organizatia Revoluționară Internă Macedoneană și sfârșitul lui Todor Aleksandrov (1924)**, în „Sud-Estul și contextul european. Buletin”, București, V, 1996, p. 33-42.
- <sup>4</sup> In loc.cit, IX.
- <sup>5</sup> Ivan Mihailov, **Spomeni**. Fototipno izdanie. Zoja Andonova, „Ivan Mihailov i negovite spomeni” (p. III-IV), Stojan G. Boiadjev, „Predgovor”(p. V-VIII). T. I – **Mladini, t. II – Osvoboditelna borba, 1919-1924 g.**, Sofia, „Makedonija Press”,/1998/,180 p. + 826 p.
- <sup>6</sup> **Ibidem**. Krasimir Karakaceanov, „Ivan Mihailov i negovoto delo” (p. III-VI). T. III - **Osvoboditelna borba, 1924-1934 g.**, Sofia, „Makedonija Pres”,/1998/, 1029 p.
- <sup>7</sup> **Ibidem**. Dimităr Goțev, „Dokumentalnite <Spomeni> na Ivan Mihailov s neprehodno znacenie v novata istorija na bālgarite”(p. III-X). T.IV - **Osvoboditelna borba, 1924-1934 g.(prodālzenie)**, Sofia, „Makedonija Pres”,/1998/, 987 p. + 5 p. anexe.
- <sup>8</sup> Andrej Pantev, Borislav Gavrilov, **100-te naj-vlijatelni bālgari v našata istorija sās 121 iljustracii**, Sofia, Izdatelstvo „Reporter”, 1997, 328 p.
- <sup>9</sup> **Ibidem**, p. 321.
- <sup>10</sup> **Ibidem**, p. 171.
- <sup>11</sup> **Ibidem**, p. 322.
- <sup>12</sup> Ivan Mihailov, **Izbrani proizvedenija (Vātrešna Makedonska Revolucionna Organizacija, Makedonija – Švejcarija na Balkanite, Ubijstvoto na Todor Aleksandrov, Statii i intervjuata)**. Sāstaviteli: Krāštju Gherghinov, Ţočo Biljarski, Sofia, Voennoizdatelski Kompleks „Sv. Gheorgi Pobedonosec” Universitetsko Izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, 1993, 494 p.

- 13 Idem, **Po trānlivija pāt na makedonskoto osvoboditelno delo**. Predgovor: Krāštju Gherghinov, Ţoċo Biljarski, Sofia, Izdatelsvo „Znanie” EOOD, 1998, 155 p.
- 14 **Ibidem**, p.3.
- 15 Kosta Ţārnūšanov, **Prions kām istorijata na Makedonskata Mladizka Tajna Revolucionna Organizacija**. Redaktor: Prof. Dr. Veliāko Gheorghiev, Sofia, Makedonski Naucen Institut, 1996, 503 p.
- 16 Gheorghi Daskalov, **Bālgarite v Egejska Makedonija. Mit ili realnost. Istoriko-demografsko izsledvane (1900-1990 g.)** Sofia, Makedonski Naucen Institut, 1996, 543 p.
- 17 Kostadin Palešutski, **Makedonskijat vāpros v buržuoazna Jugoslavija 1918-1941**, Sofia, Izdatelstvo na Bālgarskata Akademija na Naukite, 1983, 221 p.; idem, **Jugoslavskata Komunisticeska Partija i makedonskijat vāprōs, 1919-1945**, Sofia, Izdatelstvo na Bālgarskata Akademija na Naukite, 1985, 361 p.
- 18 Idem, **Makedonskoto osvoboditelno dviženie sled pārvata svetovna vojna (1918-1924)**, Sofia, Izdatelstvo na Bālgarskata Akademija na Naukite, 1993, 270 p.
- 19 Idem, **Makedonskoto osvoboditelno dviženie, 1924-1934**, Sofia, Akademicko Izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”, 1998, 366p.
- 20 Aleksandār Grebenarov, **Beležki na členovete na CK na VMRO za Makedonskija Nauċen Institut prez 1927 godina**, in „Makedonski Pregled”, Sofia, godina XX, 1997, kn. 4, p. 121-132.
- 21 Dimitār Tjulekov, **Ivan Mihailov i VMRO v Petriċki okrāg, 1992-1934 g. (opit za psihografija)**, in loc. cit., godina XXI, 1998, kn. 1, p. 65-78.
- 22 Ţoċo Biljarski, **Nepublikuvani dnevniki i avtobiografii na Ivan Mihailov**, in loc. cit. godina XXI, 1998, kn. 3, p. 91-114.
- 23 Polkovnik Ţtefan Savov Nedev, **Otkradnati iljuzii. Spomeni, izŹivjavanija, precenki**. Sāstavitel: Metodi Hristov, Sofia, Universitetsko Izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, 1997, 374 p.
- 24 **Ibidem**, p. 146.



